26

TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ

KİLİ

Bugün Ukrayna Cumhuriyeti sınırları içinde bulunan tarihî kale ve şehir.

Romence'de Chilia (Kilya) adıyla anılır. Tuna nehrinin denize dökülürken oluşturduğu üç koldan biri olan en kuzeydeki Kili kolunun sol kıyısında bulunmaktadır. Şehrin tarihi XII. yüzyıla kadar iner. Bizans İmparatorluğu döneminde bir ticaret merkezi olarak gelişen şehir bir süre sonra Cenevizliler'in hâkimiyeti altına girdi. Baltık denizinden Bizans'a kadar uzanan "Boğdan yolu"nun buradan geçmesi şehrin ticarî önemini arttırdı. Aydınoğlu Umur Bey, 1339-1341 yıllarında Kili'ye kadar gelerek bir Ulah ordusunu mağlûp etti. Cenevizliler merkezi Kili olan Kuzey Dobruca'da da birtakım imtiyazlar elde ettiler. 1371 yılından beri Osmanlılar'a bağlı olan Dobruca Voyvodası Ivanko (Yuan Ku, Yanko) Cenevizliler'e burada ticarethane, kilise ve konsolosluk açma hakkı tanıdı (1387). Yıldırım Bayezid'in Ankara yenilgisinin ardından şehir Eflak Beyi Mircea'nın eline geçti. Fakat bir süre sonra Eflak'tan ayrılarak Boğdan Voyvodalığı'na katıldı. Macaristan ile Polonya arasında 1412'de imzalanan gizli Lubnan (Lublin) Antlaşması'nda Boğdan Prensliği'nin iki ülke arasında paylaşılması kararlaştırıldı; Kili dahil ülkenin batı kesimi Macaristan'a, Akkirman dahil doğu kesimi de Polonya'ya ait olacaktı. Antlaşma hükümleri uygulamaya konulmadan Osmanlı birliğini tekrar sağlayan I. Mehmed (Çelebi), Lehistan (Polonya) üzerine büyük bir sefer düzenledi. Bu sefer sırasında Dobruca kesin biçimde Osmanlı topraklarına katılırken Eflak'a da girilerek Mircea'ya Osmanlı hâkimiyeti kabul ettirildi (822/1419). Osmanlı orduları ilk defa bu sefer sırasında Boğdan topraklarına da girip Kili ve Akkirman kalelerini kuşattılarsa da alamadılar.

Kili Kalesi 1448'den sonra tekrar Eflak Voyvodalığı'na geçti. Fâtih Sultan Mehmed'in Eflak seferi sırasında (866/1462) Boğdan Voyvodası Stefan Cel Mare, Kili'yi Osmanlılar'dan önce almak istediyse de başaramadı. Fakat ikinci kuşatmanın ardından Kili Kalesi'ni ele geçirdi (26 Cemâziyelevvel 869 / 24 Ocak 1465). Fâtih Sultan Mehmed'in Kili ve Akkirman'da Osmanlı hâkimiyetini sağlama teşebbüsü başarılı olmadı. Boğdan Voyvodası Stefan yeni bir Osmanlı saldırısına karşı 1479'da Kili Kalesi'ni

tamir ettirdi. Tuna’nın sağ kıyısında (güney) bulunan eski kalenin yerine nehrin sol kıyısında yeni bir kale yaptırdı.

II. Bazeyid saltanatının ilk yıllarında Boğdan meselesine ağırlık verdi ve 889’da (1484) sefere çıktı. 10 Cemâziyelâhir 889’da (5 Temmuz 1484) Kili civarına geldi. Ertesi gün kale karadan ve Tuna nehrinden kuşatıldı. On gün boyunca gece gündüz topa tutulan Kili Kalesi’nin kumandanı teslim olmak zorunda kaldı (20 Cemâziyelâhir 889 / 15 Temmuz 1484). Böylece Aşağı Tuna havzasının en önemli kalesi sayılan Kili kesin olarak Osmanlı yönetimine geçti. Hemen ardından Akkirman Kalesi de alındı. Böylece Karadeniz ve Aşağı Tuna havzası tamamen Osmanlılar’ın kontrolüne geçmiş oldu. Büyük ticarî öneme sahip olan ve Karadeniz’i Baltık’a bağlayan Boğdan yolunun kontrolü sağlandı. Fetihten sonra Osmanlı idarî sistemine göre Kili sancak beyliği haline getirildi. Kili’ye kadı, dizdar, kapudan, iskele ve gümrük emini, muhtesib ve diğer devlet görevlileri tayin edildi. Kili Kalesi ve liman kesimindeki varoşa kapıkulları ve azebler yerleştirildi.

Osmanlı döneminde birkaç defa tamir edilen Kili Kalesi, 1067’de (1657) burayı ziyaret eden Evliya Çelebi’nin anlattığına göre yarım ay şeklinde üç kaleden oluşuyordu. Yeşillikler içinde düz bir arazi üzerine inşa edilmiş olan kalenin kıble duvarı Tuna nehrine dayanmaktaydı. Kara tarafı 2000, nehir tarafı 1000 olmak üzere kalenin çevresi 3000 adımdı. Kara tarafı üç,

nehir tarafı ise iki kat duvarla çevrilmişti. Kalenin 170 kulesinden en önemli olanları Tuna kenarındaki Gedik Ahmed Paşa, dizdar, zindan, yassı ve fener kuleleriydi. Tuna kenarına Melek Ahmed Paşa tarafından inşa edilen kuleye yirmi adet top ve cephane yerleştirilmişti. Kulenin üzeri sivri külâh şeklinde tahta kubbelerle örtülüydü. Dış kalenin kara tarafında oldukça geniş bir hendek bulunmaktaydı ve dört kapısından biri batıdaki varoşa, diğer üçü Tuna nehrine açılıyordu. Kapıların iç kısmında üzerleri tahta örtülerle kapatılmış hendekler mevcuttu. Görenlerin sokak zannettikleri, insanların ve hayvanların üzerinde kolayca dolaştığı bu hendek sokakların sayısı 150 kadardı. Dış kalenin en işlek kapıları kara tarafındaki varoş kapısıyla nehir kenarındaki lonca kapısı idi. Nehir kenarındaki diğer iki kapıya küçük su kapıları deniliyordu. Dış kalenin doğu tarafında ve Tuna kenarı köşesinde bir iç kale bulunuyordu. İç kale

kare şeklinde olup çevresi 500 adımdı. Dış kaleye açılan küçük bir kapısı olan iç kalenin etrafında iki kat derin hendekler vardı. Kili Kalesi'nin varoşu dış kalenin batısındaki düz vadide yer almaktaydı. Beşgen şeklinde ve oldukça büyük olan varoşun etrafında kale duvarları yoktu. İç kalede kethüdâ, dizdar ve imam evleriyle buğday ambarı, cephanelik ve askerî barınak bulunuyordu (Seyahatnâme, V, 224-227).

Osmanlı yönetimi Kili'de yaşayan halka bazı kolaylıklar sağladı. Kili halkının emniyetini ve ekonomik hayatını daha iyiye götürebilmek için eski kanunlardan da yararlanarak yeni kanunlar çıkarıldı. II. Bayezid döneminde Kili Kalesi Bâc ve Gümrük Kanunnâmesi ile Kili'ye girip çıkan mallardan alınacak vergiler tanzim edildi. Kili'nin en büyük gelir kaynaklarından biri olan balık avcılığını bir düzene sokmak için Yasaknâme-i Balıklağu-yı Kili adıyla bir kanun konuldu. Balıkçılıkla ilgili eski âdetler ve hükümler aynen kabul edildi. Eskiden Boğdan voyvodalarının balıkçılıktan alageldikleri 80.000 altınlık geliri bundan sonra Osmanlı Devleti almaya başladı. Kili civarında bilhassa dalyanlarda avlanılan balıklar, Avrupa'dan Polonya ve Rusya'ya şarap getiren gemicilere satılıyordu. Bu yolla devlet önemli gelir elde ediyordu. 1505 tarihli bir belgeden anlaşıldığına göre 11 Şubat - 6 Ağustos 1502 tarihleri arasındaki beş ay yirmi günlük dönemde balıkçılıktan 64.962,5 akçe öşür vergisi alınmıştı (BA, Bâb-ı Âsafî Dîvân-ı Hümâyun, dosya 1, vesika 9).

Kili'de transit ticaretinden elde edilen gelir de önemliydi. Başta şarap olmak üzere Kili İskelesi'nden geçen mallardan da vergi alınıyordu. Şarap geçiş ticaretinin tekeli, XVI. yüzyıl ortalarında Nakşalı zengin bir yahudi olan Joseph Nasi'ye verilmişti. Osmanlı yönetimi, Kili İskelesi'nden geçen gemilerden yılda 300.000 akçe transit vergisi alıyordu. Kili İskelesi'nden transit geçen veya Kili pazarlarında satılan malların çeşidi 65-120 arasında değişiyordu. Bunların içinde hububat ve hayvan ürünleri başta geliyordu. Kili'deki esnafın ve askerî sınıfların durumunu düzenlemek üzere Kānûn-ı Dekâkîn der Dâhil-i Kili adıyla bir kanun daha çıkarıldı (Akgündüz, II, 433-442).

Bu düzenlemeler sayesinde Kili, kısa zamanda gelişti. Hem Balkan hem Tuna-Karadeniz ticaretinin önemli bir merkezi, diğer Tuna iskeleleri için bir kavşak noktası, İstanbul'a gönderilecek malların toplanma yeri oldu. Her

çeşit esnafın bulunduğu Kili çarşısında hububat, peynir, bal, sığır, domuz, koyun, pamuk ve kaneviçe başta olmak üzere çeşitli malların alışverişi yapılıyordu. Evliya Çelebi'nin anlattığına göre esnafın çoğu Eflak-Boğdanlı idi. Bir miktar da Rus tüccarı bulunuyordu. Kili çarşısında esir ve köleler diğer yerlere nazaran daha ucuzdu. Bağ ve bahçeleri bol olan Kili'nin pastırması meşhurdu.

XVI. yüzyıl sonuna ait bir tahrir defterinden anlaşıldığına göre Kili'de yirmi bir mahallede 1165 hâne (yaklaşık 6000 kişi) bulunuyordu. Kili kazasında ise 987'de (1579) sadece 150 hâneden (600-900 kişi) bahsedilmektedir (BA, MD, nr. 32, s. 354, hk. 644). 1194 (1780) tarihli Bucak defterine göre Kili kazasında on sekiz Tatar köyü tesbit edilmiştir. Evliya Çelebi dış kalede toplam 700 hâne bulunduğunu, buradaki evlerin avlusuz, tek veya iki katlı ve oldukça kasvetli olduğunu yazar. Ayrıca burada Bayezid Camii ile birlikte yedi mescid ve bir de mahkeme vardı. Varoşta on bir mahallede 2000 hâne (10.000 kişi) yaşıyordu. Buradaki evler, etrafı tahta çitlerle çevrilmiş avlulu ve bahçeli tek veya iki katlıydı. On yedi cami, pek çok sıbyan mektebi, 500 dükkân ve bir de kubbeli çifte hamam yer alıyordu. Kalede görev yapan askerlerin toplam sayısı 700 kadardı. Evliya Çelebi'nin ziyaretinden on üç yıl sonraki bütçe defterinden anlaşıldığına göre Kili Kalesi'nde atlı, azeb, topçu, gemici olmak üzere toplam 248 hisar erine maaş ödenmişti.

Kili sancağı, XVI. yüzyılın ikinci yarısında gittikçe artan Kazak tehlikesi tehdidinden dolayı kaza haline getirilerek Rumeli beylerbeyliğine tâbi Akkirman sancağına bağlandı. XVII. yüzyıl başlarından

itibaren Kili Kalesi ve şehri Silistre beylerbeyliğine dahil edildi. Bölge ile yakından ilgilenen Rusya zaman zaman Kili'yi tehdit altında bulundurdu. Rusya ile yapılan savaşlarda bölgedeki diğer iskeleler gibi Kili de askerî nakliyatta kullanıldı. 1184'te (1770) Tuna'nın sol sahilindeki kalelerle birlikte Rusya'nın işgali altına girdiyse de Küçük Kaynarca Antlaşması ile Osmanlılar'a iade edildi. 1790'da Potemkin tarafından kuşatıldı ve teslim alındı. 1792'deki Yaş Antlaşması ile Osmanlılar'a geri verildi. 1806'da yeniden işgale uğradı. 1812 Bükreş Antlaşması ile iki devlet arasında Prut nehri sınır kabul edildi. Kırım harbi sonunda imzalanan Paris Antlaşması ile (1856) Rusya, Besarabya'nın Kili dahil Kahul (Cahul, Kahulu), İsmâil ve

Bolgrad kazalarından mürekkep kısmını Osmanlı hâkimiyeti altında olmak şartıyla Boğdan beyliğine terketti. Bu sınır düzeltmesiyle Rusya, Edirne Antlaşması'yla (1829) Tuna ağzında elde ettiği bir kısım toprakları iade etmiş oldu.

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonunda imzalanan Berlin Antlaşması ile (13 Temmuz 1878) Romanya bağımsızlığını kazandı. 1856 Paris Antlaşması ile Rusya'dan aldığı Besarabya topraklarını tekrar Rusya'ya verdi. Tuna deltasını teşkil eden adalarla Yılan adası, Kilya, Sünne, Mahmudiye, İsakça, Tulçı, Maçin, Babadağı, Hırsava, Köstence ve Mecidiye kazalarını içine alan Tulçı sancağı Romanya'ya ilhak edildi. Fakat 1878'den 1918'e kadar bu bölge de bütün Besarabya gibi Rus işgali altında kaldı. 1918'de Kili dahil Besarabya tekrar Romanya'ya verildi. 1940 yılına kadar Romanya'nın idaresinde kalan Besarabya bu tarihte Stalin tarafından tekrar işgal edildi ve parçalandı. Kuzey kısmı ile Kili dahil güney toprakları Ukrayna Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne verildi. Kili, bugün Ukrayna Cumhuriyeti'nde 25.000 dolayında nüfusa sahip, başlıca ekonomik faaliyeti balıkçılığın ve gemi yapımının teşkil ettiği bir liman şehridir. Şehrin tarihî kalesi günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 15885; BA, KK, nr. 67/7, s. 964, 1081; nr. 2282/2; BA, MD, nr. 32, s. 354, hk. 644; BA, Bâb-ı Âsafî Dîvân-ı Hümâyun, dosya 1, vesika 9; BA, A.DVN, nr. 788/2, s. 3-4; BA, Bâb-ı Defterî Büyük Rûznâmçe Defteri, nr. 20615; TSMA, nr. E. 5861, E. 7675, E. 8568; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VIII. Defter, s. 68-70; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 224-227; Documente privind istoria Romaniei-B. Tara Romaneasca, veacul XIII, XIV şi XV (1247-1500), Bucureşti 1953, s. 298; Selahattin Tansel, Sultan II. Bâyezit'in Siyasî Hayatı, İstanbul 1966, s. 72-82; N. Beldiceanu, Recherche sur la ville ottomane au XVe siècle, Paris 1973, s. 163-172; a.mlf., "La campagne ottomane de 1484; ses préparatifs militaires et sa chronologie", Revue des études roumaines, V-VI, Paris 1960, s. 67-77; a.mlf., "La conquête des cités marchandes de Kilia et de Cetatea Albâ par

Bayezid II", Südost Forschungen, XXIII, München 1964, s. 36-90; A. Ghiata, "Mircea cel-Mareapārātor al Integritātii teritoriale", Marele Mircea Voievod, Coordonator: Ion Patroiu, Bucureşti 1987, s. 230-245; a.mlf., "Brāila şi tinutul înconjurator întrun registru de recensāmānt de la sfârşitul secolului al XVI-lea", Cairetul Seminarului Special de Şitiinte Auxiliare, Bucureşti 1993, s. 131-135; a.mlf., "Conditiile instaurāii dominatiei otomane in Dobrogea", Studii istorice sudest europene, I, Bucureşti 1974, s. 75; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990-94, II, 135-136, 433-442; VII, 728-730; Romen Kaynak ve Eserlerinde Türk Tarihi I: Kronikler (haz. Mehmet Ali Ekrem), Ankara 1993, s. 8-9; G. Hazai, "A Topkapu Szeray Muzeum Leveltanak Maggar Vanathozású Török Iratai", Levéltári Közlemények, XXVI, Budapest 1955, s. 294-298; M. Maxim, "Le régime juridique des chrétiens dans les ports roumains sous l'administration ottomane (XVIe-XVIIe siècles)", Analele Universitatii Bucureşti. Istorie, XXIX, Bucharest 1980, s. 85-89; Radu-Ştefan Ciobanu, "A fost pierduta Dobrogea de Mircea cel batrân?", Revista de istorie, XXXIX/8 (1986), s. 764-774; Feridun M. Emecen, "Karadeniz'in KuzeyBatı Kesimi ile İlgili Osmanlı Tahrirleri ve Özellikleri", Ata Dergisi, VI, Konya 1997, s. 83.

Mıhaı Maxım

KİLİM

Yöreye göre çözgü veya arış denilen dikey ve atkı, geçki, argaç, arageçki ya da argeç denilen yatay iplerle dokunan, iki tarafı aynı, havsız yaygılara kilim adı verilir. Bazan iplerin dikey veya yatay yoldan ilerletilmesiyle yahut birkaç çözgü atlatılmasıyla motif işlenmiş cicim (cecim), zili (sili), sumak gibi diğer düz dokuma yaygılara da kilim denilir. Nitekim Ahmed Vefik Paşa kilimi "ince ve tüysüz halı" olarak tarif ederken uzun kıllısına zilü denildiğini belirtir (Lehçe-i Osmanî, II, 1015). Dîvânü lugāti't-Türk gibi eski kaynaklardan Türkler'in halı, kilim, keçe benzeri yaygılara keviz *kiviz* kidiz dedikleri öğrenilmekte (Clauson, s. 692, 707) ve bu kelimenin küçük telaffuz farklarıyla Anadolu'nun bazı yörelerinde bugün de yaşadığı görülmektedir (Derleme Sözlüğü, VIII, 2951, 3056). Kilim kelimesinin kökeni tartışmalıdır. Genelde aslının Farsça olduğu ve bu dilden Urduca ile Türkçe'ye, Türkçe'den de Moğolca, Rusça ve Arapça ile Kafkas ve Balkan dillerine geçtiği kabul edilmektedir (Doerfer, IV, 4-7, nr. 1718; krş. Rasonyi, IX/103 [1971], s. 622-623). Arapça'da kilim karşılığında daha çok bisât, firâş, namt, kisâ ve mârî gibi kelimeler kullanılır.

En eski yaygılar dokunuşlarındaki kolaylık ve basitlik sebebiyle kilim türünde

olmalıdır. Günümüze ulaşan kilim tekniği ile dokunmuş en eski parça firavunlar Mısır'ının XVIII. hânedan dönemine aittir ve IV. Tuthmosis'in (m.ö. 1425-1408) mezarından çıkarılmıştır. Anadolu'da da Gordion (Yassıhöyük) kazılarında Frigler'e ait (m.ö. 1200-600) yün, keçi kılı, keten gibi malzemeden yapılmış sumak, cicim ve kilime benzer dokuma parçaları ele geçirilmiştir. Güney Sibirya'daki Pazırık'ta milâttan önce V-IV. yüzyıllara tarihlenen ünlü Hun halısıyla birlikte keçe ve düz dokuma yaygılar, Kuzey Moğolistan'da da Noin-Ula'da atkı yüzlü dokuma, atkı atlamalı ve sarmalı cicim, zili ve sumak örnekleri bulunmuştur. Aynı şekilde Peru'da bulunan ve milâttan önce VIII-II. yüzyıllar arasına tarihlenen parçalar bu tür dokumaların her kıtada eskiden beri bilindiğini göstermektedir.

İslâmî döneme ait en eski kilim parçaları Fustat'ta bulunmuştur ve halen New York Metropolitan Museum'da muhafaza edilmektedir. Desen ve teknik yönleriyle Anadolu kilimlerine çok benzeyen atkı yüzlü bu parçalar VIII ve IX. yüzyıllara tarihlenmektedir (Acar, Kilim-Cicim, s. 14). Türkler'in Anadolu'ya yerleşmesinden sonra Konya, Kayseri, Sivas, Aksaray gibi birçok merkez halılarıyla ün kazanmıştır. Halı sanatını bilen bir milletin kilimi bilmemesi mümkün değildir. Selçuklu kilimlerinden günümüze örnek kalmamış olmakla birlikte dünyanın en eski düğümlü Türk halıları sayılan XIII. yüzyıl Selçuklu halılarındaki karakteristik geometrik motifler, bugün dahi Anadolu'nun çeşitli yerlerinde dokunan kilimleri süslemektedir. Bu da yüzyıllar boyunca devam eden bir geleneğe işaret eder. Nitekim Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Mes̱nevî'de değersizlik örneği olarak sık sık "köhne (eski) kilim gibi" benzetmesini yapmaktadır (meselâ II, beyit 1581, 2815). Mevcut en eski Türk dokuma yaygılarından biri Washington Textile Museum'dadır. Holbein halı grubu desenindeki kûfî bordürlü sumak türü bu yaygı parçası XV veya XVI. yüzyıllara tarihlenmektedir.

XVI-XVIII. yüzyıllara tarihlenen bazı kilimler üslûpları bakımından saray kilimleri adıyla anılır. Halkın dokuduğu kilimlerde genellikle geometrik stilize motifler yer aldığı halde bunlarda bitki motifleri tercih edilmiştir ve bu sebeple XVI. yüzyıl saray halılarına yakınlık gösterirler. Desen modeli olmadan dokunmaları imkânsız görülen bu kilimlerde atkılara yer yer hafif, yer yer güçlü bastırılarak eğri hatlar elde edilmiş, bazı yerlerde ise tek kenetleme ile fardalar (aş. bk.) kapatılmıştır. Zor bir teknik uygulanan bu kilimlerin en azından bir kısmının saray atölyelerinde dokunduğu tahmin edilmektedir. Bu türün en eski örneklerinden biri Beyşehir Eşrefoğlu Camii'nde bulunmuş olup Konya Mevlânâ Müzesi'nde muhafaza edilmektedir (Envanter nr. 857). XVI. yüzyıl sonu ile XVII. yüzyıl başlarına tarihlenen kilim (Yetkin, TTK Belleten, XXXV/138 [1971], s. 218-219; farklı tarihleme için bk. Anatolian Kilims, I, nr. 1) 2,05 × 1,28 m. ebadındadır ve baklava şeması veren koyu mavi şeritlerin meydana getirdiği ovallerin içine samanî beyaz zemin üzerine açık mavi renkte iri palmet motifleriyle süslenmiştir.

Genel olarak geometrik stilize motiflerin uygulandığı Anadolu kilimlerinin müzelerde bulunan en eski örnekleri XVIII. yüzyıla aittir. Anadolu kilimleri

Türkmen, Yörük, Kürt kilimi gibi genel; Eşme (Manisa), Kayabaşı (Silifke), Emirdağ, Dazkırı (Afyon), Pınarbaşı, Bünyan, Avşar (Kayseri), Şarkışla (Sivas) kilimi gibi dokundukları yerlere ve Dirişan (Malatya), Kirkitli (Gaziantep), Şavak (Çemişkezek), Beritan (Van) kilimi gibi dokuyan aşiretlere göre değişik adlar alırlar; ayrıca sandıklı, kuşlu, börekli gibi adını motiflerinden alanlar da vardır. Dokunuş tarzındaki bazı farklılıklara göre kilimlerin çeşitli tipleri bulunmaktadır. Bunlardan önlü arkalı çift sıra dikey çözgü ipliklerinin bir ön, bir arkadan geçen atkı ipleriyle örüldüğü kilimler en yaygın olanlardır. "Fardalı kilim" denilenlerin desen bulunan yerlerinde renkli bir atkı çözgülerin bir altından, bir üstünden geçerek bir başka renkteki desenin sınırına kadar gider ve buradan geri döner. Böylece ayrı renklerdeki atkılar, çözgüler arasında kendi desen alanlarında gidip gelerek birer motif meydana getirir. Desenler dokuyucunun arzusuna göre bölüm bölüm dokunabilir. Belirli desen alanlarında gidip gelen atkılar, diğer desenin sınırında kendi bölgelerindeki en son çift çözgü grubuna dolanarak geri döndüklerinden iki ayrı renkteki atkının karşılaştığı dikey çizgilerde birer farda (ilik, yarık) meydana gelir. Bu iliklerin açık bırakılması veya çeşitli yollarla kapatılması ile farklı kilim türleri ortaya çıkar.

Açık iliklerin uzunluğu 1 santimetreyi geçmez; çünkü daha uzun ilikler hem dokumayı dayanıksız hale getirir hem de kilime yırtık görüntüsü verir. Desenler bu teknik şartlara uydurulduğundan çoğunlukla geometrik ve daha çok enine, çapraz ve kesik çizgilerden meydana gelmekte, dikey çizgiler ise basamaklara bölünmektedir. Bu tür kilimlere hemen hemen her bölgede rastlanır. Anadolu'nun birçok yöresinde "çıbık" (çubuk) denilen ince dar şeritlerin süslediği, aynı adla anılan kilimler dokunur. Bazı yörelerde siyah ve bordo zeminli bu kilimler çadır gibi kanatlar halinde dokunup birbirine eklenir; eklenen parçalarda çubukların uyumu önemlidir. Bunlar daha çok battaniye, yatak örtüsü vb. olarak kullanılır. Aynı tarzda küçük ebatta tek kişilik seccadeler de yapılmaktadır. Yakın zamanlara kadar her genç kızın çeyizinde bunlardan mutlaka birkaç tane bulunduğu, ayrıca bunların düğün davetlerinde kıymetli bir davetiye kabul edildiği bilinmektedir.

Cicim denilen kilim benzeri dokumalarda çözgü ve atkı iplerinden başka renkli desen iplikleri bulunur. Dokuma yapılırken atkı atıldıktan sonra desenin durumuna göre birkaç çözgü diğerlerinden ayrılarak arka yüzden

getirilen renkli iplik bu çözgü grubunun üzerinden atlatılıp tekrar arkaya geçirilir ve araya bir sıra atkı atılmasından sonra aynı işlem tekrarlanarak motifler oluşturulur. Cicimde deseni teşkil eden ve çözgüleri âdeta saran renkli iplerin uçları sık sık kesilip serbest bırakıldığı için arkadan sarkar; bu bakımdan dokumanın iki yüzü aynı görüntüde değildir. Cicimler desenlerinin uygulanışı bakımından bez ayağı, sarma motifli ve çözgü yüzlü denilen üç ayrı teknikte dokunur. Bir tür kilim kabul edilen zililer görünüş olarak cicime benzer; ancak dokunmalarında farklı bir teknik uygulanır. Atkı dışındaki renkli motif ipleri çözgülerin arasından yatay yönde ilerletilerek çözgü iplerinin belli sayıda tutulup belli sayıda bırakılmasıyla dokunur. Meselâ desene göre çözgü ipleri üç tutulup üç bırakılır veya üç tutulup bir bırakılabilir. Zilinin teknik açıdan düz, çapraz, seyrek, damalı, konturlu gibi türleri vardır. Yine kilim grubundan sayılan sumak da çözgü ipleri üzerine renkli desen iplerinin çeşitli şekillerde sarılmasıyla elde edilen bir yaygı çeşididir. Desenler sarılarak yapıldığı ve aynı desen üzerinden tekrar ikinci bir renkli ip geçirildiği için kat kat işlenmiş gibi bir görünüm verir. Sumağın atkılı düz, atkısız düz, atkılı balıksırtı, atkısız balıksırtı ve ters dokuma türleri bulunmaktadır.

Anadolu kilimlerinde hayat ağacı, börek, çam, hamaylı, kuş, canavar izi, kurt ağzı, çengel, parmak, koç boynuzu, yıldız, sandık, muska, bukağı, nazarlık, haç, Türkmen gülü, göz, eli belinde, pıtrak, çarkıfelek, ejderha, tarak, saç bağı, küpe, ibrik, yaprak, çiçek, kandil, el, sinek, yaba, pençe, üzüm salkımı, başak, su yolu gibi adlarla tanınan çok zengin bir motif çeşidi vardır. Bazan daha zengin bir görüntü elde etmek için kuşaklar halinde veya dokuma aralarında kilim, cicim ve zili desen tekniklerinin birlikte uygulandığı görülür; bazan da aynı amaçla aralara boncuk, saç teli, renkli ip veya yün parçaları yerleştirilir.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, III, 928; Clauson, Dictionary, s. 692, 707; Doerfer, TMEN, IV, 4-7, nr. 1718; Derleme Sözlüğü, Ankara 1975, VIII, 2951, 3056; Ebû Hayyân el-Endelüsî, Kitâbü'l-İdrâk (nşr. ve trc. Ahmet

Caferoğlu), İstanbul 1931, s. 84; Ahmed Vefik Paşa, Lehçe-i Osmânî, İstanbul 1293, II, 1015; Belkıs Acar, Kilim ve Düz Dokuma Yaygılar, İstanbul 1975, s. 15-40; a.mlf., Kilim-Cicim-Zili-Sumak, İstanbul 1983, s. 14; Yusuf Durul, Anadolu Kilimlerinden Örnekler, İstanbul 1985, I, 6-9; II, 1-50; Neriman Görgünay Kırzıoğlu, Eşme Kilimleri, Ankara 1994, s. 8-17; Anatolian Kilims (haz. Şahika Ünal), Ankara 1995, I, nr. 1; II, nr. 101, 102; Bekir Deniz, Ayvacık (Çanakkale) Yöresi Düz Dokuma Yaygıları (Kilim-Cicim-Zili), Ankara 1998, s. 8-19, 70-71, 148-149; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 2000, III, 161-175; L. Rásonyi, "Türklerde Halıcılık Terimleri ve Halıcılığın Menşei" (trc. Öksel Göçmen), TK, IX/103 (1971), s. 622-623; Şerare Yetkin, "Türk Kilim Sanatında Yeni Bir Grup Saray Kilimleri", TTK Belleten, XXXV/138 (1971), s. 218-219; a.mlf., "Divriği Ulu Cami'inde Bulunan Osmanlı Saray Sanatı Uslûbundaki Kilimler", a.e., XLII/165 (1978), s. 53-63; a.mlf., "Osmanlı Saray Sanatı Uslûbundaki Kilimlerden İki Yeni Örnek", VD, XIII (1981), s. 375-386; Nebi Bozkurt, "Halı", DİA, XV, 251-252, 253-254.

Nebi Bozkurt

KİLİS

Akdeniz bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu, bir kesimi Güneydoğu Anadolu, bir kesimi Akdeniz bölgesinde bulunan il.

Türkiye-Suriye sınırına çok yakın bir noktada, şehirle aynı adı taşıyan bir ovanın kuzeybatı köşesinde Kefiz dağı eteğinde, deniz seviyesinden 650 m. yükseklikte yer alır. Şehrin çevresinde çok sayıda höyüğün bulunması yörenin çok eski bir yerleşim alanı olduğunu gösterir. İlkçağ'larda Hitit hâkimiyeti altında bulunuyordu. Asur Kralı I. Tiglatpileser zamanında milâttan önce 1100 yılında Asur Krallığı'nın hâkimiyetine girdi. Bu kral dönemine ait Asur çiviyazısıyla yazılmış bir belgede geçen Kilizi adlı yerleşmenin günümüzdeki Kilis olabileceği belirtilirse de buranın, kuruluşundan günümüze kadar aynı mevkide varlığını sürdürmüş olabileceğine ihtimal verilmemekte, Kilis'in yer değiştirmiş bir şehir olması daha akla yakın görünmektedir. Martin Hartman, eski Kilis'in bugünkü Kilis'in yerinde değil bunun güneybatısında yer alan Tarzimehan mevkiinde bulunabileceğini öne sürer (İA, VI, 806). Buna karşılık Richard Kiepert haritasının Halep paftasında Kilis'in 3 km. kadar güneydoğusunda "İlizi bahçesi" (İllizi Baghtshesi) adlı mevki eski şehrin yeri olarak işaretlenmiştir. Şehrin 5 km. kadar güneydoğusunda Oylum köyündeki Oylumhöyük'te yapılan kazılar, burada milâttan önce III. binyıldan başlayıp İslâm dönemini de içine alacak şekilde sürekli bir yerleşmenin varlığını ortaya koyarak Asur şehri Kilizi'nin yeri konusunda üçüncü bir alternatifi gündeme getirmiştir (Özgen, s. 4).

Kilis ve çevresi Asur döneminden sonra Persler'in, ardından Büyük İskender'in mirasçıları olan Selefkiler'in hâkimiyetinde

kaldı. Selefki hâkimiyetine Romalılar'ın son vermesi üzerine (m.ö. 64) yörede Roma egemenliği başlamış oldu. Roma İmparatorluğu döneminde şehrin adı Ciliza sive Urmagiganti şeklinde geçmektedir. Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılmasından (395) sonra bu topraklar Doğu Roma'nın payına düştü. Bizans'ın idarî birimlerinden olan Suriye "tema"sı Kilis ve çevresini de içine alıyordu.

Bizans döneminde yöreye İslâm akınları başladı. Bölge, Halife Ömer zamanında Ebû Ubeyde b. Cerrâh tarafından İslâm topraklarına katıldı (15/636). Kilis Avâsım denilen, Bizans'a karşı teşkil edilen sınır hattı içinde yer aldı. Araplar şehrin adını Killiz olarak telaffuz ediyorlardı. Sınır bölgesinde bulunuşu sebebiyle sık sık el değiştirdiği gibi yerinde de değişmeler oldu. 375 Saferinde (Temmuz 985) Bardas Phokas Kilis'i alıp Bizans topraklarına kattı (Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, s. 203). Bundan on beş yıl önce de Kilis'i ilgilendiren bir sınır tashihi yapılmıştı.

Ortaçağ kaynaklarında Kilis'in adı pek geçmez. Yâkūt Muʿcemü'l-büldân'da Kilis'i Azaz'a bağlı bir köy olarak gösterir. Kuş uçuşu mesafe olarak Azaz'ın 14 km. yakınında bulunan Kilis'in tarihi Azaz'ın tarihiyle özdeşleşmiş sayılarak Azaz'ı ele geçirenlerin bu şehrin çok yakınında bulunan Kilis'e de hâkim oldukları kabul edilir. Aynı şekilde XI. yüzyılın sonlarında yöre Haçlılar'ın istilâsına uğrayıp Urfa Haçlı Kontluğu topraklarına katıldığından Kilis bu kontluğun sınırları içinde kaldı. Haçlılar'a karşı savaşlarıyla tanınan Artukoğulları'ndan Belek Gazi 1124 yılında Azaz ve çevresini, bu arada Kilis'i de Franklar'ın elinden alarak yeniden İslâm topraklarına kattı. Daha sonra Eyyûbî ve Memlük idaresi altına giren Kilis'in adına Timur'un Anadolu'yu istilâ ettiği yıllara kadar rastlanmaz.

Azaz'ın Timur istilâsı sırasında tahribata uğraması üzerine halkın yakındaki Kilis'e gidip yerleşmesiyle şehir canlanmaya ve adı kaynaklarda yeniden geçmeye başladı. Eserini 1453 yılında tamamlayan Halîl b. Şâhin ez-Zâhirî, Kilis'ten söz ederek buranın bir köy durumunda olduğunu belirtir (Zübdetü Keşfi'l-memâlik, s. 50). Yavuz Sultan Selim döneminde Osmanlılar tarafından fethedildiği zaman da henüz Azaz'a bağlı bir köy durumundaydı. 1519'da yapılan tahrire göre burası bir kasaba özelliği gösteren altı mahalleli (Kana, Kıbeliye, Çukurfasl, Hacıgökçe / Meşhedler, Kızılca, Sübbad), 314 hâne, yetmiş dört bekârdan meydana gelen yaklaşık 1500 civarında nüfusa sahip bir yerleşme yeriydi (Konyalı, s. 158-159). Bu defterde şehrin adı "Killiz" imlâsıyla geçer. Kilis'in belirgin gelişmesi, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Canbolat ailesinin buraya yerleştirilmesi ve Kilis'in bu aileye yurtluk-ocaklık olarak verilmesiyle daha da hızlandı. Ailenin reisi Canbolat Bey, Kilis'te imar faaliyetine

girişerek burada bir cami (günümüzde Canbolat / Tekke Camii), bir tekke, iki kervansaray, üç hamam, bir bezzâzistan ve iki pazar yeri yaptırdı. Bu eserler günümüzdeki Kilis şehrinin çekirdeğini oluşturur. Canbolat Bey'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu Canbolatoğlu Hüseyin Paşa zamanında da şehir gelişmesini ve büyümesini sürdürdü.

XVI. yüzyılın sonlarına doğru 1590 tarihli defterdeki bilgilere göre Halep'e bağlı, kendisiyle aynı adı taşıyan sancağın merkezi durumunda bulunan Kilis'te beş mahallede (Kıbeliye, Kana, Meşata / Çalcıyan, Kızılca, Sübbad) 576 hâne mevcuttu. Bu son tarihte ilk sayımda görülmeyen kırk dokuz hıristiyanın kaydedildiği dikkati çekmektedir. Mahalle sayısında değişme olmamakla birlikte nüfusta 1519'a göre iki kattan fazla artış meydana gelmiş ve toplam nüfus 3500'e ulaşmıştır (a.g.e., s. 143-144). 1590 tarihli defterin başında yer alan bir kayıtta Kilis'in daha önce köy olarak geçtiği, bir yerde cuma kılındığı, ancak daha sonra buradaki imar hareketleriyle altı yerde cuma kılınır bir yer haline gelip bir kasaba özelliği kazandığı ve bu sebeple yeni tahrirde burasının "kasaba" şeklinde yazıldığı belirtilirse de aslında Kilis 1519 yılında köy değil kasaba olduğunu gösteren "nefs" tabiriyle kaydedilmişti.

Kilis'in XVII. yüzyıldaki durumuna temas eden Ayn Ali Efendi, burayı Halep eyaletine bağlı livâlardan birinin merkezi olarak zikreder. Kâtib Çelebi de aynı bilgiyi tekrarlar ve vâlide sultanlara has olarak verildiğini ekler. Evliya Çelebi ise şehrin yüksek duvarlarla çevrili olduğunu, bunun Celâlî isyanlarının korkusundan kaynaklandığını, harap durumdaki kalesinin önünde hendek bulunmadığını belirtir. Surlarda "tedribe" adı verilen sekiz kapı vardır, bunlardan dördü kıbleye bakan tarafta (Büyük tedribe, Küçük tedribe, Ayn tedribesi ve Yûsuf Çelebi tedribesi), dördü doğuya bakan tarafta (Nevverd Hüseyinzade tedribesi, Akharan tedribesi, Alçak tedribe ve Çulha tedribesi) bulunuyordu. Bu sekiz kapılı sur içinde beş mahalle, 4660 ev ve otuz camiden söz eden Evliya Çelebi, surun kapıları arasında bazı evlerin dirsek şeklinde ileriye doğru yapıldığını söylemektedir ki bu ileriye doğru çıkıntı yapan evler birer kule fonksiyonu icra ederek savunma açısından kaleyi ve şehri güçlendiriyordu. Evliya Çelebi'nin beş olarak verdiği mahalle sayısı III. Murad devrindeki mahalle sayısını aynen yansıtmakta, bu da yaklaşık yarım asırlık bir dönem içerisinde Kilis'te mahalle sayısında artış olmadığını göstermektedir. Kilis,

XVII. yüzyıl ortalarından XIX. yüzyılın başlarına kadar zaman zaman mütegallibelerin ve mahallî derebeylerin hükmü altına girmiş, 1151 (1738), 1222 (1807), 1236 (1821) yıllarında sonuncusu daha şiddetli olmak üzere depremlerle sarsılmış, 1831'de Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa tarafından işgal edilmiştir. Sekiz yıl kadar süren bu işgal sırasında halktan toplanan ağır vergilerle şehrin batı tarafında büyük bir kışla yapılmıştır. Mısır kuvvetlerinin çekilmesinden sonra kışla harap olmuştur.

XIX. yüzyılın sonlarında Kilis, Halep vilâyetinin merkez sancağına bağlı bir kazanın merkeziydi ve 15.000'i Türk olmak üzere 20.000 nüfusa sahipti (Cuinet, II, 186). Vital Cuinet'e göre aynı yıllarda şehirde kırk yedi cami (Kāmûsü'l-a'lâm'da otuz yedi cami; V, 3880), on iki mescid, dört tekke, yirmi dört medrese

(Kāmûsü'l-a'lâm'da sekiz medrese) ve üç kilise, beş hamam, 740 dükkân (Kāmûsü'l-a'lâm'da 1454 dükkân), yedi han, on bir fırın, çeşitli kumaşlar üreten 120 atölye, on beş kahvehane, bir eczahane ve 4100 ev bulunuyordu. Çevresinin en önemli ürünlerinden olan zeytin ve hububatı işleyen iki sabunhane, zeytinyağı mengeneleri ve un fabrikaları da vardı. Bütün bunlar XIX. yüzyılın bitimine doğru Kilis'in önemli bir kültür, ticaret ve sanayi merkezi durumuna gelmiş olduğunu gösterir. Bu gelişmede Kilis'in, Kuzey Suriye ile Anadolu'nun kuzeydoğu ve güneydoğu kesimleriyle bağlantıyı sağlayan önemli yol üzerinde bulunması rol oynamıştır. XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın ilk yıllarına ait Halep vilâyeti salnâmelerinde Kilis hakkında verilen bilgilerde de ev sayısının hemen hemen Evliya Çelebi ve Cuinet'in verdiği sayılara yakın olduğu dikkati çekmektedir. Ev sayısında belirgin bir artış olmamakla birlikte XIX. yüzyılın sonunda Kilis'te mahalle sayısının otuz ikiye yükseldiği görülmektedir (Kesici, Doğu Coğrafya Dergisi, sy. 1 [1995], s. 250). Bu durumda mahalle sayısındaki artış şehrin mekân üzerindeki büyümesiyle değil mahallelerin bölünüp sayılarının çoğalmasıyla izah edilebilir.

Kilis, Mondros Mütarekesi'nin ardından 6 Aralık 1918 tarihinde İngilizler tarafından işgal edidi. Bir yıldan fazla bir süre devam eden bu işgalden sonra İngilizler burayı 29 Ekim 1919'da Fransız kuvvetlerine terkettiler. 20 Ekim 1921 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetiyle Fransa

arasında imzalanan Ankara itilâfnâmesinin ilgili hükümlerine göre Kilis geri alındı. 7 Aralık 1921'den itibaren Fransızlar Kilis'i tahliye etmeye başladılar. Nihayet 23 Aralık 1921'de Kilis'in kurtuluşu gerçeklemiş oldu. Yalnız söz konusu itilâfnâmenin 8. maddesinin çizdiği Türkiye-Suriye sınırı Kilisliler'i memnun etmedi. Zira bu sınır, 8. maddedeki "Kilis şehrini Türkiye'ye bırakmak üzere" ifadesini esas alarak şehrin hemen güneyde bittiği yerden geçiyordu. O günkü Kilis günümüzdeki Mercidabık Bulvarı'nın olduğu yerde bitiyordu. Yani 1921'deki sınır bugünkü Mercidabık Bulvarı'nı izliyor, şehrin hemen bitişiğinde Suriye toprakları başlıyordu. Şehrin ticaretinin ve tarıma dayalı sanayiinin hayat kaynağı olan geniş tarım toprakları bu arada Kilis'e ait olmuşsa da şehre ürün gönderen çok sayıda köy sınır dışında kalmış, Kilis şehri coğrafî hinterlandını yitirmişti. Bu da şehrin ekonomik hayatını önemli ölçüde sarstı. 30 Mayıs 1926 tarihinde imzalanan Türkiye-Fransa (Suriye) Dostluk ve İyi Komşuluk Sözleşmesi'nin ekli protokollerinden 1 sayılı protokolle Kilis şehrinin güneyindeki sınırı sadece 4-5 km. kadar daha güneye çekerek 1921'e göre Türkiye yararına çok az değişiklik meydana getirilmiş oldu (Soysal, I, 283). Bu arada Kilis şehrinin hayat kaynağı olan üzüm bağlarıyla zeytinliklerinden bir kısmı ve birkaç Türk köyü de Türkiye sınırları içinde kaldı.

Cumhuriyet'in başlarında Kilis, Gaziantep iline bağlı bir kaza merkeziydi. O dönemdeki Kilis şehrinin sınırlarını kuzeyde günümüzdeki Cumhuriyet caddesi, güneyde Mercidabık Bulvarı, doğuda Şehitsakıp sokağı, batıda Nemika caddesi oluşturuyor ve bu sınırlar içindeki şehir mekân üzerinde de daireye yakın bir elips biçimini koruyordu. Çapı 1250 m. kadar olan bu daremsi biçimdeki şehir yaklaşık 1,5 km^2'ye yakın bir alanı kaplıyor ve 1927 yılında 22.513 nüfus barındırıyordu. Bu tarihî doku içinde oldukça sıkışık bir yapı, dar ve çıkmaz sokakların çokluğu dikkat çeker.

Kilis'in nüfusu 1950 yılına gelinceye kadar yavaş bir artış gösterdi. 1950'de nüfusu 27.550 olarak tesbit edildi, mahalle sayısı da XIX. yüzyılın sonundaki otuz iki sayısını koruyordu. 1950'li yıllardan sonra sınır ticaretinin önem kazanması ve 1960'tan sonra bu tür ticaretin daha da hızlanması şehre yeni bir ekonomik canlılık getirdi. Bu durum kırdan şehre göçü de kamçılayarak nüfusun daha hızlı artmasını sağladı. 1955'te 30.000'e (29.964), 1965'te 40.000'e (38.095) yaklaşan nüfus 1975'te

50.000’i aştı (54.055). 1980’de ise 60.000’e yaklaştı (58.335). 1980 yılından sonra sınır ticaretinin dönemin yönetimi tarafından sıkı kontrol altına alınması bu tür ticarete bağlı Kilis ekonomisini çöküntüye uğrattı, bunun sonucunda şehir halkı dışarıya göç etmeye başladı. Bunun da etkisiyle 1980-1985 arasındaki dönemde nüfus artışı çok azaldı. 1985 sayımında sadece 59.876 nüfus yazılmıştı. 1990 sayımında nüfusun beklenmeyen bir artışla 82.882’ye çıktığı görüldü. Normal görülmeyen bu artış, muhtemelen Kilis’in il merkezi olmasını sağlamak için suni olarak fazla yazım yapılmış olmasından kaynaklanmıştı. Nitekim 3 Haziran 1995 tarihli kanun hükmünde kararnâme ile Kilis aynı adla kurulan yeni bir ile merkez olmuş ve bu kararnâme 6 Haziran 1995 tarihli resmî gazetede yayımlanarak yürürlüğe girmiştir. İl merkezi olduktan sonra 1997 yılında yapılan nüfus tesbitinde 62.472 nüfus kaydedilmiş olması da bir önceki dönemde aşırı artışın normal olmadığını ortaya koyar. 2000 yılında yapılan nüfus sayımının geçici sonuçlarına göre Kilis’in 70.670 nüfusa sahip olduğu görülmüştür. Bu nüfus, günümüzde eski mahallelerin bölünmesi yoluyla sayıları yetmişi bulan mahallelere dağılmıştır. Cumhuriyet’in başında daireye yakın elips biçiminde olan şehir, tarihî çekirdek etrafındaki genişlemelerle günümüzde doğubatı doğrultusundaki uzunluğu 3800 m., kuzey-güney doğrultusunda genişliği 2500 m. olan bir dikdörtgen biçimini almıştır. Şehrin en önemli caddesi doğu-batı istikametinde uzanan Cumhuriyet caddesidir. Cadde şehri hemen hemen ortadan ikiye ayırmaktadır. Bu cadde ile onun kuzeybatıya kıvrılarak devamını oluşturan Murtaza caddesi ve bunlara açılan sokaklar üzerinde şehrin önemli ticaret alanları yer alır. Şehrin merkezî iş sahası doğuda Dolappazarı, güneyde Odunpazarı, kuzeyde Cumhuriyet caddeleri ve batıda Cumhuriyet Meydanı arasındaki alanı kapsar.

Geleneksel olarak önemli bir ziraî ticaret merkezi olan Kilis şehri, aynı zamanda ham maddesini tarımdan alan önemli bir sanayi merkezi durumundadır. Pekmez, alkol, zeytinyağı, un, bulgur ve sabun şehrin başlıca sanayi ürünleridir. 1990 yılındaki verilere göre şehirde çalışan nüfusun % 18,5 kadarı sanayi ile uğraşıyordu. Kilis tarihî ve mimari eserler bakımından zengindir. Şehrin Osmanlı

yönetimi öncesine ait önemli Memlük camileri ayakta durmaktadır. Bunlardan ikisi 865 (1461) tarihli Alacacı ile 921 (1515) tarihli Akcusun

camileridir. Her ikisi de gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet döneminde çeşitli tamirler gördüğünden orijinalliklerini koruyamamıştır. Bunlardan daha eski olan 740 (1339) tarihli Kilis Ulucamii de bir Memlük eseridir. Şehirdeki Osmanlı eserlerinin başında Kanûnî Sultan Süleyman döneminde yapılmış olan 960 (1553) tarihli Canbolat Camii gelir. Burası aslında cami, medrese ve türbeden oluşan bir külliyedir. Kilis'teki diğer önemli camiler arasında Şeyh Camii (977/1569), Şeyhler Camii (1065/1655), Hindioğlu Camii (1075/1664), Çalık Camii (1094/1683), Kadı Camii (XVII. yüzyıl, onarım 1822), Cüneyne Camii (yapıldığı tarih bilinmiyor, onarımı XIX. yüzyılda), Şirazoğlu Camii (1006/1598) sayılabilir. Camiler dışında Kilis Mevlevîhânesi (931/1525), Şeyh Abdullah Efendi Tekkesi (1858), Hoca Hamamı (952/1545), Eski Hamam (969/1562), Paşa Hamamı (975/1567), Hasan Bey Hamamı (1008/1599), Tuğlu Hamam (1199/1785), İpşir Paşa Çeşmesi (1064/1654), Kurtağa Çeşmesi (1045/1635), Fellâh Çeşmesi (1032/1623, onarımı 1787), Kavaf Çeşmesi (1844) ve çok sayıda türbe diğer önemli mimari eserlerdir.

Kilis şehrinin merkez olduğu Kilis ili güneyden Suriye ile, öteki yönlerden Gaziantep iliyle kuşatılmıştır. Merkez ilçeden başka Elbeyli, Musabeyli ve Polateli adlı üç ilçeye ayrılmıştır. 1521 km² genişliğindeki Kilis ilinin 2000 sayımının geçici sonuçlarına göre nüfusu 114.724, nüfus yoğunluğu ise yetmiş beş idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2001 yılı istatistiklerine göre il ve ilçe merkezlerinde kırk sekiz, kasabalarda iki ve köylerde 131 olmak üzere Kilis'te toplam 181 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı kırk beştir.

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, Târîḫu'l-Anṭâkî (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Trablus 1990, s. 203; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), IV, 541; Halîl b. Şâhin, Zübdetü Keşfi'l-memâlik (nşr. P. Ravaisse), Paris 1894, s. 50; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 26, 55; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 593;

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 360-361; Cuinet, II, 186, 187; Kilisli Kadri, Kilis Tarihi, İstanbul 1932; Belediyeler Yıllığı, Ankara 1949, II, 629, 630; İ. Hakkı Konyalı, Abideleri ve Kitabeleriyle Kilis Tarihi, İstanbul 1968; E. Honigmann, Bizans Devletinin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 40, 94, 103; İsmail Soysal, Türkiye'nin Siyasal Andlaşmaları, Ankara 1983, I, 48, 51, 281, 283; Utkan Kocatürk, Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Kronolojisi: 1918-1938, Ankara 1983, s. 12, 113, 301, 304; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 44, 45, 191; Engin Özgen, "Bir Höyüğün Ölümü: Oylumhöyük", Gaziantep Tarihi ve Kültürel Değerleri Sempozyumu Bildirileri, Gaziantep 1987, s. 4; Ökkeş Kesici, Kilis Yöresinin Coğrafyası, Ankara 1994; a.mlf., "Kilis'in Şehir Coğrafyası Özelliklerine Genel Bir Bakış", Doğu Coğrafya Dergisi, sy. 1, Erzurum 1995, s. 246-280; Abdülkadir Dündar, Kilis'teki Osmanlı Devri Mimarî Eserleri, Ankara 1999; Cumhuriyetin 75. Yılında Kilis (Kilis Valiliği Yayını), Ankara, ts.; İ. Kılıç Kökten, "Anadolu'da Prehistorik Yerleşme Yerlerinin Dağılışı Üzerine Bir Araştırma", DTCFD, X/3-4 (1952), s. 198, 199, 203; Ejder Kalelioğlu, "Gaziantep Yöresinde Yerleşme, Meskenler, Nüfus ve Ekonomik Faaliyetler", a.e., XXVIII/3-4 (1977), s. 47, 49, 50; Ahmet Turan Hazar, "Ulema ve Camileriyle Kilis Medreseleri", VD, XXV (1995), s. 285-289; Orhan Cezmi Tuncer, "Kilis Mevlevihanesi", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 2, Konya 1996, s. 259-281; Kāmûsü'l-a'lâm, V, 3880; Besim Darkot, "Kilis", İA, VI, 806-808; M. Canard, "Killiz", EI² (Fr.), V, 107-108.

Metin Tuncel

KİLİS MEVLEVÎHÂNESİ

Kilis’te inşa edilen ilk Osmanlı mimari eserlerinden biri.

Tekye mahallesinde Cumhuriyet Meydanı’nın (eski Mevlevîhâne Meydanı) doğusunda bulunmaktadır. Mevlevîhâneden artakalmış en eski ünite olan 932 (1525-26) tarihli semâhânemescid, eski Beysaray yerine inşa edilen hükümet konağının tam karşısında yer alır. Semâhâne halk arasında “mevlevîhâne” veya muntazam beyaz kesme taştan yapıldığı için Ak Tekke olarak da anılmaktadır. Antep-Halep ve Antep-İskenderun yolu üzerinde bulunan Kilis, Suriye ve dolayısıyla Arabistan ve Hicaz’a açılan en önemli çıkış kapılarından biri olduğundan mevlevîhâne tarih boyunca bir menzil zâviyesi olarak önemli bir fonksiyon icra etmiştir.

Cümle kapısı üzerinde yer alan, şair Râmiz tarafından yazılmış üç sütun halindeki dört satırlık sülüs Arapça kitâbesinden, dergâhın 932 (1525-26) yılında vali olduğu anlaşılan Abdülhamîd el-Murtazâ tarafından inşa edildiği anlaşılmaktadır. Evliya Çelebi mevlevîhâneden -kitâbesinden söz etmeden- “... âsitâne-i Hazreti Mevlânâ Kethüdâyeri Ali Ağa’nın hayratıdır” şeklinde bahseder. Kitâbede adı geçen Abdülhamîd el-Murtazâ ile Evliya Çelebi’nin mevlevîhânenin bânisi olarak zikrettiği Kethüdâyeri Ali Ağa’nın aynı kişi olup olmadığı bilinmemektedir.

Mustafa Sâkıb Dede ve ondan naklen Esrar Dede’nin verdiği bilgiye göre mevlevîhânenin ilk şeyhi, daha sonra Halep Mevlevîhânesi kurulunca oraya tayin edilen Kilisli Fakrî Ahmed Dede’dir (ö. 950/1543). 960’ta (1553) Kilis sancak beyi Canbolat Bey mevlevîhânenin güneybatısına cami, medrese ve türbeden oluşan bir külliye yaptırmıştır. 1072 (1661) tarihinde Ali Dede I. Abdülhalim Çelebi tarafından mevlevîhânenin postnişinliğine ve mesnevîhanlığına getirilmiştir. Mevlevîhânenin kuruluşundan XIX. yüzyıla kadar geçen dönem hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Abdülganî Dede ile oğlu Ahmed Sabûhî Dede postta oturmuş, Sabûhî Dede vazifesi müddetince mevlevîhânenin imar ve tamiriyle ilgilenmiş, eşi Ayşe Hanım da dergâhın arsasına bir ev inşa ettirmiştir. I. Dünya Savaşı sırasında Şam’a giden gönüllü Mevlevî alayına

Ahmed Sabûhî Dede otuz bir dervişle katılmıştır. Mevlevîhânenin son şeyhi Ahmed Sabûhî Dede'nin oğlu Abdülganî (Tevfik Gündüz) Dede Efendi'dir.

1967 yılında mevlevîhâne bahçesinde bulunan kırmızı mermer üzerine dokuz satır ve iki sütun halinde ta'likle yazılmış bir tamir kitâbesinden, 1293'te (1876) Kilis Mevlevîhânesi'nde vekil bulunan Sabûhî Dede'nin Halep Mevlevîhânesi postnişini Abdülganî Dede'nin emri üzerine mevlevîhâneyi semâhâne kapısından mihrabına kadar tamir ettirdiği anlaşılmaktadır.

İbrahim Hakkı Konyalı, II. Abdülhamid'in buraya yeni bir tekke kapısı yaptırdığını, kubbe eteğinde gördüğü 1308 (1890) tarihinin o sırada semâhânenin geçirdiği bir başka tamiri daha gösterdiğini ileri sürmektedir. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki 1317 (1899) tarihli vakfiyeye göre Sabûhî Dede'nin oğlu Abdülganî Efendi'yi 200 kuruş vazife ile hâfız-ı kütüblüğe tayin etmiş, vakfedilen kahvehane, dükkânlar ve menzilin tevliyetini şehrî 200 kuruşla vazife vermiştir. Mevlânâ Müzesi Arşivi'nde 1905-1913 yılları arasında çoğu Kilis Mevlevîhânesi postnişini Sabûhî Dede'den gelen sekiz belge mevcuttur. Bunlardan biri, mevlevîhânenin yıkılmış olan bazı yerlerinin tamiri için 19 Kânunusâni 1327 (1 Şubat 1912) tarihli keşif belgesidir. Bu belgeden dergâhın güneyindeki hücrelerin tonozlu olduğu, mescidin kuzey duvarının da onarılması gerektiği öğrenilmektedir. Muhtemelen bu tamir gerçekleşmemiştir. Aynı keşif belgesinden ve İbrahim Hakkı Konyalı'nın tesbitlerinden anlaşıldığına göre bugünkü semâhânenin güneyinde bir hâmûşân ve açık bir türbe, 150 kişinin namaz kılabileceği bir mescid, semâhânenin önünde de fıskıyeli havuzlu bir bahçe, onun kuzey tarafında kapıları bahçeye açılan tonozlu hücreler sıralanmakta, doğu tarafında altta dükkânlar, üstte bir sofa ile iki büyük odalı şeyh dairesi, altta dükkânlar ve kahve ocağı, üstte bir sofa ve iki büyük odası olan bir şeyh dairesi bulunmaktaydı. Cumhuriyet Meydanı açılırken derviş hücreleri, şeyh dairesi ve dükkânlar yıktırılıp semâhânenin güneyi havuzlu bir park haline getirilmiştir. Semâhâne ise İstiklâl Savaşı sırasında Atatürk tarafından toplantı yeri, 1972'ye kadar zeytinyağı deposu, bir süre kütüphane, 1994'te ise bir ara mescid olarak kullanılmıştır.

1972'de Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından onarımı gerçekleştirilen kareye yakın, merkezî kubbeli kâgir semâhânenin dört cephesi farklı olup

girişi batı cephesindedir. Bulunduğu arsanın kuzey-güney istikametinde aşağıya doğru meylinden dolayı binanın Cumhuriyet Meydanı'na bakan batı giriş cephesiyle arka sokağa bakan doğu cephesi arsaya uyarak meyilli olup cephelerin kuzey tarafı güney tarafından daha alçaktır. Batı, güney ve doğu cephelerinin üst taraflarının ortasında iki sıra dişli profilli silmelerle çevrilmiş birer yuvarlak alçı pencere yer alır. Diğer pencereler altlı-üstlü iki sıra halindedir. Giriş cephesinde cümle kapısı ile sağ ve solundaki ikişer pencere, üzerlerinde tepe pencereleriyle birlikte bina yüksekliğince devam eden göçertmeler içine alınmıştır ve cümle kapısının bulunduğu göçertme diğer dördünden daha geniştir. Cepheye hem hareket hem zarafet getiren bu üstü mukarnaslı dikdörtgen göçertmeler ve açık koyu renkli taş örgüsü Memlük mimari etkisinin belirtileridir.

Basık kemerli cümle kapısının üzerindeki kısım, ikisi kemer üzerinde olduğu için kavisli, biri onların üzerinde yatay olarak yer alan, gri taş şeritle çevrili üç panoya ayrılmıştır. Bu panonun üstünde yuvarlak bir tepe penceresi vardır. Cümle kapısının üstündeki yatay panonun ortasında 0,45 × 1,10 m. ölçüsündeki inşa kitâbesi yer almaktadır. Güney cephesi daha sade olup ortadaki yuvarlak alçı penceresinin iki yanında giriş cephesine benzeyen, 1,80 m. genişliğinde, üstü mukarnaslı, altı pencereli ve iki renk taşla örülmüş iki düşey dikdörtgen göçertme daha bulunur. Yan duvarların alt kısmında basık tahfif kemerli birer dikdörtgen pencere yer alır. Bu duvarlarda mukarnaslar hizasında balık kuyruğu şeklinde dört zarif taş çörten vardır. Doğu cephesinin düz duvarı ortasında sivri atnalı şeklinde kemerli geniş bir pencere, üstünde de yuvarlak bir alçı pencere mevcuttur. Cephenin iki yanında ise altta basık tahfif kemerli birer dikdörtgen pencere ile üstlerinde sivri kemerli uzun tepe pencereleri yer alır. Bu pencerelerle ortadaki yuvarlak tepe penceresi arasında bu sonuncuya daha yakın olmak üzere, birer çörten vardı. Buna karşılık sadece bir çörtenle muhtemelen havalandırmaya yarayan ince bir delik bulunan kuzey cephesi sağır bırakılmıştır.

10,7 × 10,7 m. ölçüsündeki kare planlı harim, "L" şeklinde eşit kollu 71 cm. kalınlıkta bağımsız dört pâyenin taşıdığı dört sivri kemer, yüksek kasnaklı 6,10 m. çapında merkezî bir kubbe kemerlerin arasında kalan düz tavanlar ve dört köşede tuğladan örülmüş küçük birer kubbeyle örtülüdür. Yine Memlük etkisiyle ayakların oldukça alçak bir yerinden başlayan, baldaken

gibi birbirine bağlanmış sivri kemerler, içbükey dilimli üçgen pandantiflerle kasnaklı ana kubbeye geçişi sağlar. Kurşun kaplı kasnaklı ana kubbenin yüksek görünümü yanında nisbetsiz ölçüde alçak kalan dört küçük köşe kubbeyle birlikte beş kubbe üzerine Mevlevî dal sikkeli alemler konulmuştur. Son onarımda köşe kubbeleri daha yüksek yapılmıştır. 1 m. kalınlığındaki beden duvarlarında 47 cm. derinlik ve yaklaşık 90 cm. genişliğinde "ağzı açık" denilen kitap dolabı (zâviyenin kütüphanesi) vardır. Kuzey duvarının batı köşesinde mutrip mahfiline ve sonra dama çıkan bir taş merdiven bulunmaktadır. Asma mutrip mahfili kıbleye karşı olup kuzey duvarıyla önündeki iki

ayak arasındaki aynalı tonozla örtülü dikdörtgen bölümün altına yerleştirilmiş ve duvardan çıkan eliböğründelere taşıtılmıştır. Bugün ise mahfil kemer iç yüzleri hizasına kadar taşırılmış ve ahşap dikmelere oturtulmuştur. Semâhânenin içi duvarlarda yirmi dört, kubbe kasnağında on iki, toplam otuz altı pencere ile aydınlatılarak ferah bir mekân elde edilmiştir. Cümle kapısının ekseninde bulunan sivri kemerli büyük doğu penceresi şekil ve büyüklük bakımından diğer pencerelerden farklıdır.

Semâhânenin güney duvarının sağ ve solundaki ikişer pencere ortasında oldukça sade dikdörtgen bir mihrap yer alır. Mihrap nişi sütunçesiz, yüzeysel, sivri atnalı bir kemer şeklinde olup alt kısmı girintisi dokuz kenarlıdır. Kavsaranın tepesinde ufak istiridye kabuğuna benzeyen bir taç motifi, sonra dört sıra iri mukarnas dizisi ve onların bitiminde kıvrımlı çiçek ve yapraklı dallardan oluşan nebatî hafifçe kabartmalı bir friz vardır. Kavsaranın püskülsüz, yükseldikçe daralan üçgen planlı dört sıra mukarnası üst sıra dışında birbirine eşit olup kasnak eteğindekilerle kemer üzengilerindekilerden farklıdır. Mihrap mukarnasları Osmanlı'dan ziyade Memlük mukarnaslarına benzer. Mihrabın köşeliklerine önü iki sıra iri örgülü, yanları geometrik geçmeli motifli, dişli ve örgü motifli bordürle çevrilmiş birer taş konsol yerleştirilmiştir. Mihrabın taş yüzeylerinin tamamı renklendirilmiş olup kavsara mukarnasları, kenar silmeleri ve konsolları mavi tonlardadır. Ancak bugün bunların bir kısmı silinmiş ve bozulmuştur. Kemer etrafı ile silmeler arası ise, sarı zemin üzerine siyah kontur ve beyaz çizgili rûmî ve madalyon düğümlü Memlük tarzı geometrik ağ arasında kırmızı ve mavi çiçekli, yeşil dal ve yapraklı canlı nebat motifiyle süslenmiştir. Kemerin üstünde, sülüsle yazılmış âyet ve hadislerin

ortasına Mevlevî sikkesi resmedilmiş olup tahminen çıkartılabilen sikke üzerindeki “Yâ Hazreti Mevlânâ” dışında büyük ölçüde silinmiş olduğu için bugün okunamayan sülüs yazılar bulunmaktadır. İbrahim Hakkı Konyalı ana kubbe göbeğinde bir “lafz-ı celâl”in tekrarlandığını ve etek çevresinde güzel bir hatla yazılmış 1308 (1890) tarihli otuz sekiz mısralık bir kitâbe bulunduğunu söyler. Ancak günümüzde bunlardan hiçbiri yerinde değildir.

Semâhâne, 1876’da Sabûhî Dede’nin yaptırdığı onarımda kapısından mihrabına kadar tamir edilmiştir. Konyalı’nın kubbe eteğinde gördüğü 1308 (1890) tarihinden kubbenin bu tarihte bir onarım geçirdiği tahmin edilebilir. Ancak tamir keşifleri elde bulunmadığı için semâhânenin orijinal mimarisinin bu onarımlarda ne derece değiştirildiği tam olarak bilinmemektedir. Halep Mevlevîhânesi semâhânesinin plan şeması ve cephelerinin Kilis Mevlevîhânesi semâhânesininkine benzemesi her iki işte de aynı ustaların çalışmış olabileceğini düşündürmektedir. Aynı durum XIX. yüzyılda da tekrarlanmış olabilir. Zira Halep Mevlevîhânesi’nin tamir ve ihyâsında büyük rol oynayan şeyh Abdülganî Dede’nin daha önce postnişinliğinde bulunduğu Kilis Mevlevîhânesi’nin onarımını kendisinden sonra şeyh olan oğlu Sabûhî Dede’ye yaptırmış olması iki semâhâne arasındaki mimari benzerliklerde rol oynamış olmalıdır.

Yavuz Sultan Selim’in Kilis’i Osmanlı sınırlarına katmasından dokuzon yıl sonra yapılan mevlevîhânenin semâhânesi, Kilis’teki Osmanlı devri eserlerine ait ilk değerli örneklerin arasında yer almaktadır. Semâhânenin simetrik planı, çok temiz taş işçiliği, sade, âhenkli ve dengeli mukarnaslı cephe tezyinatıyla mevlevîhâneler arasında daha önce benzeri olmayan zarif bir mimariye sahiptir. İnşa edildiği tarih dolayısıyla mimarisinde bir Memlük-Osmanlı üslûp karışımı görülmektedir.

Kilis Mevlevîhânesi semâhânesinin gösterdiği en önemli mimari özellik, cami mimarisinde görülen plan şemasının bir semâhâne planında kullanılmış olmasıdır. Kare planlı semâhânenin dört kalın yığma ayak üzerine oturtulmuş merkezî kubbesiyle dikdörtgen tonozlu simetrik yan sahanların köşelerine yerleştirilmiş dört küçük kubbe, XVI. yüzyılda aynı bölgede biraz farklı ve geliştirilmiş bir form uygulamasıyla (tonozlar yerine yarım kubbeler) Elbistan Ulucamii ile Diyarbekir Fâtih Paşa Camii’nde canlandırılıp Mimar Sinan tarafından İstanbul Şehzade Camii’nde kemale

eriştirilmiştir. XVII. yüzyılda devam ettirilen bu şema günümüzdeki cami mimarisinde de hâlâ yaşatılmaktadır. İlginç olan, İslâm öncesi Türk dinî mimarisinden (gök tapınaklardan) kaynaklanan Türk-İslâm mimarisinin ilk yapılarından biri olan Hezâre Dikkaruni Camii'nde (XI. yüzyıl ortaları) uygulanan cami tipinin 500 yıllık kopukluktan sonra Güneydoğu Anadolu bölgesinde Kilis Mevlevîhânesi semâhânesinde yaşatılmış olmasıdır. Söz konusu plan şeması, Horasan bölgesindeki ilk tarikat yapılarında (ev-hankahlarda) uygulanan ve XV. yüzyıla kadar yaşatılan kapalı avlulu / dört eyvanlı şemadan da türemiş olabilir. Kilis Mevlevîhânesi semâhânesi, cami ve tekke mimarisi arasında kökleri İslâmöncesi Türk mimarisine kadar inen bir ruh birliğini yaşatan önemli bir eser olarak değerlendirilmelidir. Hemen sonra inşa edilen Halep (936/1530 civarı) ve 113 yıl sonra Antep mevlevîhâneleri (bk. GAZİANTEP MEVLEVÎHÂNESİ) semâhânelerinin plan şemasının Kilis Mevlevîhânesi semâhânesinden örnek alınarak yapılmış olması bu semâhânenin önem ve etkisini göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 21/29 (607), s. 5-307; nr. 2103, s. 272; BA, Hurûfat Defterleri, nr. 552, s. 256; nr. 1104, s. 79; nr. 1105, s. 24; nr. 1119, s. 312; BA, Ali Emîrî-İbrahim, nr. 41, s. 537, 542; TK, TD, nr. 171, s. 536; VGMA, Halep Muhasebe Defteri, nr. 512, s. 626-627; nr. 747, s. 178-181; nr. 1759, s. 253; VGMA, Gaziantep-Kilis Mevlevîhânesi, nr. 27.04.01/4; Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi, nr. 51/7, nr. 90; Abdülhamid Albümü, İÜ Ktp., nr. 90762/42; Evliyâ Çelebi, Seyahatnâme, IX, 362-363; Sâkıb Dede, Sefîne, II, 178-181; Kilisli Kadri, Kilis Tarihi, İstanbul 1933, s. 23, 60; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953, s. 121, 399; İbrahim Hakkı Konyalı, Kilis Tarihi, İstanbul 1968, s. 533-554; Abdülkadir Dündar, Kilis'teki Osmanlı Devri Mimarî Eserleri, Ankara 1999, s. 318-325; Sezai Küçük, XIX. Asırda Mevlevîlik ve Mevlevîler (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 259-261; Ara Altun, "Dört Yarım Kubbeli Cami Plan Şemasının Kaynakları Hakkındaki Görüşler Üzerine", TKA, XXIV/1 (1986), s. 1-5; Orhan Cezmi Tuncer,

“Kilis Mevlevihanesi”, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, II, Konya 1996, s. 259-281.

Barihüda Tanrıkorur

KİLİSE

Hıristiyanlık inancını benimseyenlerin oluşturduğu topluluk, mezhep; hıristiyan mâbedi.

İnananların teşkil ettiği, Îsâ Mesîh tarafından havâri Petrus'un otoritesi altında kurulan, havârilerin önderliğinde oluşturulan, Kutsal Ruh tarafından teyit edilen, görünmeyen lideri Mesîh ile birleşmiş, üyelerini kurtarıcının doktrinini tasdikte, onun kanununu uygulamakta, sakramentlerini kullanmakta birleştiren görünür bir topluluğu ifade eden kilise kelimesi (DB, II/2, s. 1601) "birini dışarıya çağırmak, toplantıya davet etmek, toplamak" anlamındaki Grekçe ekkaleo fiilinden türetilen ve "topluluk" mânasına gelen ekklesia tabirinden gelmektedir. Modern Batı dillerinde kilise karşılığında eglise (Fr.), church (İng.) kelimeleri kullanılmaktadır. Arapça karşılığı ise kenîsedir. Bazı dilciler (Lisânü'l-ʿArab, "kns" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "kns" md.) bu kelimenin "topluluk" anlamındaki Batı Ârâmîce kenîştâdan (Doğu Ârâmîce'de kenûştâ), bazıları ise (Hafâcî, Bustânî) Grekçe ekklesiadan geldiğini kabul etmektedir (EI2 [Fr.], IV, 569). Kelime Arapça'ya muhtemelen Grekçe ibarenin Süryânîceleşmiş şeklinden girmiştir. Türkçe'deki kilise kelimesi Arapça kenîsenin değişmiş şeklidir. Kelime klasik Grekçe'de, seküler anlamda kamu işlerini görüşmek üzere çağrılan vatandaşların oluşturduğu topluluğu ifade etmekte iken zamanla her tür topluluk için kullanılmaya başlanmıştır.

Ekklesia, Eski Ahid'in Grekçe tercümesi olan Septuagint'ta İbrânîce'deki kahalın karşılığı olarak kullanılmaktadır ki bu kelime bazan herhangi bir topluluğu (Mezmur, 26/5), bazan da semavî mukaddesler meclisini (Mezmur, 89/7) ifade etmekle birlikte genelde Tanrı'nın halkının, İsrâiloğulları'nın oluşturduğu inananlar topluluğunu (Sayılar, 19/20; 20/4; Tesniye, 23/1-3; Mezmurlar, 82/1; Nehemya, 13/1) göstermektedir. İbrânîce'de "topluluk" mânasına gelen kahalın yanında az sayıdaki topluluğu ifade eden edah, Rabbinik literatürde yer alan Ârâmîce keniştâdan gelen keneset kelimeleriyle Eski Ahid'in Grekçe tercümesinde mevcut sunagoge kelimeleri de bulunmaktadır. Gerek ekklesia gerek sunagoge Helenistik Yahudilik'te İsrail halkını gösteren eş anlamlı

kelimeler olmakla birlikte birincisi ideal topluluğu, ikincisi mevcut topluluğu ifade etmektedir.

Ekklesia kelimesinin kökünde "seçilmişlik ve üstünlük" anlamı vardır. Grekler için ekklesia, sadece vatandaş statüsündekilerden oluştuğu için seçilmişlik ve üstünlük ifade etmektedir. Kitâb-ı Mukaddes'te ise seçilmişlik tabii ve sivil çerçeveden dinî düzene geçmektedir; buna göre İsrâil ilâhî çağrı ile diğer milletlerden seçilip ayrılmıştır. Öte yandan kelime dinî bir mahiyet arzetmektedir. İdeal kabul edilen, esas olarak dinî olduğu için İsrâil ekklesiası Tanrı ve O'na ibadetle ilgili işlerle meşgul olur. Kelime bazan din dışı toplantılar için kullanılsa da artık Tanrı'ya kulluk edenleri ifade etmektedir. Kelimede ayrıca evrensellik fikri de söz konusudur. Ekklesia, dindarlar topluluğu ve özel cemaatlerden hareketle Tanrı'nın halkının tamamını kuşatan bir mâna kazanmıştır. Nihayet ekklesia kavramında "otorite" anlamı da vardır. Grek ekklesiası devlet işlerine karar vermektedir. Hıristiyan ekklesiasını kuran Îsâ Mesîh de havârilerini çeşitli yetkilerle donatmıştır.

Yeni Ahid'de ekklesia kelimesi 114 yerde geçmektedir ve birkaçı hariç ister evrensel kilise ister özel kiliseler isterse inananların toplantıları şeklinde olsun hep hıristiyanî anlamda kullanılmıştır. Yeni Ahid'de ekklesianın kullanılışı tamamen teolojik kavramlar çerçevesindedir ve büyük oranda Îsâ nezdinde yapılan Yeni Ahid bağlamında kurtulmuş olan cemaati (yeni inananlar topluluğu) ima eder (Matta, 16/18; Korintoslular'a Birinci Mektup, 12/28; Koloseliler'e Mektup, 1/18, 24; Timoteos'a Birinci Mektup, 3/15). Kilise kelimesi, inananlar topluluğunun tamamını ifade ettiği gibi bazan tekil ve çoğul şekliyle mahallî cemaatler için de kullanılmıştır.

İnciller'de sıkça geçen sinagog kelimesi ise Yâkub'un Mektubu (2/2) dışında hep yahudi cemaatlerine tahsis edilmiştir. Matta İncili'ne göre (16/18) Hz. Îsâ da Grekçe ekklesianın Ârâmîce karşılığı olan "edta, kenişta" veya "kahala" kelimelerinden birini kullanmıştır, ancak hangisini kullandığı tam olarak bilinmemektedir. İncil'den anlaşıldığı şekliyle Îsâ kiliseyi tek ve evrensel olarak takdim etmekte, göklerin melekûtu ile aynîleştirmektedir (Matta, 16/19).

Pavlus'un mektuplarında ekklesia "inananlar topluluğu" (hıristiyanî

topluluk), “belli bir bölgenin hıristiyan halkı” (mahallî kiliseler), “bütün Mesîh’e inananların oluşturduğu cemiyet” (evrensel kilise) anlamlarında kullanılmakta, hakikatin direği ve esası, Allah’ın evi olarak takdim edilmektedir (Timoteos’a Birinci Mektup, 3/15). Pavlus kilise ile Mesîh arasındaki sıkı ilişkiyi çeşitli şekillerde vurgulamaktadır. Ona göre kilise Mesîh üzerine bina edilmiş, Mesîh’in köşe taşı olduğu Allah’ın mâbedidir (Korintoslular’a Birinci Mektup, 3/9-17; 6/19; Efesoslular’a Mektup, 2/20-22). Kilise Mesîh’in mistik bedenidir (Efesoslular’a Mektup, 1/23; 5/23; Koloseliler’e İkinci Mektup, 1/18, 24). Kilise, Mesîh tarafından sevilen ve kendisine tâbi kılınan kadına benzetilmektedir (Efesoslular’a Mektup, 5/23-32).

Hıristiyan teolojisine göre Îsâ Mesîh tebliğ faaliyeti esnasında Allah’ın melekûtu (göklerin melekûtu) üzerinde ısrarla durmuş, kendisine inananlar arasından seçtiği havârilerine bu melekûtun sırlarını bildirmiş, onları çeşitli yetkilerle donatarak görevler vermiş ve zamanın sonuna kadar kendileriyle birlikte olacağını belirtmiştir. Havârilerin başı olan Petrus’a göklerin melekûtunun anahtarlarını vermiş, aynı yetkiyle havârileri de donatmıştır (Matta, 16/18-19).

Hıristiyan inancına göre kilisenin doğuşu Îsâ Mesîh’in dirilişiyle gerçekleşmiştir. Mesîh’in dirilişiyle birlikte yeni bir insanlık ve yeni bir yaratılış söz konusu olmuştur. Kilise babalarının ifadesine göre nasıl uyuyan Âdem’in kaburga kemiğinden birinci Havvâ yaratılmışsa ölüm uykusundaki Mesîh’in kaburga kemiğinden de ikinci Havvâ (kilise) doğmuştur. Kilisenin resmî doğum günü olan Pentekost’la birlikte yayılma da başlamıştır.

Kur’an’da yer almayan kenîse kelimesi, İslâm öncesi Arap edebiyatında ve fethedilen ülke halklarıyla yapılan antlaşmalarda geçmekte, hadislerde hıristiyanların yanında yahudilerin mâbedi anlamında da kullanılmaktadır (Müsned, I, 416; II, 222; IV, 74; V, 320, 441, 442; VI, 25, 51; Buhârî, “Ṣalât”, 48, 54; “Cenâʾiz”, 71; “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 37; Müslim, “Mesâcid”, 16, 18; Nesâî, “Mesâcid”, 13). Kur’an’da yer alan aynı anlamdaki bîa (çoğulu biyaʿ) (el-Hac 22/40) Farsça’dan gelmiş olabileceği nakledilmekle birlikte (Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikī, s. 81) kelime Süryânîce’dir. Muhtemelen Süryânî kiliseleri Pers topraklarında bu isimle

anıldığı için Farsça'dan geldiği yorumu yapılmıştır. Bîa Süryânîce'de "yumurta" mânasına gelmekte, mecazi olarak mâbedlerin kubbeleri için kullanılmaktadır. Müfessir ve dilcilerden bazıları kelimeyi hıristiyanların,

yahudilerin, hatta kâfirlerin mâbedi olarak açıklamaktadır (Tâcü'l-ʿarûs, "byʿa" md.; Mustafavî, I, 346; el-Muvaṭṭaʾ, "Selâm", 6; Ebû Dâvûd, "İmâre", 30; Jeffery, s. 86-87).

Kilise kelimesinin hıristiyan geleneği içerisinde teorik bağlamda birbiriyle ilişkili, pratikte ise birbirinden ayrı dört mânası vardır. Bunlardan birincisi bütün bir hıristiyan imanını ve bizzat doktrinin kendisini ifade etmektedir. Böylece hıristiyan kilisesi denildiğinde ibadetten teolojiye kadar bütün Hıristiyanlık imanını tanımlayan geniş bir anlam kastedilmiş olur. Kelime ikinci olarak "mezhep" anlamına gelmektedir. Bu durumda Katolik kilisesi, Ortodoks kilisesi ve Protestan kilisesi denildiğinde mezhep farklılıkları anlaşılır. Kilisenin daha özelleşmiş ve hıristiyan teolojisinde işlenmiş üçüncü kullanımı cemaat kavramı ile ilişkilidir. Hıristiyanlık başından beri şeriat kavramından ziyade ritüel kavramına yönelmiştir. Bundan dolayı ritüelin yerine getirildiği mekân olarak kilise kavramı Hıristiyanlık'ta diğer dinlerin çoğundan daha önemli olmuş ve bu konuda teolojik çalışmalara kaynaklık etmiştir. Cemaat kavramı ilk hıristiyanların Yahudilik'ten devraldığı dört temel anlam üzerine oturur. a) Cemaat (kilise) rabbin halkını (seçilmiş topluluk) temsil eder (Hoşea, 1/10; 2/23; Romalılar'a Mektup, 9/23; Levililer, 26/12; Korintoslular'a İkinci Mektup, 6/16; Yeremya, 31/33; İbrânîler'e Mektup, 4/9; 8/10; Petrus'un Birinci Mektubu, 2/10; Vahiy, 18/4; 21/3). Cemaat Yahve'nin ahdine muhatap olan son halktır. b) Yahve nasıl Eski Ahid halkına (kiliseye) çobanlık yapmışsa (Mezmurlar, 80/1; İşaya, 40/11; Yeremya, 13/17; 23/1) Îsâ da seçilmiş Yeni Ahid halkına (kiliseye) çobanlık yapmıştır (Matta, 26/31-33; Luka, 12/32; Yuhanna, 10/11-16; Resullerin İşleri, 20/28; İbrânîler'e Mektup, 13/20; Petrus'un Birinci Mektubu, 5/2). Kilise rabbin özel olarak koruyup gözettiği, çobanlık yaptığı bir topluluktur. c) Kilise Tanrı'nın evidir. Bu evin temel taşını da Mesîh teşkil eder (Timoteos'a Birinci Mektup, 3/15; İbrânîler'e Mektup, 3/6; Petrus'un Birinci Mektubu, 2/6; 4/17; Yâkub'un evi ve İsrâil'in evi mukayesesi için bk. İşaya, 2/2-6; 5/7). d) Yahve ve İsrâil'in damat ve gelin birlikteliği gibi (Yeremya, 2/2, 32; Hoşea, 2/19-20; İşaya, 49/18; 61/10) kilise de damat Îsâ'nın gelinidir (Korintoslular'a İkinci Mektup, 11/2).

Kiliseye giren gelinle birlikte olmuş olur.

Cemaat konusunda Hıristiyanlığın Yahudilik'ten aldığı, Pavlus tarafından yeni bir anlam çerçevesinde yorumlanan bu dört anlam kilise kavramı üzerine geliştirilen sonraki fikirlerin temelini oluşturur. Gerek Pavlus gerekse sonraki kilise babalarının cemaat konusunda yaptığı bu vurgu, şüphesiz hıristiyanların Yahudilik'ten aldığı etnik olmayan seçilmiş halk kavramına verdiği aşırı önemden gelir. Çünkü Pavlus, Yahudiliğin evrenselleşmesinin ancak bu yolla mümkün olabileceğini düşünüyor olmalıydı. Cemaat teolojisi, Hıristiyanlığı sadece imana dayalı birliktelik olarak yorumlayan Protestan kilisesince daha ayrıntılı biçimde işlenmiştir. Protestanlık için "yalnızca iman" ancak cemaat şuurundan geçen bir şey olarak algılanmıştır.

Kilise kelimesinin daha çok bilinen ve kullanılan anlamı hıristiyan ibadetinin yapıldığı yerle ilgilidir. İmparator Konstantinos'un IV. yüzyılda Hıristiyanlığa tanıdığı özgürlük ortamından önce mimari birim olarak herhangi bir kilisenin varlığına dair delil yoktur. Hıristiyanlar I. yüzyılın sonuna kadar sinagoglarda ibadet ediyorlardı. Bu tarihlerde yahudilerin onları sinagoga sokmama kararından itibaren ilk hıristiyanların evlerde toplanmış oldukları düşünülmektedir. IV. yüzyıldan itibaren oluşan serbest ortamdan sonra hıristiyanların toplu ibadet için özel mimari birimler inşa ettiği bilinmektedir.

İlk hıristiyan kiliseleri, Roma mahkeme binaları olan bazilikalardan esinlenilerek inşa edilen ince uzun yapılardı. Bazilika tipli kiliseler günümüze kadar devam ettiyse de kilise içerisinde yapılan ayrıntılı törenler yeni kilise mimari tiplerinin doğmasına sebebiyet verdi. Din adamlarının tören yapmasını sağlayacak yeni alanlar hem iç hem dış görünüm itibariyle kilise biçimlerini çoğalttı. Muhtemelen bu ihtiyaca âbidevî eser yapma kaygısı da eklenmiştir. Böylece haç ve kare planlı kilise mimari tipleri doğdu. Kilisenin iç kısmına yönelik düzenlemelere göre dış görünüm düzenlemeleri daha çeşitli olmuştur. Dönemin revaçta olan sanat akımları kilisenin dış yapısını alabildiğince çeşitlendirmiştir.

Bazilikalar örnek alınarak yapılan ilk kiliselerin yanında diğer bir kilise türü de yatay ekseni bulunmayan merkezî planlı yapılardı. Bu tür kiliselerde

çoğunlukla sekizgen ya da onaltıgen gibi çokgen planlı bir iç mekâna sekiz ayak yerleştiriliyor, yapıyı örten kubbenin oturduğu bu ayaklarla dış duvarlar arasında çepeçevre bir koridor ortaya çıkıyordu.

Merkezî planlı (kare, çokgen ya da daire) ve tek kubbeli Roma yapılarından türeyen bir kilise planı da daha çok Ortodoksluğun hâkim olduğu bölgelerde rastlanan Yunan haçı biçimindeki şema olup bunun farklı uygulamaları vardır. Diğer taraftan bazilikada tavan örtüsü olan ahşap çatının yerine taş ya da tuğladan yapılan kubbe geçince kubbeli bazilika türü ortaya çıkmıştır. Doğu hıristiyanlarına ait kiliseler ise dikdörtgen şeklindedir ve daima doğuya yöneliktir. Batı'da Ortaçağ'da bazilikaya orta nefi dikine kesen bir çapraz nef eklenmiş, böylece plan, kolları eşit uzunlukta olmayan Latin haçı biçimini almıştır. Avrupa'nın bütün romanesk ve gotik kiliselerinde genelde bu plana uyulmuştur.

Hıristiyan tapınma biçimleri karmaşık hale geldikçe kilise planları da değişmiş, barok döneminde kilise iç mekânları, buna bağlı olarak da plan şemaları yeni değişikliklere uğramıştır. Bazilika ve Latin haçı planları XX. yüzyılın ortalarına kadar Batı Avrupa ve Amerika'daki kilise tasarımlarının temelini oluşturmuştur.

Günümüzde ise hem geleneksel planların çeşitli türleri hem de bütünüyle yeni biçimler denenmektedir.

Bir kilisede ibadete yönelik üç ana birim vardır: Kilisenin ana bölümüne geçmeden önce bu kısma girişi sağlayan narteks (giriş sahnı, son cemaat yeri), esas ibadetin yapıldığı ana mekân naos (nave, navos, nef = sahn) ve daima ibadet edenlerin yöneldiği doğuya bakan en kutsal bölüm apsis. Sunağın bulunduğu yer veya kutsallar kutsalı da denilen apsis kilisenin en kutsal bölgesidir, buraya yalnızca din adamları girebilir. Sahnların bitiminde yer alan apsis yarım daire biçimindedir ve bir yarım kubbe ile örtülmüştür. Apsiste rahiplerin sırası, piskoposun kürsüsü ve kutsal kitap okunan kürsü, ortada ise sunak bulunur. Sunağın solunda diaconion, sağında vaftiz küvetinin yer aldığı vaftiz yeri vardır. Apsisin bulunduğu kısım bir bölme ile asıl ibadet alanından ayrılmıştır ve diğer mekânlardan daha yüksektir. Buranın altında mahzen mezar yer almaktadır.

Apsisle ibadetin yapıldığı alan Keldânî ve Süryânîler'de iki kapılı bir duvar, Bizanslılar ve Kıptîler'de ise üç kapılı mermer veya ağaç bir parmaklıkla ayrılmıştır. Ortodoks kiliselerinde Katolikler'den farklı olarak apsisle bu alanı ayıran yerde yaklaşık IX. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlayan ve çoğunlukla ahşaptan olan ikonastasis bulunmakta, üzerinde de önemli şahsiyetlere ait ikonlar yer almaktadır (EI2 [Fr.], IV, 569; ayrıca bk. HIRİSTİYANLIK). Esas ibadetin yapıldığı ana mekân üç veya beş sahndan meydana gelmektedir. Orta sahnlar çapraz yahut yan sahnlarla çok zaman haç biçiminde kesişir.

Protestanlık'ta mimari birim olarak kilise fazla önemli değildir ve cemaatin bulunduğu her yer kilisedir. Bununla birlikte Protestanlık dışındaki bütün hıristiyan mezheplerinde bina olarak kilise inancın önemli bir payını oluşturur. Katolik ve Ortodoks teolojisi kilise binasını bizzat Îsâ'nın bedeni olarak görmüştür. Bundan dolayı kilisede ibadet pazar günü, yani yeniden bedenlenme gününde icra edilir. Kilisede ibadet damat ve gelinin birlikte oluşunu sembolize eder.

Kilisenin mahiyetiyle ilgili tartışmalar I. İznik Konsili'nde (325) belirlenen dört özellik üzerinde yoğunlaşmaktadır ki bunlar kilisenin tek, kutsal, katolik (evrensel) ve apostolik (havârilere dayanan) olduğudur. İnciller'e göre bir tek kilise söz konusudur; Îsâ Mesîh, "Ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım" diyerek (Matta, 16/18) tek bir kiliseden bahsetmektedir. Kilisenin tekliği savunulmakla birlikte daha ilk dönemlerden itibaren kilise içindeki bölünmeler ortaya çıkmıştır; bu ise kilisenin birliği ya da tekliği ilkesiyle bağdaşmayan bir görünüm arzetmektedir. Kilisenin apostolik oluşu temel niteliklerden biridir. Îsâ Mesîh kiliseyi havâriler üzerine tesis etmiş ve onları özel niteliklerle donatmıştır. Kilisenin apostolik oluşu gerek kurum gerek hiyerarşi olarak havârilerle, dolayısıyla Hz. Îsâ'nın yeryüzündeki hayatıyla tarihî bir süreklilik içinde olduğunu göstermektedir. Çok sayıda mezhebe bölünen hıristiyan dünyasında her kilise kendini otantik saymaktadır. Katolik, Ortodoks, Protestan, Süryânî, Ermeni vb. kiliselerin her biri kendi inancının ve uygulamasının doğru olduğunu iddia etmekte, kendi tarih ve köklerini havârilere kadar geri götürerek meşruiyetini ispata çalışmaktadır. Kilisenin bir diğer vasfı evrensel oluşudur. Yahudilik belli bir ırka dayanırken onların arasından doğan Hıristiyanlık, özellikle Pavlus vasıtasıyla yahudiler dışındaki insanlara da hitap ederek mesajı evrensel

boyuta taşımış, dolayısıyla inananların oluşturduğu kilise bütün insanlığı kuşatır hale gelmiştir. Başlangıçta evrensel kiliseyi yerel cemaatlerden ayırt etmek için kullanılan katolik terimi sonradan Roma kilisesiyle özdeşleşmiştir.

Kilisenin diğer bir özelliği dinî inanç konusunda yanılmaz oluşudur. Katolik yoruma göre Mesîh'in görevini yeryüzünde sürdüren kilise ondan bu ilâhî görevi hakkıyla yerine getirecek vasıtaları da almıştır. Îsâ Mesîh dünyanın sonuna kadar onlarla beraber olduğunu söylemiştir (Matta, 28/20), dolayısıyla onları ve onların temsilcisi olan kiliseyi hatadan korumaktadır. Böylece kilise ilâhî otoriteyi temsil etmektedir ve daha ilk dönemlerden itibaren kendini gösteren hiyerarşik bir yapısı vardır.

Kilise üyeliği vaftiz âyiniyle gerçekleşmektedir. Kilisenin, bağlı bulunduğu cemaate bakılmaksızın tek bir cemaat oluşturan vaftizli bütün hıristiyanları içine aldığı öne sürülmektedir. Vaftiz yoluyla Îsâ Mesîh'te birbirine bağlanan inananlar birliği "kutlular topluluğu" (communio sanctorum) diye adlandırılmıştır.

Ortaçağ'da yaygınlaşan bir yoruma göre Mesîh'in bedeni olan kilisenin muhtelif safhaları vardır. Bunlar cennete ulaşmış hıristiyanların oluşturduğu muzaffer kilise, yeryüzünde yaşayanların oluşturduğu faal kilise ve henüz kusurlarından bütünüyle arınamadığı için a'râfta bulunan hıristiyanların oluşturduğu ıstırap kilisesidir. Semavî kilise (muzaffer kilise) diğer ikisi için Tanrı katında şefaat etmektedir.

Saint Augustine gerçek kilisenin yalnızca Tanrı'nın bildiği görünmez bir varlık olduğunu söyler. Bütün hıristiyanlar başında Îsâ'nın bulunduğu tabiat üstü bir topluluğun, Îsâ'nın mistik bedeninin üyesidir. Kendi kusurları dışındaki sebeplerle görünür kilisenin uzağında kalan insanlar da kilisenin görünmez birer üyesi olabilir. Reform döneminde bu kurama başvuran Martin Luther, üyeleri Hıristiyanlığın çeşitli kollarına dağılmış bulunmakla birlikte gerçek kilisenin yeryüzünde bilinen bütün kurumlardan bağımsız olduğunu öne sürerek kilise içindeki bölünmeleri savunmaya çalışmıştır. II. Vatikan Konsili, Îsâ'nın esrarlı bedeni kavramının yorumunu genişleterek bütün insanların en azından ilke düzeyinde kilise

üyesi olduğunu, zira Îsâ'nın bütün insanlığın kurtuluşu için yeryüzüne geldiğini vurgulamıştır. Diğer taraftan Îsâ'nın tek kilisesini savunanlar ekümenik hareket içinde kilisenin birliğini yeniden kurmaya çalışmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "kns" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "kns", "byʿa" md.leri; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, I, 346; Kāmus Tercümesi, II, 1005-1006; el-Muvaṭṭaʾ, "Selâm", 6; Müsned, I, 416; II, 222; IV, 74; V, 320, 441, 442; VI, 25, 51; Buhârî, "Ṣalât", 48, 54, "Cenâʾiz", 71, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 37; Müslim, "Mesâcid", 16, 18; Ebû Dâvûd, "İmâre", 30; Nesâî, "Mesâcid", 13; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikī, el-Muʿarreb (nşr. Ahmed M. Şâkir), Tahran 1966, s. 81; A. Vacant, "Eglise", DB, II/2, s. 1599-1601; A. Medebielle, "Eglise", DBS, II, 487-691; P. S. Salaville, An Introduction to the Study of Eastern Liturgies, London 1938, s. 101-103; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda 1938, s. 86-87; P. Ternant, "Eglise", Vocabulaire de théologie biblique, Paris 1962, s. 254-264; E. Benz, The Eastern Ortodox Church, New York 1963, s. 8-10; G. Troupeau, "Kanīsa", EI² (Fr.), IV, 569-570; M-J. le Guillou, "Eglise", Catholicisme, III, 1408-1430; P. S. Minear, "Church", IDB, I, 607-617; P. H. Menoud, "Church", a.e., I, 617-626; V. Warnach, "Church", Encyclopedia of Biblical Theologs (ed. J. B. Bauer), London 1970, I, 101-105; Encyclopedia of Early Christianity (ed. E. Ferguson v.dğr.), London 1990, s. 208, 209, 210.

Mehmet Aydın

İSLÂM TARİHİ.

Hıristiyan mâbedleri Arapça kaynaklarda kenîse, bîa (çoğulu biya'), deyr, umr, kalâye ve savmaa (çoğulu savâmi') gibi kelimelerle ifade edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen savâmi' ve biyaın (el-Hac 22/40) müfessirler tarafından farklı biçimlerde yorumlanmış olmakla birlikte genelde "manastır, kilise" anlamlarını taşıdıkları kabul edilmektedir. Hz. Ebû Bekir ve Ömer dönemi anlaşmalarında görülen kenîse kelimesi herhangi bir

ayırım yapmaksızın hıristiyan mâbedlerinin tamamını karşılamakta ve ilk dönem rivayetlerinde ayrıca deyr (manastır) kelimesine rastlanmamaktaydı. Hıristiyan kültürünün İslâm toplumunda daha iyi tanındığı zamanlarda yerleşim merkezlerindeki mâbedlerin bîa ve kenîse, kırsal alandakilerin deyr olarak adlandırılması belirginlik kazanmıştır. Bunlardan kilise karşılığında daha fazla kullanılan kenîse aynı zamanda “havra” ve “tapınak” mânalarına da gelmekte ve aslının Ârâmîce kenîştâ (toplantı yeri), Grekçe ekklesia (toplantı, meclis) veya Farsça künist / keneşt (ateşkede) olduğu ileri sürülmektedir (Lane, VII, 2634; İA, VI, 575-576; EI² [İng.], IV, 545-546).

İslâmiyet’in ilk yıllarında müslümanların hâkimiyeti altına giren Ehl-i kitap normal şartlarda kendi inançlarını yaşama imkânı buluyor, herhangi bir baskı ile karşılaşmıyordu; bu höşgörünün en açık örneği de mâbedlerinin faaliyetlerini sürdürmesiydi. Hz. Peygamber, kendileriyle barış yaptığı hıristiyanlara mâbedlerinin yıkılmayacağını garanti etmişti (İbnü’l-Kelbî, s. 10, 12, 16-17; Buhârî, “Meġāzî”, 64, “Daʿavât”, 18). Onun vefatından kısa bir süre sonra başlayan fetih hareketleri sırasında şehirlerin büyük bir kısmı barış yoluyla ele geçirildi ve kiliselerin yıkılmayacağına dair söz verildi. Bu konuyla ilgili ilk yazılı antlaşma Hâlid b. Velîd’in Ânât şehrinin idarecisiyle yaptığı cizye akdidir. Hz. Ebû Bekir zamanında Suriye’de fetihler yürütülürken Şurahbil b. Hasene’nin barış yoluyla girdiği Taberiye şehri sakinlerine kiliselerine dokunulmayacağı garantisi verilmişti. Hz. Ömer döneminde Dımaşk barış yoluyla ele geçirildiğinde ise burada bulunan Bizans kilisesine mensup hıristiyanlar şehri terkettiklerinden diğer hıristiyanlar tarafından kullanılmayan kiliselerine el konulmuştu. Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Baʻlebek ve Kınnesrîn şehirlerini barış yoluyla ele geçirdiği zaman şehrin içindeki kiliselerle dışındaki manastırlar teminat altına alındı. Ancak Humus’ta diğer anlaşmalardan farklı olarak Yuhannâ Kilisesi’nin dörtte biri cami yapılmak üzere ayrı tutuldu (Belâzürî, s. 178-179). Kudüs, Lüd ve Medâin dahil diğer fetihlerin hiçbirinde kiliselere dokunulmadı; fetihlerin devam ettiği Hz. Osman zamanında da aynı yol izlendi.

Hz. Ömer döneminin sonuna kadar İslâm topraklarında yeni kilise veya manastırın yapıldığına dair bir kayda rastlanmamakta, ancak İslâm kaynaklarında zikredilmemekle birlikte hıristiyan kaynaklarından Hz.

Osman devrinde bazı manastırların yapıldığı öğrenilmektedir. Halife Muâviye döneminde inşa edilen mâbedlerin kaydına ise hem hıristiyan hem İslâm kaynaklarında rastlanır. Bunlardan biri, Ya‘kūbî patriği Enmânû tarafından İskenderiye'de yaptırılan Mârkıs (Markos-Macarius) Kilisesi'dir. Mesleme b. Mahled de Fustat'ta bir manastır inşa edilmesine izin vermişti. Fustat'ta ezan vakti çan çalınmaması şeklindeki bir emrin tarih kaynaklarında Mesleme'ye nisbet edilmesi de bu durumu doğrulamaktadır. Theophanes, Mezopotamya'da 59 (679) yılında meydana gelen depremin ardından çatısı ve bazı kısımları zarar gören Urfa Kilisesi'nin hıristiyanlardan gelen yoğun istek üzerine Halife Muâviye'nin izniyle onarıldığını söyler. Muâviye, devlet mülkiyetindeki bir kiliseyi haksız tasarrufla bazı aristokratlara vermiş, Dımaşk'taki Aziz Yohannes Kilisesi'ni de Emeviyye Camii'ne ilâve etmek istemiş, ancak hıristiyanların yoğun tepkisi sebebiyle bundan vazgeçmişti. Daha sonra bu tasarıyı Velîd b. Abdülmelik gerçekleştirmiştir. Ömer b. Abdülazîz halife olunca hıristiyanlar kendisine Velîd'in yaptığı haksızlığı anlatmışlar, o da binaların eski haline getirilmesini

emretmişti. Fakat bu defa müslümanlar tepki göstermiş, sonuçta hıristiyanlar isteklerinden vazgeçmişlerdi (İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 683 vd.). Ömer b. Abdülazîz, İslâm beldelerinde antlaşma gereği yapılan kiliseler dışında kalanların yıkılması için emir vermiş, ayrıca âmillerine antlaşmaya dahil olan mâbedlere dokunmamaları hususunda mektuplar yazmıştır (Belâzürî, s. 169). Yezîd b. Abdülmelik'in Mısır hıristiyanlarına karşı yürüttüğü sert politika sırasında kiliselerin bir kısmı yıkıldıysa da Hişâm b. Abdülmelik'in valisi Velîd b. Rifâa, 117 (735) yılında Kahire'nin biraz dışındaki Hamrâ'da (Ebû Mînâ) Aziz Yohannes Kilisesi'nin yapımına müsaade etmiştir. Emevîler'in Mekke ve Irak valilerinden Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin hıristiyan bir anneden doğması ve hıristiyanlar arasında yakın dostlarının bulunması sebebiyle onun döneminde birçok kilise yapılmıştır.

Endülüs'te ilk fetihlerden itibaren özellikle barış yoluyla ele geçirilen şehirlerle yapılan antlaşmalarda yerli halkın inanç ve ibadet özgürlüğü garanti altına alınmış, kiliselerin yıkılmayacağı ve her türlü tahripten korunacağı ifade edilmiştir. Bu antlaşmalardan tam metni günümüze ulaşan ve 95 (713) yılında Abdülazîz b. Mûsâ ile Tüdmîr Kontu Teodomiro

arasında imzalanan cizye antlaşmasında, yerli halkın can ve mal güvenliği garanti altına alındığı gibi dinlerini yaşama hususunda herhangi bir engelle karşılaşmayacakları ve kiliselerinin yıkılmayacağı açıkça belirtilmektedir. Kurtuba (Cordoba), Mâride (Merida), Veşka (Huesca) ve Berşelûne (Barselona) halklarıyla yapılan antlaşmalarda da cizye ödemeyi kabul ederek İslâm hâkimiyetine giren hıristiyanların dinî hayat ve hakları himaye altına alınmış, kiliselerine dokunulmayacağı taahhüt edilmiştir. Yalnız Kurtubalılar'la yapılan antlaşmada diğerlerinden farklı biçimde Saint Vicente Katedrali'nin yarısına mescid olarak kullanılmak üzere el konulmuştur.

Abbâsîler'in yönetimi ele aldıkları ilk dönemlerde bazı temel prensipleri hıristiyan halka ilân etmiş oldukları düşünülmektedir. 139 (756) yılında Antakya bölge sorumlusu Sâlim tarafından yeni kilise yapılmayacağı talimatının verildiği şeklindeki bazı bilgiler bunu doğrulamaktadır (Theophanes, s. 119). Süryânîce bir kaynağa göre Rakka şehri kurulurken Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr, Urfalılar'dan şehirdeki büyük kilisenin mermer sütunlarını istemiş, isteğinin kabul edilmemesi üzerine de şehrin surlarını yıktırarak onları cezalandırmıştı; bu arada kiliseye dokunmamış olması dikkat çekicidir. Mehdî-Billâh'ın ilk yıllarında yeni yapılan bütün kiliseler yıktırıldı. Kilise yıkımlarının bazan Bizanslılar'ın sınır boylarındaki müslüman şehirlerini yağmalamaları üzerine gerçekleştirildiği görülmektedir (Taberî, Târîḫ, VIII, 324; Ebü'l-Ferec, Târîḫu'z-zamân, s. 13). Ancak Hârûnürreşîd ve özellikle Emîn döneminde birçok yeni kilise yapıldı ve eskileri onarıldı. Mu'tasım-Billâh 221'de (836) Sâmerrâ'yı satın aldığı bir kilise ve çiftlik arazisi üzerine kurdu. İbn Ebû Usaybia, Sâmerrâ'nın güneyinde bulunan Kādisiye'deki bir kiliseden bahseder ki (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 236) bunun şehir kurulduktan sonra inşa edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Halife Mu'tasım-Billâh zamanında yeni yapıldıkları ileri sürülerek Kûba'daki Mar Curcis ve Âhûd kiliseleri tahrip edildi. Mütevekkil-Alellah, 238'de (852) patrik seçimleri sırasında Nestûrî kilisesinde çıkan olaylara öfkelenerek Sâmerrâ'daki kiliseleri yıktırdı. 341 (952) yılında Humus isyanına katılan hıristiyanlar şehirden sürülerek bazı kiliseler camiye çevrildi ve diğerleri yıktırıldı. Müntasır-Billâh zamanında şartlar tekrar normale döndü ve Enbâr'daki Mâr Karyâkus ve Mâr Yûnan kiliseleri tamir ettirildi (Fiey, s. 145, 163). Halife Mu'temid-Alellah döneminde Bağdat'ta birtakım karışıklıklar çıkınca Câselik (Atîk) Kilisesi

yıkıldıysa da olaylar durulduktan sonra onarıldı (Mârî b. Süleyman, s. 83). Bunu takip eden yıllarda çıkan çeşitli karışıklıklar sırasında müslümanlar Remle, Kaysâriye, Askalân ve Dımaşk'taki birçok kiliseyi tahrip ettiler.

X. yüzyıla girildiğinde Abbâsî Devleti, Bizans sınırındaki şehirlerini kaybetmeye ve buraları ele geçiren Bizanslılar yeni kiliseler yapmaya başladılar. İbn Havkal, 368'de (978) Urfa çevresinde 300'den fazla mâbedin olduğundan bahseder; Makdisî de buradaki kubbesi zengin mozayiklerle süslü piskoposluk kilisesini dünyanın dört harika kilisesi arasında sayar. Zaman zaman dış olaylar sebebiyle kiliseler müslüman halkın hücumuna mâruz kalıyordu. Halife Mutî'-Billâh döneminde 349 (960) ve 350 (961) yıllarında Bizanslılar Suriye'de bazı akınlar gerçekleştirdiler, buna tepki gösteren Mısır halkı da Melkîler'e ait Mîhâîl Kilisesi ile Ya'kūbîler'e ait Ebû Kayr ve Seyyide kiliselerini tahrip ettiler (Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, s. 116-117).

Fâtımîler devrinde orduda bulunan paralı Grek askerleriyle silâhhânede çalışan Franklar için Kahire'de iki mahalle kuruldu ve kısa sürede bu mahallelerle Kahire'nin pek çok yerinde kiliseler inşa edildi. Fâtımî halifelerinden Hâkim-Biemrillâh'ın Kudüs'teki Kıyâme (Kumâme) Kilisesi'nin ve Mısır'daki bütün kiliselerin yıkılmasını emrettiği, birkaç yıl sonra da onarılmalarına izin verdiği bilinmektedir. Bizanslılar'ın Urfa'yı ele geçirmesinden sonra Fâtımîler'le 1036'da bir antlaşma imzalanmış, ardından Bizanslılar'ın baskısıyla Kıyâme Kilisesi tekrar onarılmış, yıkılan diğer kiliselerin tamir edilmesi, Bizans imparatorunun Kudüs'te Ortodokslar'ın hâmisi olması ve kendilerine karışılmaması karara bağlanmıştı. 447'de (1055-56) Müstansır-Billâh'ın Kıyâme Kilisesi'yle birlikte diğer kiliselere el koymasında ve ardından aldığı bazı kararlarda Bizanslılar'la münasabetlerin etkili olduğu dikkati çeker. İbn Müyesser, el koyma gerekçesi olarak Fâtımî kadısı Ebû Abdullah el-Kuzâî'nin Bizans imparatoruna mektup gönderdiği bir sırada İstanbul'a gelen Tuğrul Bey'in elçisinin saraydan izin alarak İstanbul camisinde Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh adına hutbe okutmasını zikreder (Aḫbâru Mıṣr, s. 14).

Selçuklular döneminde hıristiyanların can ve mal güvenliği yanında din hürriyetleri de koruma altına alınmış, bazı Selçuklu sultanları bizzat hıristiyan müelliflerin ifadesine göre hâmi ve kurtarıcı olarak görülmüştür.

Bu devirde genellikle kilise ve manastırlara dokunulmamış, hıristiyanların ibadetlerine karışılmamıştır. Ancak yeni ele geçirilen bir şehrin en büyük kilisesinin camiye çevrilmesi fethin sembolü olarak algılanmış ve bir gelenek haline getirilmiştir. Nitekim 1064 yılında Ani'yi fetheden Alparslan buradaki katedrali camiye çevirmiş, fakat cami, 1124'te şehri geri alan Gürcüler tarafından tekrar kiliseye dönüştürülmüştür. Bazan da yeni kiliselerin yapımına müsaade edilmiştir. Meselâ Anadolu Selçuklu Hükümdarı Süleyman Şah 1084'te Antakya'yı ele geçirince buradaki büyük kiliseyi camiye çevirmiş, buna karşılık hıristiyan halkın müracaatı üzerine iki kilise inşasına izin vermiştir. Öte yandan bir rivayete göre Konya hıristiyanları 1247'de valiye başvurarak bir kilise inşası için izin istemişler, ancak vali çeşitli sebeplerle izin vermemiştir (Turan, II, 160). Kiliseler bazan vergiden muaf tutulmuş veya vergilerinde indirim yapılmıştır. Nitekim Sultan Melikşah, Ermeni patriğinin müracaatı üzerine

1090 yılında kilise, manastır ve rahiplere ait vergileri bağışlamıştır. II. Kılıcarslan'ın Malatya Süryânî patriği tarihçi Mikhail ile dostluk kurduğu, 1182'de Malatya'da onu huzuruna çağırıp görüştüğü, patriğin oturduğu Barsûmâ Manastırı'nı vergiden muaf tuttuğu ve bunun için hıristiyanların kiliselerinde sultana dua ettikleri patriğin bizzat kendisi tarafından kaydedilmiştir (Süryani Patrik Mihailin Vakainamesi, II, 263-264). II. Keyhusrev'in eşi Gürcü Hatun'un müslüman oluncaya kadar sarayda bir papazın görev yaptığı bir kilisesi bulunmaktaydı.

Osmanlılar, Selçuklu geleneğini sürdürerek fethettikleri şehirlerin en büyük kilisesini camiye çevirmiş, diğerlerini hıristiyan nüfusun ihtiyacını karşılamak üzere serbest bırakmışlardır. Bugüne ulaşan tarihî kiliseler, Osmanlı kroniklerinde kiliselerin yıktırıldığına dair yer alan bilgilerin doğru olmadığını ortaya koymakta, camiye çevrildiği bildirilen kilise sayısının da çok abartılı olduğu görülmektedir. Meselâ Hoca Sâdeddin Efendi, Fâtih Sultan Mehmed zamanında camiye çevrilen kiliselerin sayısını 100 olarak verirken (Tâcü't-tevârîh, II, 293) Hadîdî 300 demekte (Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 230) ve aralarındaki büyük fark bilgilerin ciddi bir esasa dayanmadığını göstermektedir. II. Bayezid devrinden itibaren boş kalan kiliseler camiye çevrilmiştir. İlk dönemlerde yeni kilise yapımına izin verilmemişti. 1516, 1530, 1541 tarihli Bosna sancağı kanunnâmelerinde sonradan ihdas edilen kiliselerin yıktırılması hükmü yer almaktadır

(Akgündüz, III, 377-378; IV, 425, 444). Bununla birlikte XVIII. yüzyıldan itibaren yeni kilise yapımına müsaade edilmiştir. 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ile Rusya'ya Beyoğlu'nda bir kilise inşa etme izni verilmiştir. 1856 Islahat Fermanı'nda kiliselerin tamirine engel olunmayacağı, ancak yeni kilise yapımı için Bâbıâli'den izin istenmesi gerektiği belirtilmiştir. 1885 yılında İstanbul'da 100'ü aşkın kilisenin varlığı bu hususta bir engel çıkarılmadığını ortaya koymaktadır (Eryılmaz, s. 40).

Tanzimat'tan sonra yayımlanan Rum, Ermeni patrikliği ve Protestan cemaati nizamnâmeleriyle kilisenin hukukî statüsü etraflıca tesbit edilmiştir. Kiliselerin tezyini ve âyinlerin icrası için gereken eş-yaya gümrük muafiyeti tanınmış (Düstûr, Birinci tertip, II, 610), 1912 tarihli Rumeli'nde Münâzaunfih Kilise ve Mektepler Hakkında Kanun ile de Osmanlı tarihinde ilk defa devlet kilise yapacak kurumlara para yardımında bulunmayı taahhüt etmiştir (a.g.e., İkinci tertip, II, 431-433).

BİBLİYOGRAFYA

Lane, Lexicon, VII, 2634; Buhârî, "Meġāzî", 64, "Daʿavât", 18; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc, Kahire 1382, s. 127, 138, 141, 146, 147, 148, 172; Theophanes, The Chronicle of the Theophanes (trc. H. Turtledove), Philadelphia 1982, s. 39, 54, 64, 119; İbnü'l-Kelbî, Putlar Kitabı: Kitâb al-Asnâm (trc. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, s. 10-12, 16-17; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 91, 266, 288; Belâzürî, Fütûḥu'l-büldân (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ' - Ömer Enîs et-Tabbâ'), Beyrut 1987, s. 86-87, 88, 154, 155, 158, 159-160, 165, 166, 168, 169-170, 171, 172, 177-179, 181, 188, 200, 202-203, 238-243, 250, 273, 279, 282, 284, 298-314, 402; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 114, 119, 123; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 417-418, 434-435, 609; IV, 101, 109; VIII, 324, 458-459; IX, 172; a.mlf., Câmiʿu'l-beyân (Bulak), X, 174, 175-176, 178; İbnü'l-Bıtrîk, et-Târîḫu'l-mecmûʿ (nşr. L. Şeyho v.dğr.), Beyrut 1909, s. 17, 55, 58; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 60; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 77-78; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 165, 188; Şâbüştî, ed-Diyârât (nşr. C. Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 236; Agabios b. Konstantin el-Menbicî, el-Münteḫab min

Târîẖi'l-Menbicî (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Trablus 1406/1986, s. 50; Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, Târîẖ (nşr. L. Şeyho v.dğr.), Louvain 1954, s. 116-117; İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî, Sirâcü'l-mülûk, İskenderiye 1872, s. 234; Zemahşerî, Esâsü'l-belâġa, Kahire 1985, II, 321; a.mlf., el-Keşşâf, Beyrut, ts., III, 16; Azimî Tarihi: Selçuklularla İlgili Bölümler: h. 430-538 (trc. ve nşr. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 14, 27; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), VII, 147; Süryani Patrik Mihailin Vakainamesi (trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1944, II, 263-264; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut 1979, II, 103, 285, 439, 465, 495-543; IV, 17, 154, 386, 394-395; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 71, 76; İbnü'l-Kıftî, İẖbârü'l-ʿulemâʾ, s. 142; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 236; İbn Müyesser, Aẖbâru Mıṣr (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1981, s. 14; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 80; V, 293-294; Ebü'l-Ferec, Târih, I, 178, 179, 214 , 216, 231, 241, 261, 266; a.mlf., Târîẖu'z-zamân (trc. İshak Ermele), Beyrut 1986, s. 11, 13, 29; İbn Manzûr, Muẖtaṣaru Târîẖi Dımaşḳ, I, 176, 187, 240; VIII, 342; IX, 97; Makrizî, el-Ḫıṭaṭ, I, 33, 124, 363, 444; II, 114, 165, 492, 493, 494, 501, 510; İbn Kayyim el-Cevziyye, Aḥkâmü ehli'ẕ-ẕimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1983, I, 213-214; II, 668-669, 683-685, 690-691; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, I, 36, 68, 213, 265; IV, 34, 177-179, 183, 218; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 78-79, 230; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279, II, 293; Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1289, II, 610; a.e., İkinci tertip, İstanbul 1330, II, 431-433; Mârî b. Süleyman, Aẖbâru Feṭâriketi kürsiyyi'l-Meşrıḳ (nşr. H. Gismondi), Roma 1899, s. 2, 66, 76-77, 79, 83, 89, 102; A. Fattal, Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam, Beyrouth 1958, s. 188; A. S. Tritton, Ehlü'ẕ-ẕimme fi'l-İslâm (trc. Hasan Habeşî), Kahire 1967, s. 40; W. H. C. Frend, "Christianity in the Middle East: Survey down to A.D. 1800", Religion in the Middle East (ed. A. J. Arberry), Cambridge 1969, I, 244-246, 249-250; Osman Turan, Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, İstanbul 1969, II, 138, 140, 146, 147, 149, 150, 151, 157, 160, 161; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 650-651; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989, s. 129-131, 136-139, 145, 150, 164, 170, 173; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiku's-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 179, 195-197, 452, 458, 467-468, 487-488, 502; L. Şeyho, en-Naṣrâniyye ve adâbühâ beyne ʿArabi'l-Câhiliyye, Beyrut 1989, s. 201; J. M. Fiey, Aḥvâlü'n-Naṣârâ fî ẖilâfeti Beni'l-ʿAbbâs (trc. Hüsnî Zeyne), Beyrut 1990, s. 145, 163; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul

1990-92, III, 377-378; IV, 425, 444; Bilal Eryılmaz, Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Teb'anın Yönetimi, İstanbul 1996, s. 40; Levent Öztürk, Asr-ı Saadetten Haçlı Seferlerine Kadar İslam Toplumunda Hıristiyanlar, İstanbul 1998, s. 102-146; M. Belin, "Fetoua Relatif a la Condition des Zimmis", JA, XVIII (1851), s. 417-516; XIX (1852), s. 97-140; George H. Forsty, "The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai: The Church and Fortress of Justinian", Dumbarton Oaks Papers, sy. 22, Washington 1968, s. 1-19; Saleh Lam'i, "Restoration of the Fatimid Mosque in the Monastery of St. Catherine in Sinai", Arts and the Islamic World, IV/3, London 1987, s. 31-34; Mehmet Özdemir, "Gayr-i Müslimlerin Dini Hayatı Açısından Müslüman Fatihlerin Endülüs'teki Uygulamaları", AÜİFD, XXXIII (1992), s. 203-238; C. van Arendonk, "Kenîse", İA, VI, 575-576; G. Troupeau, "Kanīsa", EI² (İng.), IV, 545-546.

Levent Öztürk

FIKIH.

İslâmiyet, inanç konusunda insanlara baskı yapılmasını kesin biçimde yasaklayarak din özgürlüğünü güvence altına almış (el-Bakara 2/256; Yûnus 10/99; el-Kehf 18/29) ve, "Allah insanların bir kısmını diğerleriyle savmasaydı içinde Allah'ın adı çokça zikredilen manastırlar, kiliseler, havralar ve mescidler yıkılıp giderdi" (el-Hac 22/40) meâlindeki âyetle de mâbedlerin korunması gerektiğini müslümanlara telkin etmiştir. Hicretten sonra Medine'de siyasî birliği sağlamaya yönelik olarak düzenlenen belgede yahudilere kendi dinlerini serbestçe yaşama hakkı tanınmış (md. 25), Hz. Peygamber'in Necran hıristiyanlarıyla yaptığı zimmet anlaşmasında onların mâbedlerinin Allah'ın ve Resulü'nün koruması altında olduğu açıkça belirtilmiştir (Muhammed Hamîdullah, s. 176). Bu genel ilkeyi ve Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulamaları ile kendi dönemlerindeki şartları ve milletlerarası ilişkileri göz önünde bulunduran İslâm hukukçuları, kiliselerin hukukî statüsünden kilisede kılınan namazın dinen geçerliliğine kadar amelî hayatın bu alandaki çeşitli meselelerini ele alarak bunların fıkhî hükmünü belirlemeye çalışmışlardır. Ancak fakihlerin bu konudaki farklı görüş ve

tavırlarını, dinî öğretinin teorik yorumu olmaktan çok içinde bulundukları siyasî ve milletlerarası şartların, özellikle de gayri müslimlerle ilişki biçimlerinin sevkettiği pratik mülâhazalar, hatta önlemler olarak görmek daha isabetli olur. Nitekim hilâfetin güçlü olup gayri müslimlerle barış içinde yaşandığı dönemlerde kaleme alınan eserlerdeki hoşgörülü ve kendinden emin tavrın, Moğol istilâsı veya Haçlı seferleri sonrasında ya da gayri müslimlerle mevziî gerilimlerin yaşandığı dönemlerde kısmen sertleştiği görülür.

Klasik dönem İslâm hukukçuları, kiliselerin inşası ve tamiri konusunu şehirlerin kuruluş ve elde ediliş şekline göre üçe ayırarak tesbite çalışmışlardır. 1. Hıristiyanlar tarafından kurulmuş olup barış yoluyla alınan şehirlerdeki kiliselerin muhafazası ve yenilerinin yapılması antlaşma şartlarına bağlıdır. Mevcut kiliselerin korunması genel kuraldır. Barış antlaşmasında haraç ödenmesi karşılığında arazinin ahalisine bırakılacağı kararlaştırılmışsa kilise inşa edilmesine engel olunmaz. Arazinin devlete bırakılması ve cizye ödenmesi söz konusu ise antlaşmada kilise inşa etme imkânının tanınıp tanınmadığına bakılır.

2. Savaş yoluyla ele geçirilen şehirlerdeki mevcut kiliseler yıkılmaz ve tahrip edilmez. Ancak bunların mâbed olarak bırakılıp bırakılmayacağı konusunda lehte ve aleyhte iki görüş vardır. Hanefîler'e göre devlet başkanı bu kiliseleri hıristiyan mâbedi olarak bırakabileceği gibi camiye de çevirebilir ya da mesken olarak kullanılmalarına karar verebilir. Bazı Şâfiî ve Hanbelî hukukçularına göre kiliselere dokunulmaz ve kullanım tarzı değiştirilmez. Yeni kiliselerin yapımına ise izin verilmeyeceği kanaati hâkimdir. İlk dönem uygulamalarında mevcut kiliselere dokunulmamakla birlikte yenilerinin yapılmasına izin verilmediği görülür. İbn Âbidîn, savaş yoluyla alınan şehirlerde yeni kilise yapılmasının yasaklanması için bu şehirlerde cuma namazının kılınması ve hadlerin tatbik edilmesinin gerekli olduğunu belirtir (Reddü'l-muḥtâr, IV, 203). Bundan da anlaşıldığı gibi ilk dönemlerdeki uygulamayı ve bu uygulamanın ışığında gelişen ictihadları, hıristiyan nüfusun ihtidâ ve göç sebebiyle azalması veya en azından artmaması sonucu yeni kilise yapımına ihtiyaç duyulmamasıyla açıklamak mümkündür. Nitekim Mâlikî hukukçularından İbnü'l-Kāsım ve Zeydîler, devlet başkanının maslahata uygun bulup izin vermesi halinde bu şehirlerde yeni kiliselerin açılmasının mümkün olduğunu söylerler (Yûsuf el-Kardâvî,

s. 20).

3. Kûfe, Basra ve Bağdat gibi müslümanlar tarafından kurulan şehirlerde kilise yapılmasına izin verilmeyeceği hususunda İslâm hukukçuları görüş birliği içindedir (Ebû Yûsuf, s. 161). İbn Kayyim el-Cevziyye, devlet başkanının zimmîlerle yeni kilise açılması şartını içeren bir antlaşma yapması halinde bile söz konusu şartın ve hatta antlaşmanın geçersiz olduğunu, devlet başkanının ancak cizye karşılığında zimmîlerin iskânına izin verebileceğini söyler (Aḥkâmü ehli'ẕ-ẕimme, II, 672). Fakat bazı çağdaş hukukçular, sahâbe döneminde savaşla ele geçirilen yerlerdeki kiliselerin yıktırılmadığını ve İslâm'ın gayri müslimlere tanıdığı din hürriyetinin kapsamına kendi mâbedlerini inşa etme hakkının da girdiğini belirterek fukahanın bu kabil ictihadlarının kendi dönemlerinin şartlarını yansıttığını ve gerek görüldüğünde müslüman şehirlerinde kilise ve havra yapılabileceğini belirtirler (Abdülkerîm Zeydân, s. 98-99). Nitekim geçmişte bu uygulamanın örneklerine rastlanmaktadır (Mevvâk, III, 384).

Şehir dışındaki köy vb. yerleşim bölgelerinde kilise inşa edilip edilmeyeceği konusunda farklı görüşler mevcuttur. Fakihlerin bir kısmı buna mutlak olarak cevaz verirken diğer bazıları yöre sakinlerinin çoğunun gayri müslim olması halinde izin verileceğini belirtir.

Hicaz bölgesinde gayri müslimlerin ikameti bütün mezheplere göre yasak olduğundan burada kilise vb. mâbedlerin yapılması câiz görülmemiştir. Hicaz dışındaki yerlerle ilgili olarak fıkıh literatüründe yer alan hükümlere rağmen gayri müslim tebaa ile iyi ilişkiler ve karşılıklı güven ortamının kurulması ile eski mâbedlerin tamirine ve yenilerinin yapımına izin verildiği, dâhilî bazı karışıklıklar veya gayri müslim devletlerle ilişkilerin bozulması sebebiyle güven ortamının sarsıldığı durumlarda ise müsaade edilmediği görülmektedir.

İslâm ülkesinde hıristiyanların dinî âyin ve ibadetlerini toplu olarak kiliselerinde icra edebilmeleri, kiliselerin hıristiyan dinî hayatında merkezî bir rol üstlenmesi din ve vicdan özgürlüğünün tabii bir parçası olduğundan kural olarak bir engellemeyle karşılaşmaz. Fıkıh kaynaklarında köylerde ve ahalisi müslüman olmayan yörelerde bu konuda bir sınırlama söz konusu edilmezken müslüman şehirlerinde ve müslüman nüfusun yoğun olduğu

bölgelerde hıristiyanların bazan ezan ve namaz vakitlerinde çan çalmaktan, bayramlarda haç dolaştırıp taşkınlık yapmaktan menedilmeleri gerektiği ifade edilir ve bu da kamu düzeniyle ilgili bir sınırlama olarak görülür. Ancak İslâm hukukçularının bu konudaki görüşlerinin yeknesak olmadığı, mezheplere ve dönemlere göre değişiklik gösterdiği de gözden uzak tutulmamalıdır.

Bir müslüman ülkesindeki gayri müslimlerin yeni kilise yapımı için vakıf ve vasiyette bulunmaları da tartışma konusu olmuş, fukahanın büyük çoğunluğu, müslüman mahkemesine başvurmaları halinde böyle bir işlemin yargı kararıyla onaylanmasını doğru bulmayarak bunun geçersiz sayılacağını belirtmiştir. Gayri müslimlerin bir davranışı ibadet saymalarının yeterli olduğunu ve ibadetleri konusunda onlara karışılmayacağını söyleyen Ebû Hanîfe ile Hanbelî ve Mâlikî mezheplerinden bazı âlimler ise böyle bir tasarrufun geçerli kabul edileceği görüşündedir. Buna karşılık kiliselerin günlük bakımı, tefrişi, aydınlatılması, orada konaklayan veya barınanlara harcanmak üzere yapılan vakıf veya vasiyet çoğunluk tarafından geçerli kabul edilmiştir. Çünkü bu kabul, İslâm dini açısından bâtıl bir inancın ve ibadetin onaylanması ve desteklenmesi anlamını taşımayıp gayri müslim tebaaya yardımı ve onlara din hürriyeti tanımayı ifade etmektedir. Aynı şekilde gayri müslimlere tanınan din hürriyetinin gereği olarak müslüman kocanın hıristiyan eşini içki içmek ve domuz eti yemekten menedemeyeceği gibi kiliseye gitmesine de engel olmaması istenir. Hıristiyan bir köle için de aynı durum söz konusudur.

Müslümanların kilisede namaz kılıp kılamayacağı da fıkıh kitaplarında tartışılmıştır. İslâm’ın ilk devirlerindeki bazı uygulamalar kilise ve havralarda namaz kılındığını göstermektedir. Hz. Ömer’e Necran’dan yazılan bir mektupta müslümanların namaz kılmak için kiliseden daha temiz ve güzel bir mekân bulamadıkları ifade edilmiş, o da cevabî mektubunda temizledikten sonra orada namaz kılmalarına izin vermiştir (Aynî, IV, 3). Ebû Mûsa el-Eş‘arî ve Ömer b. Abdülazîz kilisede namaz kılmış, Hasan-ı Basrî, Evzâî, Şa‘bî, Atâ b. Ebû Rebâh ve İbn Sîrîn de kilisede namaz kılmakta bir sakınca görmemiştir. Aralarında İbn Abbas ve İmam Mâlik’in de bulunduğu bir gruba göre ise içinde resim ve heykel bulunan kilise ve havralarda

namaz kılmak mekruhtur. Resim yoksa ve temizse namaz kılınabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Ṣalât”, 54; Ebû Yûsuf, Kitâbü’l-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1397, s. 148-161; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü’l-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1401/1981, s. 96-101; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Beyrut 1990, s. 259-261; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 159-161; Şîrâzî, el-Mühe̱ẕẕeb, II, 127; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 341; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Kahire, ts., I, 102; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1412/1992, II, 478; VIII, 236; X, 224; XI, 176; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, IV, 384-385; VI, 327-328; İbn Kayyim el-Cevziyye, Aḥkâmü ehli’ẕ-ẕimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1983, II, 666-713; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, IV, 3-4; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Bulak), IV, 377-379; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti’r-râciḥ mine’l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1376/1957, VII, 14-15; Mevvâk, et-Tâc ve’l-iklîl, Beyrut 1398, III, 384; IV, 137; V, 199; Hüsâm Çelebi, Risâle maʿmûle li-beyâni aḥvâli’l-kenâʾis şerʿan, Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 805, vr. 125b-129a; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, VIII, 519; a.mlf., Risâle fi’l-kenâʾisi’l-Mıṣriyye (nşr. Halîl el-Meys, Resâʾilü İbn Nüceym içinde), Beyrut 1980, s. 118-120; Ahmed b. Guneym ed-Nefrâvî, el-Fevâkihü’d-devânî, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), II, 43, 85; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, IV, 203; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, Kahire 1328, II, 465; IV, 78; Abdülkerîm Zeydân, Aḥkâmü’ẕ-ẕimmiyyîn ve’l-müsteʾmenîn, Beyrut 1402/1982, s. 96-101; Muhammed Hamîdullah, el-Ve̱sâʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 176, 457, 458, 468, 488; Yûsuf el-Kardâvî, Ġayrü’l-müslimîn fi’l-müctemaʿi’l-İslâmî, Beyrut 1992, s. 19-21; M. Âkif Aydın, “Din”, DİA, IX, 325-327; Ahmet Özel, “Gayri Müslim”, a.e., XIII, 421, 424.

Mehmet Akman

KİLİSLİ ABDULLAH SERMEST

(1819-1882)

Nakşibendî şeyhi, şair.

Kilis’te doğdu. Soyu, bugün Doğu Türkistan Uygur Özerk Bölgesi’nde bulunan ve XV-XVI. yüzyıllarda Hoten-Turfan civarında yaşamış olan Tomanbay (Tumenbey) aşiretine dayanmaktadır. Aşiretin nüfusu giderek artınca geniş bir aile Tazabay aşiretini oluşturdu. Tazabay aşiretinden bir grup XVI. yüzyılın ortalarında Özbekistan, Kazakistan, Türkmenistan ve Azerbaycan’a göç etti. Abdullah Sermest’in büyük dedesi Süleyman Âkif, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Taşkent’ten ayrılıp Irak üzerinden Kilis’e geldi ve buraya yerleşti.

Abdullah Sermest altı yaşında iken babası Hoca Mehmed Efendi hacca gitti ve orada vefat etti. İki yıl sonra da annesini kaybetti. Babasının bir talebesinin himayesinde büyüyen Abdullah Sermest, öğrenimine Kilis’te Akcurun Camii müderrisi Hacı Hâfız Efendi’nin yanında başladı. Kavalalı Mehmed Ali Paşa’nın oğlu İbrâhim Paşa’nın Kilis’i işgal edip (1831) halkı yaptırdığı kışlanın inşasında zorla çalıştırdığı dönemde öğrenimine ara vermek zorunda kaldı. Abdullah Sermest, eli silâh tutan herkesi zorla ordusuna asker kaydeden İbrâhim Paşa tarafından 1836 yılında Kahire’ye götürüldü. Mısır’da on yıl kadar kalan Abdullah Sermest’in fiilen kaç yıl askerlik yaptığı bilinmemektedir.

Abdullah Sermest, Collit adlı bir Fransız doktorundan tıbbî konularda istifade etti, hasta tedavi edecek kadar bilgisini ilerletti. Ayrıca hat ve hakkâklık dersleri aldı. Askerden terhis olduktan sonra memleketine dönmeyip Kahire’ye yerleşti. Geçimini hattatlık ve hakkâklık yaparak sağlamaya çalıştı. Bu yıllara kadar tasavvufa ilgi duymayan Abdullah Sermest, Mekke’ye gittiğinde (1846) Nakşibendî Müceddidî şeyhlerinden Muhammed Can ile tanıştı ve bir süre sonra ona intisap etti. Seyrü sülûkünü tamamlayıp icâzet aldı. Bağdat ve Bombay’a yaptığı seyahatler dışında on iki yılını Mekke’de şeyhinin yanında geçirdi, ardından irşad göreviyle

Kilis’e gönderildi ve 1858’de Muhammed Bedevî Zâviyesi’ne yerleşti. İrşad faaliyetine başladıktan bir süre sonra kendisi için bir tekke inşa edildi. Vefatına kadar yaklaşık yirmi yıl bu tekkede irşad faaliyetini sürdüren Abdullah Sermest ailesinin geçimini ve tekkenin masraflarını hakkâklık yaparak sağladı. Ölümünden iki yıl önce kendi adına bir vakıf tesis ederek zeytinyağı imalâthanesini, kahvehanesini, fırınını ve on altı dükkânlı hanını bu vakfa bağışladı. Vakıf bugün de faaliyetini sürdürmektedir. 26 Mart 1882’de vefat eden Abdullah Sermest, Kilis’in Bölük mahallesinde Kurtağa caddesindeki Çekmeceli Camii karşısında bulunan tekkesinin bahçesine defnedildi. Ölümüne müridlerinden Rahmi Efendi, “Çıkıp on iki pîran etti ilham Rahmî’ye târîh / Makām-ı dilgüşâya sür yüzü bâb-ı velâyet bu” beytini tarih düşürmüştür. Kabri üzerine türbe inşa edilmiş olup türbesi bugün bir ziyaretgâhtır.

Abdullah Sermest’in tarikat silsilesi Muhammed Can, Abdullah ed-Dihlevî, Habîbullah Mazhar, Muhammed Bedrânî, Hâfız Muhsin, Şeyh Seyfeddin vasıtasıyla İmâm-ı Rabbânî’nin oğlu Muhammed Ma‘sûm’a ulaşır. Abdullah Sermest müridlerinden Antepli Âkif ve Elbistanlı Ahmed Hamdi’ye icâzet vermiştir. Oğlu Mehmed Vakıf (Tazebay) Efendi (ö. 1965), seyrü sülûkünü Ahmed Hamdi Efendi’nin yanında tamamladıktan sonra tekkenin meşihatini üstlenmiş ve tekkelerin kapatıldığı tarihe kadar (1925) bu görevi sürdürmüştür. Mantık ve kelâma dair basılı eserleri bulunan Abdullah Enverî, divan sahibi şair Çermikli Zihni Baba gibi çeşitli kesimlerden geniş bir mürid halkasına sahip olan Abdullah Sermest, Nakşibendî müceddidliğinin katı ve sert tutumundan uzak, hoşgörü sahibi, Ehl-i beyt muhibbi ârif ve kâmil bir mürşid olarak tanınmıştır.

Tasavvuf neşvesi içinde Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler yazan Abdullah Sermest’in divanı 118 parça şiirden meydana gelmektedir. Bunların çoğu Türkçe olup gazel tarzındadır. Hâlis veya Sermest mahlasını kullanan şairin şiirlerinde çok sayıda mahallî kelime kullandığı görülmektedir. Dört nüshası bulunan divan, Abdullah Şahin tarafından şair hakkında geniş bir incelemeyle birlikte yayımlanmıştır (Ankara 1999). Eserin baş tarafında Abdullah Sermest’in torunlarından Uygur Tazebay’ın ailesi hakkında bir tanıtma yazısı yer almaktadır. Abdullah Sermest’in Sıffîn Vak‘ası adlı eseriyle tıbba dair bir kitabının da bulunduğu, bu ikinci eserin Kilis’e gelen bir Fransız araştırmacı tarafından ödünç alınıp geri getirilmediği

kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kilisli Abdullah Sermest Tazebay Divanı (nşr. Abdullah Şahin), Ankara 1999, neşredenin girişi, s. 18-32; Kilisli Kadri, Kilis Tarihi, İstanbul 1932, s. 212-217; İbrahim Hakkı Konyalı, Âbideleri ve Kitâbeleriyle Kilis Tarihi, İstanbul 1968, s. 523-524; Seyfettin Başçıllar, Kilisli Divan Şairleri Antolojisi, İstanbul 1991, s. 49-52; Faruk K. Timurtaş, "Mehmet Vâkıf Tazebay", Son Havadis, İstanbul 20 Haziran 1965.

Nihat Azamat

KİLİSLİ RİFAT BİLGE

(1874-1953)

Filolog, Türk dili ve edebiyatı araştırmacısı, kitâbiyat uzmanı, eğitimci.

Kilis’te doğdu. Babası, zaptiye görevinden dolayı Kerim Çavuş diye anılan Abdülkerim Efendi’dir. İlk ve rüşdiye tahsilini Kilis’te yapan Ahmed Rifat daha sonra

oranın tanınmış ulemâsından ders gördü. En çok faydalandığı Ulucami imamı Ebûbekir Vâhid Efendi bunların başında gelir. 1892’de Kilis müftüsü Keçikzâde Abdurrahman Efendi’den icâzet aldı. Hemşehrilerinin çoğu gibi İstanbul’a gitti ve Dârülmuallimîn’e girdi (1892). Okulun üç yıllık âlî kısmını da tamamlayarak 1899’da mezun oldu. Dârülmuallimîn’in, aralarında belâgat-i Arabiyye hocası Abdurrahman Süreyyâ, elfiyye ve fıkıh hocası Müderris Esad Efendi gibi simaların bulunduğu seçkin öğretmen kadrosu içinde en büyük istifadeyi kendisine hocalıkta yön veren Selim Sâbit Efendi’den gördü. Medrese derslerine ilgisini İstanbul’da da devam ettirerek bu yolda bazı dereceler kazanan Kilisli 1904 yılında girdiği Mektebi Hukuk’tan 1908’de mezun oldu.

Kilisli Rifat, daha öğrenciliği sırasında önce vekil sıfatıyla, asil olarak da 1 Şubat 1901’de Unkapanı Rüşdiyesi Farsça muallimi olarak başladığı, kendisine “muallim” lakap ve sıfatını kazandıran hocalık mesleğinde sırasıyla Fevziye Rüşdiyesi (1903), Dârülmuallimîn, Üsküdar İdâdîsi, Vefa İdâdîsi (1909), İstanbul ve Kabataş sultânîleri (1916-1922), Medresetü’l-kudât (1919), Gazi Osman Paşa Sultânîsi ve Dârülmuallimât’ta (1923) Arapça, Farsça, tarih, coğrafya, Türkçe, akaid, ceza hukuku, ulûm-i dîniyye dersleri okuttu. Daha sonra getirildiği İstanbul Dârülfünûnu İlâhiyat ve Edebiyat fakülteleri Arapça okutmanlığına emekli oluncaya kadar devam etti (1946). Ömrünün son yıllarında yerleştiği Ankara’da 22 Şubat 1953’te vefat etti. Kabri Cebeci Asrî Mezarlığı’ndadır (Ulus, 23 Şubat 1953).

Uzun meslek hayatında mevkice kayda değer bir yükseliş görmemiş olan

Kilisli Rifat'ın yalnızca muallimlikle çerçevelenen çok sade hal tercümesini zenginleştiren taraf Türk dili, kültürü ve tarihinin nâdir eserlerini ilim dünyasına kazandırma yolunda gerçekleştirdiği çalışmalar ve bu uğurdaki verimli gayretleridir. Bu çalışmalarıyla İstanbul'daki vakıf kütüphanelerinin asırlardan beri barındırdığı kültür mirasını bir bir elden geçirme, adları, varlıkları unutulmuş eser ve müellifleri yeniden gün ışığına çıkarma yolunda hayatının yarım yüzyılını harcamıştır. İlk zamanlar rüşdiye, daha sonraları sade bir idâdî hocası sıfatıyla gerçekleştirdiği bu çalışmaları sırasında Ali Emîrî Efendi, Bağdatlı İsmâil Paşa, İsmail Saib (Sencer), Fâik Reşad, Bursalı Mehmed Tâhir, İbnülemin Mahmud Kemal gibi döneminin kitâbiyat ve biyografi üstatlarıyla tanışma fırsatını elde etti. Vefa İdâdîsi'nde hocalığını sürdürmekte iken henüz kurulmuş Âsâr-ı İslâmiyye ve Milliyye Tedkik Encümeni üyeliğine kabulüyle (4 Nisan 1915) doğrudan doğruya Türklüğü ilgilendiren el değmemiş eserler, müstesna kaynak ve metinlerden bir kısmı ilk defa onun eliyle ilim dünyasının malı olmaya başlamıştır.

Aynı yıllarda, Evkaf Nezâreti tarafından Bursalı Mehmed Tâhir ve Amasya Târihi müellifi Hüseyin Hüsâmeddin'le (Yasar) birlikte İstanbul'un vakıf kütüphanelerindeki nâdir ve yüksek değerde eserleri tesbitle görevlendirilen Kütüphaneler Tedkik Komisyonu'na dahil oldu. Ardından Topkapı Sarayı kütüphanelerinin üçünün tasnifi ve kataloglarının tanzimi işi de kendilerine havale edildi (geniş bilgi için bk. Kilisli M. Rifat, "Millî Şiirler-Mora Destanı", İkdam, nr. 8660, 22 Nisan 1921; a.mlf., Anılar ve İnsanlar, s. 42-46).

Kilisli'nin önemli hizmetlerinden biri de Hâlis Efendi, Rızâ Paşa, Celâl Paşa, Bağdatlı Vehbi, İsmail Saib gibi kitap meraklılarının zengin özel kütüphanelerinin yabancı ellere gitmesini önleyerek devlet müesseselerine kazandırılmasını sağlamaktaki büyük rolüdür. Bağdatlı İsmâil Paşa'nın Mısır'a kaçırılan kitaplarının memlekette kalması için büyük gayret göstermiş, Adliye Nâzırı İbrâhim Bey'in kütüphanesi için de aynı şekilde çalışmıştır (daha ayrıntılı bilgi için bk. "Satılık Kütüphaneler", a.g.e., s. 31-42).

Cumhuriyet'ten sonra da Maarif Vekilliği, Türk Tarih Encümeni, Dârülfünun Türkiyat Enstitüsü, Türk Dili Tedkik Cemiyeti (daha sonraki

adıyla Türk Dil Kurumu) gibi kuruluşlar, basılmasını programladıkları eski metin ve kaynakların yayımlanması işinde onun vukuf ve yardımına müracaat etmişler, bunlardan bir kısmını ilim âleminin istifadesine hazırlamakla kendisini görevlendirmişlerdir.

1930'lu yılların başlarında Türk Dili Tedkik Cemiyeti, Türkçe'ye yerleşmiş Arapça ve Farsça kelimelerin yerini tutacak karşılıklar bulmak üzere Türkçe'nin söz varlığını derlemek için harekete geçtiğinde Kilisli Rifat öteden beri eski metinlerden derlediği 15.000 fişlik hazır bir malzemeyi sağlamıştır (Tarama Dergisi, İstanbul 1934, I, 95-96). Daha sonra hazırlığına girişilen Türkiye Türkçesi'nin tarihî lugatı Tanıklarıyle Tarama Sözlüğü için taranması programa alınan 227 eserden seksen ikisinin taranmasını doğrudan doğruya kendisi gerçekleştirmek suretiyle bu çalışmaya da büyük yardımda bulunmuştur. Bütün bu olağan üstü gayretlerine ve pek çok yazma eseri kontrol ve istinsah ederek doğru metin ortaya çıkarmadaki hizmetlerine mukabil bu gibi eserlerin yayımında Kilisli'nin adı, hazırlayıcısı sıfatıyla baş tarafta belirtilmek yerine çok defa küçük bir notta veya bir başkasınca kaleme alınmış bir önsözün satırları arasında yer bulabilmiştir.

Türk kültürüne ve ilme kazandırılmış yığınla eser ve çalışma bırakarak farkına varılmaksızın sessizce göçen, sadece Dîvânü lugāti't-Türk gibi bir âbideyi ortaya koyabilmiş olması bile tek başına adını yaşatmaya yetecek olan Kilisli Rifat'a karşı vefa borcunun gereği, günümüzde Gaziantep Üniversitesi'nin Kilis'teki Eğitim Fakültesi'ne Kilisli Muallim Rifat Bilge Eğitim Fakültesi adı verilmek suretiyle yerine getirilmiştir.

Eserleri. Arapça Öğretimi Kitapları. 1. Otuz Ders -yâhud-Yeni Sarf-ı Arabî (İstanbul 1912). Genç yaşta başladığı Arapça hocalığından kazanılmış tecrübe ile Arap dili gramerini o zamana kadar olandan farklı ve öğrenilmesini kolaylaştıran bir metotla ele alan bir eserdir. Arapça eğitimi sahasındaki kitaplarıyla devrin büyük otoritesi sayılan ve Maarif Nezâreti'nin bununla ilgili dairesinin de başkanı bulunan Hacı Zihni Efendi, bu sıfatla tedkikine havale edilen eseri büyük bir takdirle karşılayarak rüşdiyelerde yıllardan beri okutulmakta olan kendi kitabı el-Müşezzeb yerine ders programlarına onu koydurmuştur (Anılar ve İnsanlar, s. 47-50). Aynı yıl içinde ardarda yeni baskıları gerçekleştirilen eserin ertesi yıl

değişik yeni bir baskısı daha yapılmıştır. 2. Otuz Ders -yâhud-Yeni Nahv-i Arabî. Öncekinin gördüğü rağbet üzerine kaleme alınan bu ikinci eserin Matbaa-i Ebüzziyâ'ca yapılmakta olan baskısı Ebüzziya Tevfik'in ölümünün ardından matbaaya konan haciz dolayısıyla yarıda kalmıştır (a.g.e., s. 50-51).

Türk Dilinin Tarihî Kaynakları. 1. Dîvânü lugāti't-Türk (I-III, İstanbul 1333-1335/1916-1917). Kilisli Rifat'ın, Ali Emîrî Efendi'nin ele geçirdiği, dünyada tek nüshası olan bu eserin onun rızâsını sağlayarak istinsah ve basımıyla ilgili bütün iş ve sorumlulukları da üstlenmek suretiyle gecikmeden ilim âlemine kazandırılmasında birinci derecede rolü bulunmaktadır. Eldeki nüshada mevcut müstensih hatalarından arındırmak, dağılmış yapraklarının gerçek sıralarını bulup yerli yerine koymak, filolojik yönden düzene sokmak suretiyle gerçekleştirdiği bu yayın Türkoloji dünyasında yıllar boyunca tek referans teşkil etmiş, Türk Dil Kurumu'nca tercümesinin (1941), arkasından tıpkı basımının, ayrıca daha mükemmel bir yeni tıpkı basımının ortaya konulmasından sonra da yazma nüsha ile devamlı kontrol sağlama hizmetini görmüştür. 2. Hilyetü'l-insân ve halbetü'l-lisân (İstanbul 1340/1922). Cemâleddin İbn Mühennâ'nın Farsça, Türkçe ve Moğolca'ya ait olarak üç kısım üzerine Arap diliyle tertip ettiği lugatın Türkçe ve Moğolca ile ilgili kısmının, mevcutlar içinde en iyisi olan Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi'ndeki yazmasının (nr. 1202) filolojik düzeltmeler ve notlar ilâvesiyle neşridir. Kilisli Rifat'ın Maarif Nezâreti'nin teklifi üzerine meydana getirdiği bu çalışma, daha önce Meliorankskiy tarafından yayımlanan Türkçe ve Moğolca kısımlarının eksik ve yanlışlarını İstanbul nüshasına göre giderip metni de harekelendirerek tesis etmesi yönünden İbn Mühennâ lugatının muteber ve güvenilir bir yayımı olmuştur (bk. İBN MÜHENNÂ). 3. el-Kavânînü'l-külliyye li-zabti'l-lugati't-Türkiyye (İstanbul 1928). Müellifi bilinmeyen eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut tek nüshasının (Şehid Ali Paşa, nr. 2659) kendisi tarafından istinsahı yapılarak düzeltmeler ve notlar ilâvesiyle neşridir. Türkiyat Enstitüsü'nce bastırılan kitapta M. Fuad Köprülü'nün eseri değerlendiren bir önsözü de yer almaktadır. 4. el-İdrâk Hâşiyesi (İstanbul 1936). Ebû Hayyân'a ait Kitâbü'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk adlı eserin telifinden yirmi iki sene sonra istinsah edilmiş nüshasının (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2896) çeşitli yerlerine derkenar olarak ilâve edilmiş, eserin aslı dışında 1359 Türkçe kelimenin kendisi tarafından

derlenip alfabetik olarak düzenlenen indeksinin Veled Çelebi tarafından mânaca gözden geçirilen şeklidir.

İslâmî Kaynak. Kitâbü Ahkâmi'l-Kur'ân (I-III, İstanbul 1917-1919). Cessâs'ın Hanefî fıkhının temel kitaplarından olan bu ünlü eserinin İstanbul kütüphanelerindeki çeşitli yazmaları göz önünde bulundurulmak suretiyle yapılmış neşridir. İçinde kendisinin de bulunduğu bir heyet olarak işe başlanmışken üyelerin zamanla ayrılması üzerine yayımı tek başına yürütüp sonuçlandırmıştır (Anılar ve İnsanlar, s. 61-64). Evkāf-ı İslâmiyye Matbaası neşri diye tanınan bu yayım eserin en muteber baskısı sayılmaktadır.

Türk Tarihine Ait Kaynak ve Metinler. 1. ʿ Arżnâme (MTM, nr. 5 [1915], s. 273-304, 385-386). Devvânî'nin, Uzun Hasan devri Akkoyunlu Devleti idarî ve askerî teşkilâtı hakkında doğrudan doğruya müşahedelere dayanması bakımından başta gelen bir kaynak sayılan Farsça eserinin Külliyyât-ı Celâl'deki (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1438) nüshası esas alınarak çeşitli düzeltmelerle yapılmış neşridir. Baskısını ilk defa kendisinin gerçekleştirdiği eser, daha sonra Îrec Efşâr tarafından başka bir nüshası üzerinden basılmış, Minorsky de İngilizce tercümesini ortaya koymuştur (eserin kaynak olarak mahiyet ve değeri hakkında bk. John E. Woods, The Aqqoyunlu: Clan, Confederation, Empire, Minneapolis-Chicago 1976, s. 22). 2. Bezm ü Rezm (İstanbul 1928). Azîz b. Erdeşîr Esterâbâdî'nin, Kadı Burhâneddin ve XIV. yüzyıl Türk beylikleri hakkında birinci elden kaynak olan Farsça tarihinin müellif nüshasından Kadı Burhâneddin adına istinsah edilmiş yazması (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3465) esas alınarak İstanbul kütüphanelerindeki diğer üç yazmasından istifade edilmek suretiyle kurulmuş metnidir. Hacimli eser, Kilisli Rifat'ın ayrıca düzenlediği çok zengin fihrist ve çeşitli indekslerle kolay kullanılabilir hale getirilmiştir. Türkiyat Enstitüsü'nün "Anadolu Türkleri'ne Ait Tarihî Membâlar" dizisinin ilk kitabı olup başında eser ve müellifi hakkında M. Fuad Köprülü'nün bir önsözü bulunmaktadır (ayrıca bk. ESTERÂBÂDÎ, Azîz b. Erdeşîr). 3. Evliya Çelebi Seyahatnâmesi (VII-VIII, İstanbul 1928). Başlangıçta elde mevcut tek takım sanıldığından Seyahatnâme'nin sadece Selimiye Dergâhı-Pertev Paşa Kütüphanesi nüshası üzerinden yapılmış ilk altı ciltlik baskısının devamını getirmek için neşri Türk Tarih Encümeni'nce kendisine havale edilen VII ve VIII. ciltlerinin Beşir Ağa nüshası esas olmak üzere Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki üç ayrı takımı ve

Pertev Paşa nüshası ile karşılaştırmalı yayımıdır. Kilisli Rifat'ın, bu hacimli iki cildin her sayfasında nüsha farklarını gösteren, esas metne dokunmadan çeşitli düzeltmeler ve aydınlatıcı açıklamalar getiren dipnotlarıyla zenginleştirdiği eser, ilk altı ciltteki keyfî tasarruflar ve sansür müdahalesi gibi hususlar bahis konusu olmadığından onun büyük bir sabır mahsulü olan bu çalışmasıyla güvenilir baskısına kavuşmuştur. Gerçekleştirilen baskı bu kısmı ile seyahatnâmenin ilk tenkitli neşri olma özelliğini taşır (ayrıca bk. Anılar ve İnsanlar, s. 59-61; bu yayının tahlil ve değerlendirilmesi için bk. Fr. Taeschner, "Die neue Stambuler Ausgabe von Evlija Tschelebis Reisewerk", Der Islam, XVIII [1929], s. 299-310). Kilisli Rifat ayrıca Lutfî Paşa tarihinin, onu yayıma hazırlamış olan Âli Bey'in sonraları aradan çekilmesi üzerine 434. sayfasından itibaren olan kısmının işleniş ve yayımını üstlenerek tamamlanmasını sağlamıştır ("Müellif ve Kitaba Dâir Birkaç Söz", Lutfî Paşa Târihi, İstanbul 1341, s. 3-6).

Türk Sanat Tarihi Kaynakları. 1. Gülzâr-ı Savâb (İstanbul 1938-1939). IV. Murad devri müelliflerinden Nefeszâde İbrâhim'in hat sanatı ve yazma eserlerde kullanılan çeşitli malzemelerin hazırlanışı hakkında toplu teknik bilgiler vermesi bakımından önemli bir kaynak olan eserinin (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1232) Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin hattı ile istinsah edilmiş nüshası esas alınarak yapılmış neşridir. Kilisli Rifat, mevcut diğer yazmalarına da müracaatla eksiksiz ve hatasız bir metin kurduktan başka eserin asıl mühim tarafını teşkil eden "Risâle-i Midâdiyye ve Kırtâsiyye" adlı ikinci kısmındaki bilgilere, İstanbul kütüphanelerindeki muhtelif yazmalar arasında âharlama, kâğıda renk verme, kalem çeşitlerinin hazırlanması, mürekkep yapma teknik ve usullerine dair rastladığı kayıt ve bilgiler ilâve eden zengin hâşiye ve notlar, metnin anlaşılmasını kolaylaştıran açıklamalarla eserin kaynak olma değerini daha da arttırmıştır (bk. GÜLZÂR-ı SAVÂB). 2. Devhatü'l-Küttâb (İstanbul 1942). Suyolcuzâde Mehmed Necib'in, İslâm dünyasının İbn Mukle, Yâkūt el-Müsta'sımî gibi meşhur hattatlarına kısaca temas ettikten sonra Şeyh Hamdullah ve Ahmed Şemseddin Karahisârî'den 1150 (1737-38) yılına kadar yetişmiş 410 hattatın hal tercümesini veren eserinin Topkapı Sarayı Müzesi (Enderun Hazinesi, nr. 1232)

ve Fâtih kütüphanesinde mevcut diye gösterilen bir nüshası üzerine hazırlanmış neşridir. Muğlak ve külfetli ifadesini Kilisli Rifat'ın,

anlaşılabilir hale getirdiği eser, öbür kaynak gibi Güzel Sanatlar Akademisi tarafından Türk sanat tarihine kazandırılmıştır.

Kitâbiyat ve Hal Tercümesi Kaynakları. 1. Das biographische Lexicon (al-Wāfī bil-wafayāt) des Ṣalāḥaddīn Ḫalīl İbn Aibak aṣ-Ṣafadī (I, İstanbul 1931 [Bibliotheca Islamica Bd., 62]). Kendisinden alınan bilgiye göre eserin bu ilk kısmını Hellmut Ritter, Kilisli Rifat ile birlikte yayıma hazırlamıştır. Onun ölümünden sonra yapılan ikinci baskıda (Wiesbaden 1962) Kilisli Rifat'ın adı görülmemektedir. 2. Keşf-el-Zunun (I-II, İstanbul 1941-1946, M. Şerefettin Yaltkaya ile birlikte). Müellif hattı ile (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1619) çok karışık, içinden güç çıkılır haldeki müsveddesinin Kilisli Rifat tarafından istinsahı ve tashihiyle hazırlanmış, ayrıca eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Revan Köşkü, nr. 2059) yine Kâtib Çelebi'nin hattı ile "Durūs" maddesine kadar temize çekilmiş kısmıyla karşılaştırılmış neşridir. Bununla eserin en güvenilir baskısı ortaya konulmuştur. 3. Keşf-el-Zunun Zeyli. İżāḥ al-Maknūn Fi al-Ẕayli ʿAlā Kaşf al-Ẓunūn ʿAn Asāmi al-Kutubi va'l-Funūn (I-II, İstanbul 1945-1947, M. Şerefettin Yaltkaya ile birlikte). Bağdatlı İsmâil Paşa'nın Kâtib Çelebi'nin eserinde bulunmayan 19.000 kitap ismi daha katan zeylinin yine istinsah ve tashihten geçirilmek suretiyle yapılmış neşridir. 4. Hadiyyat al-ʿĀrifin, Asmāʾ al-Muʾallifin va Āṯār al-Muṣannifin (I, İstanbul 1951, İbnülemin Mahmud Kemal ile birlikte). Bağdatlı İsmâil Paşa'nın 10.000 civarında müellife yer veren biyografi kamusunun müellif nüshası üzerinden yapılmış istinsah ve bazı tashihlerle yayımıdır. Kilisli Rifat ayrıca hazırladığı geniş bir isimler indeksiyle, tertip ve tasnifi karışıkça olan eserden istifadeyi kolaylaştırmaya çalışmıştır. Hediyyetü'l-ʿârifîn'in II. cildinin neşri onun ölümünden dolayı Avni Aktuç'un iştirakiyle yapılmıştır (İstanbul 1955).

Eski Türk Edebiyatı Metinleri. 1. Kitâb-ı Dede Korkud alâ Lisân-ı Tâife-i Oğuzân (İstanbul 1916). Âsâr-ı İslâmiyye ve Milliyye Encümeni'nce hazırlanması kendisine havale edilen eserin tek nüshası olarak bilinen Dresden nüshasından yapılmış kötü ve kusurlu bir istinsah üzerinden, Türkoloji ve Türk filolojisinin o zamanki seviyesinin müsaade ettiği nisbette gerekli tashih ve düzenlemelerle yapılmış metin tesisidir. Türk okuyucusunun eline eseri ilk defa bütün olarak veren neşir, hemen çıktığı tarihten itibaren beraberinde Türk kültür ve edebiyatında âdeta çığır açıcı

bir tesir getirmiştir. Kilisli'nin bu çalışması, eserin Orhan Şaik Gökyay ve özellikle Muharrem Ergin tarafından yapılan Latin harfli neşirlerine ve tıpkı basımları ortaya konulana kadar ellerden düşmemiş, literatürde yıllarca tek başına bir referans olmuştur. Kitâb-ı Dede Korkud'u bir bütün olarak ortaya koyup tanıtması, metni çözmedeki gayreti yönünden ilim âlemi Kilisli Rifat'a çok şey borçludur (E. Rossi, Il "Kitāb-ı Dede Qorqut". Racconti epico-cavallereschi det Turci, Vatican 1952, s. 3). 2. Ferhengnâme-i Sa'dî Tercümesi (İstanbul 1924, Veled Çelebi'yle [İzbudak] birlikte). Hoca Mesud'un, Şeyh Sa'dî-i Şîrâzî'nin Bustân'ından seçmeler yoluyla düzenlenen eserinin o vakit bilinen tek, aynı zamanda bozuk ve kusurlu nüshası (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 300) üzerinden geniş ölçüde metin tamiri ve düzeltmelerle yapılmış neşridir. Eserin sonradan ortaya çıkan daha iyi nüshaları Kilisli Rifat'ın yaptığı düzeltme ve filolojik tasarrufların ne derece isabetli ve doğru olduğunu meydana koymuştur. O zamanlar henüz şahsiyeti bilinmeyen Hoca Mesud'un hüviyetini ortaya çıkarabilmek için yığınla kaynak arasında giriştiği geniş tahkik, tercümedeki beyit ve mısraların Farsça metindeki asıllarını ve yerlerini bulabilmek yolunda gösterdiği büyük gayret ve İstanbul kütüphanelerindeki altmışa yakın Bustân yazma ve basma nüshasını tek tek elden geçirerek ondan yapılıp Hoca Mesud'un tercümesine esas olmuş Farsça müntehabatın asıl nüshasını bulabilmek için sürdürdüğü yorucu çalışma, Kilisli Rifat'ın titiz ve büyük sabır sahibi araştırmacılığını yansıtan çarpıcı ve belirgin bir örnektir (yayının tahlil ve değerlendirilmesi için bk. Fuad Köprülü, TM, II [1928], s. 481-489; ayrıca bk. HOCA MESUD). 3. Dîvân-ı Türkî-i Sultan Veled (İstanbul 1925). Sultan Veled'in Farsça divanı ile diğer eserlerinde yer alan Türkçe manzumelerin Veled Çelebi'nin şerh ve tefsiri ve Kilisli Rifat'ın filolojik düzeltme ve açıklamalarıyla birlikte yayımıdır (tahlil ve tenkidi için bk. Fuad Köprülü, TM, II [1928], s. 475-481). 4. Mâniler (İstanbul 1928). Türkiyat Enstitüsü'nün "Anadolu Türklerinin Halk Edebiyatı" dizisinin ilk kitabı olarak yayımlanan eser Kilisli Rifat'ın daha çocukluk yıllarında kültürünü aldığı, 1892'de İstanbul'a gelişinden sonra ise artan bir ilgi ve merakla cönklerden, çeşitli yazma mecmualardan derlediği 1760 mâni metnini bir araya getirmektedir. Kendisinden önce yapılmış olanlara nisbetle en zengin mâni derlemesi olan kitap, bu alanda daha sonraki çalışmalar için yol açıcı bir örnek vazifesi görmüştür. Mânilerin birinci mısralarının ilk harfine göre bir sıralama getiren indeksi, aranılan veya yeni rastlanan bir mâninin eserde olup olmadığının

kontrolüne, varsa oradaki yerini bulmaya yardımcı olmaktadır. Kilisli Rifat elindeki derlenmiş mâni sayısının 13.000’i geçtiğini haber verir (Anılar ve İnsanlar, s. 12). Halk şiirine ayrıca ilgi göstermiş olan Kilisli Rifat’ın bazı yazılarında bildirdiğine göre elinde cönkler ve çeşitli yazmalardan derlenmiş, sayısı 10.000 civarında olup basıldıklarında 500’er sayfalık dört cilt tutacak halk şiiri metinlerinden başka yeni edindiği cönk ve mecmualardan derlediği ve Cumhuriyet öncesi yıllarda basılması için Maarif Nezâreti’ne sunmayı düşündüğü iki ciltlik bir halk şiiri malzemesi vardır.

Tercümeler. 1. Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi. Kilisli Rifat, I. Dünya Savaşı esnasında kendi nezâret ve kontrolü altında aslının yapılmakta olan baskısının sona ermesiyle eserin hemen tercümesine başlayarak kısa bir zaman içinde bunu ortaya koymuşsa da yeni hükümetin gereken ilgiyi göstermemesi ve Cumhuriyet’in ilk yıllarındaki iktisadî sıkıntı ve darlıklar yüzünden basılması mümkün olmamıştır. Varlığından haberdar olduğunda Atatürk’ün özel bir ilgi göstererek Cumhurbaşkanlığı Kütüphanesi’ne koydurduğu yirmi iki defter tutmakta olan bu tercüme görmezlikten gelinip Türk Dil Kurumu için bunlar arasından yanlış istinsah edilmiş birkaç deftere göre hüküm yürütülerek Kilisli’nin yaptığı iş küçümsenmeye çalışılmıştır (Besim Atalay, Divanü Lûgatit-Türk Tercümesi, Ankara 1940, Önsöz, I, s. XXIV-XXV, XXVIII-XXX). Besim Atalay’ın bu tutumu târizlere hedef olmuş, Kilisli Rifat’a haksızlık edildiği belirtilmiştir (Kilisli Rifat’ın bu husustaki açıklamaları için bk. Anılar ve İnsanlar, s. 127-134; aynı metin için ayrıca bk. Bir Kitabın Hikâyesi, Ankara 2000, s. 28-34). 2. Edviye-i Kalbiye (Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina, İstanbul 1937). İbn Sînâ’nın ölümünün 900. yıl dönümünü anma programı dahilinde Türk Tarih Kurumu’nun

Kilisli Rifat’tan hazırlamasını istediği bu tıbbî risâlenin Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki nüshası (Fâtih, nr. 3625) esas alınarak diğer on sekiz nüsha üzerinden tenkitli neşri ve zengin notlarla Türkçe’ye tercümesidir. Kilisli Rifat, metnin hatasız olması için İbn Sînâ’nın eş-Şifâʾ ve el-Ḳānûn’u ile Fahreddin er-Râzî’nin eserlerine de müracaat etmiştir. 3. Hindiba Risâlesi (İstanbul 1937). Bu tıbbî bitki hakkında İbn Sînâ’nın kaleme aldığı Arapça risâlenin metni ve Kilisli Rifat’ın tercümesidir. İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü’nce gerçekleştirilen yayımın başında Ahmet Süheyl

Ünver'in eseri değerlendiren önsözü vardır. 4. Gülistan (İstanbul 1941). Şeyh Sa'dî'nin eserinin Türkçe'de yapılmış tercümelerinin en çok tutulanıdır. Baş tarafında Ali Nihad Tarlan'ın Şeyh Sa'dî hakkındaki yazısı ile Kilisli Rifat'ın Türk edebiyatındaki Gülistan tercümelerine dair açıklamaları yer almaktadır. 5. Bostan (İstanbul 1942). Türkçe'de çeşitli şerhleri meydana getirilmiş olmasına mukabil tam bir tercümesi bulunmayan Şeyh Sa'dî'nin Bostân'ının bütünüyle ilk tercümesidir. Kilisli Rifat bunların dışında Bahâristân, Nigâristân, Vâmık u Azrâ ile Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî'nin Gazneli Mahmud ve Karahanlılar'ın siyasî tarihi için birinci elden kaynak olan Târîh-i Yemînî'sini ve Kutbüddin el-Mekkî'nin, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde İstanbul'a yaptığı ziyareti anlatan el-Fevâʾidü's-seniyye fi'r-riḥleti'l-Medîne ve'r-Rûmiyye adlı seyahatnâmesinin Türkiye ile ilgili kısmını tercüme etmiştir. Bu sonuncusundan bazı parçalar Anılar ve İnsanlar'da yer alır (s. 18-25).

Makaleler. Kilisli Rifat ayrıca ilim ve meslek dergileriyle bazı günlük gazetelere makaleler yazmış, bir kısım hâtıralarını ise "Bildiklerim" başlığı altında gazetede yayımlamıştır. Bunlardan, Dîvânü lugāti't-Türk'ün Ali Emîrî Efendi tarafından nasıl elde edildiğini ve âdeta devlet çapında bir benimsenişle basılış macerasını anlatan tefrika yazısı (Yeni Sabah, 30 Eylül 1945; 4, 7, 11, 14, 18 Ekim 1945) geniş ilgi görmüş, çeşitli eserlere hemen hemen bütünüyle aktarılmış ve Kilis Kültür Derneği tarafından kitap halinde bastırılmıştır (Bir Kitabın Hikâyesi-Divanü Lûgāt-it-Türk, Ankara 2000). Kilisli Rifat'ın Yeni Sabah gazetesinde çıkan hâtıraları, Dîvânü lugāti't-Türk'e dair olanla birlikte yine aynı dernek tarafından kitaplaştırılmıştır (Anılar ve İnsanlar, Ankara 1997). Yaşının ilerlemiş olduğu bir çağda kaleme alınan bu yazılardaki tarih ve yıl kayıtları yanlış hatırlamalara dayandığından ihtiyatla kullanılmalıdır. Dîvânü lugāti't-Türk konusunda söylediklerinin Kâşgarlı Mahmud ve eseriyle ilgili literatürde mutlak bir senet gibi tek taraflı bir kabulle benimsenmiş olmasına mukabil esas aynı olmakla beraber bu konuda bizzat Ali Emîrî Efendi'nin beyanları muhtelif noktalarda ondan ayrılmaktadır. Kilisli Rifat'ın, eserin basılmasına Ali Emîrî Efendi'nin nasıl razı edildiğine dair söylediklerinin olduğu gibi kabul edilmesi kronolojik yönden çok yaygın bir anakronizme yol açmaktadır. Araştırma yazıları Türk Yurdu ve Türkiyat Mecmuası'nda çıkan Kilisli Rifat dil, halk edebiyatı ve kültür konularındaki makalelerini de İkdam gazetesine yazmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: "Sultan Veled ile

Muasır İki Türk Şairi” (TY, V/25 [1927], s. 64-68); “Süheyl ü Nevbahâr” (TM, II [1928], s. 401-409); “Dîvânü Lûgāti’t-Türk’ün Başındaki Makale” (a.g.e., VI [1939], s. 355-358); “Dîvânü Lûgati’t-Türk’ün Telif Tarihi” (a.g.e., VI [1939], s. 358-360); “İstanbul Kütüphanelerindeki Bâznâmeler” (a.g.e., VII-VIII/2 [1945], s. 169-182). İkdam’daki makalelerinden bazılarının başlıkları da şöyledir: “Türkçe’nin Nahvi”, “Millî Şiirler-Mora Destanı”, “Dârülmuallimât-ı Âliye’de Arabî, Fârisî Lâzım mı?”, “Sultan Mahmûd-ı Gaznevî Şair midir?”, “İbn Mühenna Lugati”, “Acaba Değişmedik Yer mi Kaldı?”, “Lutfî Paşa ve Tarihi”, “Sivas Hâkimi Kadı Burhaneddin’in Âsârı”, “Türkler’de Yurd Sevgisi”, “Emîr Nevrûz Bey”, “Yurd Türküleri”, “Budin Türküsü”, “İki Eser (Tuhfe-i Alâiyye ve Ahmedî Divanı)”. Bu makalelerin bazılarında yeri geldikçe hâtıralarını da nakleden Kilisli Rifat’ın, hocası Selim Sabit hakkında yazdığı uzun bir yazısı, Türkiye Maarif tarihindeki müstesna mevkiine mukabil fikir ve hizmetleri az bilinen bu şahsiyete dair önemli bilgiler vermektedir (“Mekteb Hâtıraları: Eski Dârülmuallimîn’de Hocam Selim Sâbit Efendi Merhum”, Muallimler Mecmuası, nr. 30, Nisan 1925, s. 1338-1358).

“Kilisli M. Rifat” imzasıyla basında sık sık yazıları çıktıktan başka Evliya Çelebi Seyahatnâmesi’nin ilk altı ciltlik yayımına katılmış, ayrıca eserin bazı yönlerden değerlendirmesini yapan makaleler de kaleme almış olan hemşehrisi ve adaşı Kilisli Rifat’la karıştırılmamak için kendisi isminin başında daima “muallim” unvanını kullanmıştır. Doktor olan daha sonra Kardam, kendisi ise Bilge soyadını almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

(Şahsiyeti, ilmî ve fikrî faaliyeti üzerinde yeterli ve derli toplu bir araştırma ortaya konulmamış, hakkında yazılanlar birkaç makale ile çerçevesi dar bazı ansiklopedi maddelerinden öteye gitmemiş bulunan Kilisli Rifat’a dair burada verilen bilgiler, doğrudan doğruya kendisinin eser ve yazıları ile zamanının basını ve ilim çevresinden elde edilmiştir. Yeni hiçbir bilgi getirmeyen, eksik ve yanlış mevcudu tekrarlayan birtakım ansiklopedi maddelerinin zikrine ise gerek görülmemiştir.) Gövsa, “Rifat (Kilisli

Muallim)”, Meşhur Adamlar, İstanbul 1936, IV, 1359-1360; a.mlf., Türk Meşhurları (1948), s. 73; Osman Nuri Ergin, Muallim M. Cevdet’in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi, İstanbul 1937, s. 567, 569-575; Murat Uraz, Türk Edip ve Şairleri, İstanbul 1940, III, 44-45; [Reşat Ekrem Koçu], “Bilge, Rifat”, İst.A, 1961, V, 2774; İrfan Tazebay, Kilisli Muallim Rıfat Bilge (mezuniyet tezi, 1964), Türkiyat Enstitüsü Ktp., nr. T. 612 (bu çalışma, Kilisli Rifat’ın kendi el yazısı ile tanzim ettiği 1339 [1923] tarihli hal tercümesiyle ailesinden öğrenilmiş bilgilere yer vermesi bakımından öbür yazılara nisbetle daha önemlidir); A[gop] D[ilaçar], “Ölümü Dolayısiyle: Rifat Bilge (1876-1953)”, TDl., II/19 (1953), s. 442-443 (aynı yazı için bk. a.mlf., Dilcilere Saygı, Ankara 1966, s. 99-101); “Bilge, Rifat (Kilisli Muallim)”, TA, 1968, VI, 385; Fevziye Abdullah Tansel, “Kilisli Ahmed Rif’at Bilge’nin Folklor Çalışmaları ve Mora Destanı”, HK, I (1984), s. 119-128; Kilisli Muallim Rifat Bilge, Anılar ve İnsanlar, Ankara 1997, tür.yer.

Ömer Faruk Akün

KİLİTBAHİR KALESİ

Çanakkale Boğazı'nın Rumeli yakasında İstanbul'un fethinden sonra yapılmış kale.

Bugün Kilitbahir adıyla anılan kale Çanakkale Boğazı'nın Rumeli yakasında deniz geçişini kontrol altında tutmak üzere Kal'a-i Sultâniyye'nin karşısında Fâtih Sultan Mehmed tarafından yaptırılmıştır. Evliya Çelebi, İstanbul'un fethinden hemen sonra yapıldığı tahmin edilen kalenin fetihten önce 856'da (1452) inşa edildiğini belirtir. Dönemin tarihçilerinden Tursun Bey, İstanbul'un fethinin ardından boğazın en dar yerinde Eceovası denilen mevkide karşılıklı iki kale yapıldığını, birine Kilîdü'l-bahr, diğerine Sultâniye adının verildiğini ve bu kalelere toplar konulduğunu yazar. Kritovulos ise (Kiritoboulos) 867 (1463) yılı olaylarından bahsederken Gelibolu ve Bolayır valisi ve donanma kumandanı Yâkub Bey'in bu kalelerin inşasıyla görevlendirildiğini, 869 (1464-65) yılı olaylarını anlatırken de inşaatın tamamlanmış olduğunu belirtir.

XVI. yüzyıl başlarında Pîrî Reis eserinde, Marmara'dan çıkan gemilerin boğazdan

geçiş iznini Rumeli tarafındaki kaleden aldıkları için buradaki kaleye Bahr-i Kilîd dendiğini, fakat çok akıntılı ve derin olduğundan kalenin önünde büyük gemilerin demir atmasının mümkün bulunmadığını belirterek her iki kalenin de basit krokilerini ve durumlarını gösteren bir harita çizmiştir.

Kilitbahir Kalesi'nin Kanûnî Sultan Süleyman döneminde tamir edilerek genişletildiği, bu sırada yapılmış olan kulenin kapısı üstüne yerleştirilen iki satır halindeki iki beyitli ve 948 (1541) tarihli kitâbeden anlaşılmaktadır. 1311 (1893-94) tarihli ikinci bir kitâbe çevre duvarının kapısı üzerindedir. Ayverdi, ayrıca yerde bulduğu üçüncü bir kitâbenin tarihini 898 (1493) olarak tesbit ederek bunun bir çeşmeye ait olabileceğini ileri sürer.

Evliya Çelebi, 1069'da (1659) gördüğü Kilitbahir Kalesi'nin içinde kiremit

örtülü evlerden oluşan bir mahalle ile Hünkâr Camii adını verdiği bir camiden bahsetmektedir. Ayrıca burada buğday ambarları ve cephanelik olduğunu söyledikten sonra han, hamam, çarşısının bulunmadığını, kıyıya Mora yarımadasındaki Modon ve Koron kalelerinden getirilmiş topların yerleştirildiğini, Kanûnî devrine ait daha başka topların da mevzilendiğini bildirir. Ona göre bu toplardan bir tanesi padişah baştardesi geçerken onu selâmlamak üzere ateşlendiğinde patlayarak hisar içindeki evlerin bazılarını tahrip etmiştir. Kalenin deniz kıyısında altmış iki top, içeride ise kırk top bulunmaktadır. İlki Fransız Jerome Mourand olmak üzere İstanbul'a deniz yoluyla gelen veya buradan deniz yoluyla ayrılan yabancı seyyahların seyahatnâmelerinde bu kalelerden az veya çok bahsedilmekte ve bazılarında da gravürlerine rastlanmaktadır.

Kale iki bölümden oluşmuştur. Bunlardan yüksek ve gösterişli bir mimarisi olan iç kale askerî mimaride başka bir benzerine rastlanmayan bir şekilde üç yapraklı yonca biçimindedir. Bunun etrafında daha alçak bir duvar halinde ikinci tahkimat bulunmaktadır. Kanûnî Sultan Süleyman devrinde yapılan ilâve ile bu duvar güneye doğru uzatılmış, ucunda yuvarlak bir kule yapılmıştır. Kalenin uzunluğu 220 m., eni ise 120 metredir. Sahildeki bazı duvarlar yıkılmış durumdadır. Kalenin dışında kara tarafında yaklaşık 10 m. genişliğinde duvarları şevli bir hendeğin varlığı bilinir. Biri deniz tarafında olmakla beraber evvelce üç kapısı olduğu tesbit edilmiştir. En uçtaki dış çapı 21 m. olan yuvarlak kule duvar tekniği bakımından çok itinalıdır. İçinde kubbeli bir mekân, önünde ise taş korkuluklu genişçe bir sahanlık bulunmaktadır. Bunun ve diğer kulelerin üstlerinde kurşun kaplı ahşap çatılı külâhların olduğu bilinmekteyse de XVIII. yüzyıldan itibaren bunlar ortadan kalkmıştır. Yonca planlı ana kulenin 18 metreye kadar yükseldiği ölçülmüştür. Ana giriş deniz tarafından olup iki yandan rampalıdır. Üçlü yoncanın birleştiği yerde bir kule yükselir. Yonca yapraklarının her birinin içleri yuvarlak birer avlu halindedir. Bu yuvarlak avlulardan birinin ortasında yuvarlak diğer bir avlu bulunmaktadır. Orta kuledeki mazgallardan bu avlulara kolayca atış yapma imkânı vardır. Ortadaki kule yoncanın üç yaprağının ortasında üçgen bir plana sahiptir. Her bir cephesi 20 m. kadar uzunlukta olan duvarları düz birer satıh halinde olmayıp kavislidir. Yüksekliği yaklaşık 30 m. olan bu kulenin içinde her biri 4 m. kadar yükseklikte yedi ahşap katın olduğu anlaşılmaktadır. İç kale duvarlarında bazı tuğla süslemelere rastlanır.

Kilitbahir Kalesi'ne dair ilk inceleme H. Högg tarafından Dresden Teknik Üniversitesi'ne tez olarak takdim edilmiş ve 1932'de kitap olarak yayımlanmıştır. İsmail Utkular'ın hazırladığı tez ise 1953'te basılmıştır. Ekrem Hakkı Ayverdi de bu konuda daha geniş bir çalışma yapmış ve yeni rölöve çizmiştir.

Kilitbahir Hisarı'nın iç kalesi, meçhul mimarının hârikulâde bir geometri bilgisine sahip olduğunu ve bunu büyük bir başarıyla uyguladığını gösterir. Denizden olduğu kadar karadan gelebilecek saldırılara dayanması düşünülmüş olan kalenin sonradan yapılan eklerle su seviyesinden gülle atabilecek toplarla güçlendirildiği de görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 75; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII, 99-100; Kritovulos, Târîh-i Sultân Mehmed Hân-ı Sânî (trc. Karolidi), İstanbul 1328, s. 166; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ali Haydar Alpagut - Fevzi Kurdoğlu), İstanbul 1935, s. 92 vd.; a.e. (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), Ankara 1988, I, 205; W. Dilich, Eigentliche kürze Beschreibung und Abriss der Stadt Constantinople, Cassel 1606, VI, 808 (buradan bahseden seyyahların bir kısmının bibliyografyası burada vardır); Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 303; H. Högg, Türkenburgen am Bosporus und Hellespont, Dresden 1932; İsmail Utkular, Çanakkale Boğazı'nda Fatih Devri Osmanlı Kaleleri, İstanbul 1953, s. 31-39; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi IV, s. 790-804; Semavi Eyice, "Çanakkale Boğazı Kalelerinin XVI. Yüzyılda İtalya'da Basılmış Gravürleri", Bedrettin Cömert'e Armağan, Ankara 1980, s. 257-275, rs. 3-14 (bilinen gravürlerin repredüksiyonları bu yazıda toplanmıştır).

Semavi Eyice

KİLVE

(كلوة)

Doğu Afrika sahilinde X-XVIII. yüzyıllar arasında hüküm süren bir sultanlık.

Bugün Tanzanya Devleti'nin Hint Okyanusu sahilinde küçük bir ada olan Kilve Kisivani ve kuzeyinde yer alan yarımadadaki Kilve Masoko ile buranın 29 km. yukarısındaki Kilve Kivinji'den ibaret üç yerleşim mahallinin adıdır. 648 yılından itibaren Arap yarımadasından Doğu Afrika sahillerine gelen müslümanlar Mogadişu, Sofâla, Melinde, Mombasa, Brava ve Zengibar şehir devletlerini kurarlarken 975'te İran'dan gelen Şîrazlılar Kilve adasına yerleştiler. Şîraz Emîri Hüseyin b. Ali, yedi oğlu ile akrabalarını ve ileri gelen adamlarını yanına alarak yedi gemiyle kendilerine uygun yerleri yurt edinmek üzere ülkeden ayrıldı. Bunların bir kısmı, Şiî olmaları sebebiyle ilk geldikleri Mogadişu'da istenmedikleri için daha güneye doğru ilerledi. Annesi Habeşistanlı olan emîrin oğlu Ali anneleri Şîrazlı olan diğer kardeşleri tarafından dışlanınca kendi ailesi ve adamlarıyla birlikte Kilve Kisivani adasına yerleşmeye karar verdi. Verimli topraklara ve bol su kaynaklarına sahip olan adada putperestlerin dışında Yemenli Zeydîler'den küçük bir müslüman topluluk vardı, bunlar bir de mescid inşa etmişlerdi. Adada yaşayan Muriri Veberi adlı bir müslüman buranın zenci sahibi Emûlî ile Ali b. Hüseyin'i tanıştırdı. Beraberinde getirdiği kumaşların karşılığında adayı satın alan Ali b. Hüseyin ayrıca Emûlî'nin kızıyla evlendi.

Kilve Kisivani'nin kuzey kısmına yerleşen Ali b. Hüseyin ile adamları, yerlilerden ve diğer komşu şehir devletlerden gelebilecek saldırılara karşı suların çekildiği anlarda yürüyerek geçilebilen ada ile sahil arasındaki kanalı derinleştirdiler. Şîrazlılar denilen bu yeni toplum, Doğu Afrika'da kendi medeniyetlerinin bir merkezini kurarak bölgede İslâm'ın yayılmasına katkı sağladı. Ali b. Hüseyin'den sonra kendisiyle aynı adı taşıyan oğlu sultanlığın sınırlarını genişletmek amacıyla çevreye seferler yaptı ve Mafya adasını ele geçirdi. Kilve'yi bölgenin en güçlü şehirlerinden biri haline

getirerek Hint Okyanusu ticaret ağının en büyük limanına dönüştürdü. Zengibar gibi diğer önemli adalarla münasebetler geliştirildi. Putperestlerin baskısından kurtulmak için Zengibar'a giderek topladığı kuvvetlerle geri dönüp burayı eski gücüne kavuşturdu. Sultan Dâvûd b. Süleyman (1130-1170) tarafından Mogadişu'nun altın ticareti yaptığı bugünkü Mozambik sınırları içinde kalan Sofâla'nın ele geçirilmesinden sonra Kilve bolluk ve refaha kavuştu. Çünkü Zimbabve ve Mutapa'dan o asırlarda yılda 10 ton altın elde ediliyordu. Adada bu dönemde metal paralar basıldı.

Kilve Sultanlığı, Güney Afrika'nın iç bölgeleriyle Nyassaland gölü ve bugünkü Zimbabve Devleti topraklarında yaşayan yerlilerle kurduğu ticarî münasebetler sayesinde buralara verdiği kumaş karşılığında altın alıyordu. Bugünkü Malavi ve Tanzanya'nın iç kısımlarından ise fildişi ve köle temin ediliyordu. Ayrıca Arabistan'dan mutfak eşyaları, Hindistan'dan fayans ve Çin'den porselen alıp karşılığında altın, fildişi ve köle veriyordu.

Ali b. Hüseyin'in kurduğu Kilve Sultanlığı'nın sınırları yaklaşık bir asır sonra kuzeydeki Pemba adasından güneydeki Sofâla'ya kadar iniyordu. Sahildeki yaklaşık otuz beş şehir devletinin en güçlüsü olan Kilve sultanlığına, Zenci Devleti veya Zenci İmparatorluğu adı da verilmektedir. Süleyman b. Ali zamanında Mogadişu hariç bütün sahil şehirleri bu devletin içinde yer alıyordu. Bilhassa XI-XV. yüzyıllar arası buranın refah seviyesinin en yüksek olduğu dönemdir. Afrika'da ekvatorun güneyinde kalan bölgeler içinde İngiliz sömürgesi öncesi inşa edilen en büyük binalar bu adada bulunuyordu. Özellikle XIV. yüzyılda inşasına başlanan ve Sultan Süleyman (1412-1442) zamanında tamamlanan Doğu Afrika Sevâhilî mimarisinin en önemli eserlerinden Kilve Büyük Camii, Gereza Kalesi ve Sultan Hasan b. Süleyman (1310-1333) adına yaptırılan Husuni Kebva Sarayı başlıca tarihî eserler arasındadır. Adada genelde ahşap yapılaşma tercih edilirken büyük binalar taştan inşa ediliyordu. XIV. yüzyıla ait Çin kaynaklarında burada dört beş katlı binaların varlığından söz edilmektedir. Mimaride özellikle kubbelerle yekpâre taş sütunların ve hendesî şekillerin yanı sıra süslemelerin varlığı da buraya ilk gelen müslümanların kendi kültürlerini beraberlerinde getirdiklerini göstermektedir.

1331 yılında buraya gelen İbn Battûta'ya göre Kilve dünyanın en güzel ve mâmur şehirlerinden biridir. Ahşap evleri, yağmurlarının bolluğu ve savaşa

düşkünlükleri onun dikkatini çekmişti. Şâfiî mezhebine bağlı Kilve'nin hâkimi Ebü'l-Muzaffer Hasan b. Tâlût, putperestlere karşı yaptığı savaşlardan elde ettiği ganimetleri dinin emirleri doğrultusunda harcamakta ve sarayında Irak, Hicaz, Yemen ve diğer bölgelerden gelen ziyaretçileri kabul etmekteydi. Ayrıca cömert ve ikram sahibi olan sultan, ahaliden fakirlerle yakından ilgilendiği ve ilim sahibi kimselere saygı gösterdiği için "Ebü'l-Mevâhib" diye adlandırılmıştı.

Avrupalılar içinde ilk defa Portekizli seyyahlar Kilve'ye gelmeye başladılar; 1498 ve 1502 yıllarında Vasco de Gama, 1500 yılında Pedro Alvares Cabral burayı ziyaret etti. Etiyopya-Arabistan bölgesi valisi tayin edilen kral nâibi Francisco d'Almeyda 1505'te 500 kişilik bir kuvvetle adaya çıktı. Özellikle hânedan içindeki iktidar mücadelesi yüzünden ve diğer şehir devletlerinin kuvvetlenmesiyle iktisadî ve idarî bakımdan zayıflayan Kilve kolayca işgal edildi. Portekizliler 1513 yılında adayı tamamen harabe haline getirdiler. Sultan İbrâhim onların adadan ayrılmasından sonra tekrar idareyi ele geçirdiyse de Portekizliler'le iş birliği yapan Muhammed Rükneddin'i öldürmesi üzerine kral nâibinin gönderdiği Gonçalo Vaz de Goes tarafından cezalandırıldı. Bu defa Muhammed'in oğlu Ali Hüseyin sultan tayin edilmişse de bu da istenilmeyen davranışlarda bulunduğu için Mombasa'ya götürülerek orada öldürüldü.

Portekizliler'in Kilve tarihi hakkında ele geçirdikleri eser bu alanda ilk yazılı kaynak olup 1530'da Joam de Barros tarafından tercüme edildi. 1862 yılında Şeyh Muhyiddin bu eseri yeniden kaleme aldı. Zengibar Sultanı Bergaş, 1877'de ikinci bir nüshasını yazdığı eseri İngiliz konsolosu John Kirk'e hediye etti. Daha sonra British Museum'a konulan eser Arthur Strong tarafından İngilizce'ye tercüme edilerek yayımlandı ("The History of Kilwa", JRAS [April 1895], s. 405-430). Uman Kültür Bakanlığı ise aynı nüshayı es-Selve fî aḫbâri Kilve adıyla bastırdı (1985). Kilve'de tahta oturan toplam kırk iki sultan hakkında çok kısa bilgiler veren eserin Portekizce ilk tercümesiyle XIX. yüzyılın ikinci yarısında yazılan Arapça nüshası arasında belirgin farklar bulunmaktadır.

Başlangıçta Şiî olan ve XIII. yüzyıla kadar devam eden Şîrâzî hânedanı daha sonra sırasıyla İbâzî ve Şâfiî mezhebine intisap etmişti. XIV. yüzyılda Yemen asıllı Ebü'l-Mevâhib Hasan b. Tâlût hânedanı kurdu. Adada

hânedanlık her zaman babadan oğula geçmez, kardeşler arasında da el değiştirirdi. Hatta bazan vefat eden

sultanın yerine amcaları sırayla sultan olabildikleri gibi aynı anda sultan unvanını taşıyan çok kimse bulunabilirdi.

Portekizliler'in yaklaşık iki asır süren Hint Okyanusu'ndaki hâkimiyetleri Kilve ve diğer şehir devletlerinin baş kaldırmaları ve direnişleriyle geçti. İşgal esnasında bütün önemli merkezlerin yakılıp yıkılması sonucunda bölgede bilhassa ticarî hayat eski canlılığını kaybetti. Osmanlı İmparatorluğu, bu şehir devletlerinin Portekiz işgalinden kurtulması için 1585 ve 1588 yıllarında iki defa donanma göndermişse de başarılı olamamıştı. Kilve'deki tüccarlardan birinin putperest Zimba kabilesinin 1588'de adaya çıkmasına yardım etmesi yüzünden binlerce müslüman öldürüldü. Uman'da tahtı ele geçiren Ya'rubî hânedanı 1652-1688 ve 1696-1698 yılları arasında Doğu Afrika sahilini Portekizliler'den kurtarmak için savaşlar yaptı. Özellikle Ya'rubî hânedanının üçüncü hâkimi Seyf b. Sultan, 1698'de yaptığı saldırı ile şehir devletlerinden Mozambik hariç tamamını ele geçirdi ve buraların idaresi için Nâsır b. Abdullah el-Mazrûî'yi vali tayin etti. 1724 yılında Luis Mello de Sampayo kumandasındaki Portekizliler Kilve ve Patta'yı ele geçirdilerse de 1744'te Uman Sultanı Ahmed b. Saîd buraları tekrar ele geçirerek Uman Sultanlığı'na bağladı.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısı, Mombasa'daki Mazrûî hânedanı ile Uman Sultanlığı arasında Doğu Afrika sahilindeki şehir devletlerine hâkim olma mücadelesiyle geçti. 1784-1786 arasında Kilve istiklâline kavuşmuşsa da Uman Sultanlığı burası dahil sahildeki bütün şehirleri tekrar hâkimiyetine aldı. Fransızlar köle ticareti için burada bir istasyon kurdularsa da daha sonra adaya hâkim olan Zengibar Sultanlığı bunu kapattı. Uman'daki Bû Saîdî yönetimi başşehri Maskat'tan Zengibar'a taşıdı ve Hint Okyanusu sahilindeki bütün şehirlerin idaresini 1840 yılına kadar ele geçirdi. 1886 yılında Alman işgaline kadar Bû Saîd hânedanı Doğu Afrika'nın idaresini elinde tuttu. Richard F. Burton'un Kilve'ye seyahatinde burada Zengibar sultanının on kadar askeri bulunuyordu. Bu dönemde Kilve Kisivani'nin önemi azalırken kuzeydeki Kilve Masoko ve bilhassa Kilve Kilinje köle ticareti sayesinde canlandı. Buradan Fransa'nın işgalindeki Moritus ve Reunion adaları ile Amerika Birleşik Devletleri'ne çok sayıda köle

gönderildi. Kilve ile Afrika'nın iç bölgeleri arasında köle ve fildişi ticaretinin yoğun olarak arttığı bu dönemde, bugünkü Malavi ile Tanzanya'da yaşayan ve tamamına yakını XIX. yüzyılın sonunda müslüman olan Yao etnik grubunun etkili olduğu bilinmektedir.

Adada bulunan kalıntılar sayesinde burada dokumacılık yapıldığı anlaşılmaktadır. Denizciliğe önem verilen Kilve'de elli tona varan gemilerle yük taşınıyordu. XIX. yüzyılın ikinci yarısında köle ticaretinden önemli bir gelir elde ediliyordu. Sadece 1862-1867 yıllarında Afrika'nın iç bölgelerinden Kilve'ye getirilen ve buradan dünyanın değişik bölgelerine gönderilmek üzere Zengibar'a taşınan köle sayısı 100.000'i buluyordu. Ancak aynı dönemde adada çıkan koleradan çok sayıda insan öldü.

Almanya, I. Dünya Savaşı'nın ardından Doğu Afrika'daki topraklarını İngiltere'ye devretmek zorunda kalınca Kilve 1916 yılında İngiliz sömürgesi oldu. 10 Aralık 1963 tarihinde ise bağımsızlığına kavuşan Zengibar'ın sınırları içinde kaldı. Zengibar'ın 26 Nisan 1964 tarihinde Tanzanya ile birleşmesi sonucu Tanzanya Birleşik Cumhuriyeti sınırlarında kalan üç Kilve de günümüzde Lindi vilâyetine bağlıdır. Halen Kilve adasında 5000 kişi yaşamaktadır (1997 yılı tahmini).

Kilve'de ilk defa 1955'te başlatılan arkeolojik kazılar sonucu çok sayıda tarihî eser ortaya çıkarıldı. Bu ada 1981 yılında UNESCO tarafından "dünya mirası alanı" (world heritage site) ilân edildi. Tanzanya Turizm ve Tabii Kaynaklar Bakanlığı'nın isteğiyle 2002 yılından itibaren Fransa'nın Chantiers Histoire et Architecture Médiévales (CHAM) adlı kuruluşu yaptığı yeni arkeolojik kazılarla burayı turizme açmayı planlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 280-283; R. F. Burton, Zanzibar, London 1872, I, 265, 282-285; II, 340-366; G. Ferrand, "Les sultans de Kilwa", Mémorial Henri Basset. Nouvelles études Nord-Africaines et orientales, Paris 1928, I, 239-260; W. Phillips, Oman: A History, Beyrut 1971, s. 35,

42-43, 67; es-Selve fî aḫbâri Kilve (nşr. M. Ali es-Salîbî), Matrah 1985, tür.yer.; Mahmûd M. el-Huveyrî, Sâḥilu Şarḳi İfrîḳıyye, Kahire 1986, s. 28-30, 118-122; F. Braudel, Grammaire des civilisations, Paris 1987, s. 161; J. C. Wilkinson, The Imamate Tradition of Oman, Cambridge 1987, s. 52, 55; V. V. Matveiev, “L’essor de la civilisation swahili”, Histoire générale de l’Afrique, Paris 1990, IV, 495-522; J. Devisse, “l’Afrique dans ses relations intercontinentales”, a.e., IV, 693-730; J. de Vere Allen, Swahili Origins, London 1993, s. 181, 188-189, 198, 205.

Ahmet Kavas - Mustafa L. Bilge

KİMEK

IX ve X. yüzyıllarda İrtiş boylarında yaşayan bir Türk kavmi.

Kimekler’in adı Orhun Kitâbeleri’nde geçmediği gibi Çin yıllıklarında da görülmez. Onların, On Oklar’ın Tulu kolundan veya başka bir topluluğundan olduklarını düşündürecek bir işaret de yoktur. Gerdizî’nin naklettiği bir rivayette Kimekler Tatar asıllı olarak gösterilirler. Buna göre Tatar hükümdarının Şed (Şad ?) ismindeki küçük oğlu tahtı ele geçirmek için ağabeyi ile mücadeleye girişmiş, ancak başarı gösteremeyince en sevdiği câriyesini yanına alıp İrtiş boylarına kaçmış, otu ve avı bol olan bu yeri yurt edinmiş, bir müddet sonra Tatarlar’ın çocuklarından yedi kişi gelerek hizmetine girmiş ve bu yedi Tatar çocuğundan zamanla Kimekler’in yedi boyu çıkmıştır. Ancak bu rivayet kaynaklarca desteklenmez. Aksine, Kimekler’in X. yüzyılın birinci yarısında Türk âlemini temsil eden ve birbirlerinin dillerini kolayca anlayan beş büyük Türk kavminden (Oğuz, Karluk, Tokuz Guz-Uygurlar, Kırgızlar) biri olduğu belirtilir. Gerdizî, Kimek boylarını İmi İmek (> Yimek = Yemek), Tatar, Balânder, Ḫıfçâḳ (< Kıfçak = Kıpçak), Lînkāz, Eclâd şeklinde isimlendirmiştir. Konuyla ilgili diğer önemli bir kaynak olan Ḥudûdü’l-ʿâlem’de ise hakan unvanını taşıdığı söylenen Kimek hükümdarının on bir “âmil”inin (bey) bulunduğu belirtilmektedir. Bu da Ḥudûdü’l-ʿâlem’e göre Kimekler’in on bir boydan oluştuğunu gösterir. Bununla beraber kaynakta bu boylardan sadece Hıfçâk, Yagsûn Yâsû, K.r k.r (قرقر) hân ve Yemekiyye (Yemek) gibi bazılarının adları verilmiştir. Bunlardan Hıfçâklar’ın geleneklerinin çoğunlukla Oğuzlar’a uyduğu söylenmektedir.

Kimek kavminin asıl yurdu Yukarı İrtiş boylarıyla onu çeviren topraklardı. X. yüzyılın ilk çeyreğinde yurtları batıda Tobol’a kadar uzanan Kimekler kışın Aşağı Seyhun boylarında, yazın kuzeydeki bozkırlarda yaşayan Oğuzlar’la komşu oldular. Kimekler IX ve X. yüzyıllarda tam göçebe bir hayat yaşıyorlardı. Ḥudûdü’l-ʿâlem’e göre Kimekler’in hükümdarı yaz aylarında Yemekiye adlı kasabada otururdu. Kimek ülkesinde ayrıca İrtiş’in kıyısında Dihi Çöb adlı bir de köy mevcut olup yazın buranın nüfusu

oldukça artardı. Bu köyde Mâverâünnehir’den gelmiş müslüman tâcirler de bulunurdu.

Diğer Türk kavimleri gibi Kimekler de başlıca koyun, at ve sığır beslerlerdi. Ülkeye gelen İslâm tâcirlerine koyun, sincap (teyin), samur, kakum ve kunduz derileri satılmaktaydı. Ayrıca köle ve câriye ticareti de yapılırdı. Buna karşılık Kimekler başta tuz olmak üzere dokuma mâmulleri, kılıç, hançer gibi silâhlarla özengi, ağızlık (= suluk = gem demiri) gibi biniş takımına ait şeylerle kuru üzüm ve ceviz gibi pek çok ihtiyaç maddesini bu tüccarlardan sağlarlardı.

Ḥudûdü’l-ʿâlem’de Kimek hükümdarlarının “hakan” unvanını taşıdığı yazılmakla beraber Gerdizî’de Kimek melikinin “yabgu” ve Mücmelü’t-tevârîḫ’te “tutug” unvanıyla anıldığı görülmektedir. İkinci ifadenin daha doğru olduğu kabul edilmekle birlikte tutuglardan hiçbirinin adı ve yaptığı işler hakkında bilgi verilmemektedir.

XI. yüzyılda Kimek adı ortadan kalkmış ve kabile İrtiş boylarında Yemekler, Tobol ve Yayık (Ural) ırmakları kıyılarında da Kıfçaklar tarafından temsil edilmiştir. Fakat her ikisi de savaşçı olan bu topluluklardan Kıfçaklar, Yemekler’in kendileriyle akraba olduklarını kabul etmemektedir. Yemekler’in önemli bir kısmı XII. yüzyılın ikinci yarısında Hârizmşahlar Devleti’nin hizmetine girmiştir. Hârizmşah Sultan Muhammed’in annesi Terken Hatun’un Yemekler’in Bayavut oymağından bir beyin kızı olduğu bilinmektedir. Sultan Celâleddin Mengübirtî ile Yakındoğu’ya gelen Hârizmliler arasında onlara mensup birlikler de bulunmaktaydı. Kimekler’den Kıfçaklar ise XI ve XII. yüzyıllarda Oğuzlar’ın yurtlarından önemli bir kısmını ellerine geçirmişlerdi. XII. yüzyılda, Kıfçak ve Yemekler’le akraba olan Kanglılar ortaya çıktılar ve zamanla önem kazandılar. XIII. yüzyılın başlarında İrtiş ile Yayık arasındaki toprakların çoğu onların hâkimiyetine girdi. Günümüzdeki Özbekler, Kazaklar, Karaçay-Balkarlar, Kumuk, Kırım ve Kazan Türkleri Kıfçak, Yemek ve Kanglılar’ın, dolayısıyla Kimekler’in torunlarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk, bk. Dizin; Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, IV, 838, 842, 844, 859; İbnü'l-Fakīh, Muḫtaṣaru kitâbi'l-Büldân, Leiden 1885, s. 328; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 28, 31; Kudâme b. Ca'fer, el-Ḫarâc (de Goeje), s. 205, 209, 262; İstahrî, el-Mesâlik, s. 9; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Meynard), I, 212, 262; a.mlf., et-Tenbîh, s. 62, 180; İbn Havkal, Ṣûretülarż, II, 14; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Sütûde), s. 32, 46, 78, 81, 85, 87; a.e. (Minorsky), s. 304-310; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1906, s. 272; Gerdizî, Zeynülaḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347, s. 257-259; Bîrûnî, el-Âs̠âru'l-bâḳıye ʿani'l-ḳurûni'l-ḫâliye (nşr. E. Sachau), London 1878, s. 264; Şerefüzzamân Tâhir el-Mervezî, Füṣûl ḥavle'ṣ-Ṣîn ve't-Türk ve'l-Hind münteḫabe min kitâbi Ṭabâʾiʿi'l-ḥayevân (nşr. ve trc. V. Minorsky), London 1942, metin: s. 19-20; tercüme: s. 30, 32, 58, 107, 159; Mücmelü't-tevârîḫ ve'l-ḳıṣaṣ (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1318 hş., s. 421; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (nşr. F. Wüstenfeld), Leipzig 1866-69, I, 33, 113, 839-840; III, 448; IV, 334, 823; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̠ârülbilâd, Beyrut 1960, s. 575, 588; W. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, İstanbul 1927, s. 53, 101, 102; Faruk Sümer, "Kimek", İA, VI, 809-810; C. E. Bosworth, "Kimäk", EI² (İng.), V, 107-108.

Faruk Sümer

KİMYA

(الكيمياء)

Cisimlerin temel yapılarını, birbirleriyle olan etkileşimlerini ve yeni bileşimler meydana getirmelerini inceleyen bilim dalı.

Kimya kelimesinin etimolojisi hakkında iki görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilkine göre kökeni eski Mısır dilinde “siyah” anlamına gelen kemidir ve bu kelime Grekçe’ye kemia olarak geçmiştir; nitekim Plutarkhos gibi Grek yazarlarının “siyah toprak” dedikleri Mısır bu ilmin ana yurdu sayılmaktadır. İkinci görüşe göre Grekçe “eritmek” anlamına gelen khymeiadan türemiştir ve altın, gümüş eritme sanatını ifade etmektedir. Arapça’ya harf-i ta‘rif alarak el-kîmyâ’ ve el-kîmiyâ’ şeklinde yerleşen kelime bu dilden Latince’ye yapılan çevirilerde eski kimya geleneğini karşılamak üzere alchimia, alchamia, alquimia, alkimie gibi çeşitli imlâlarla verilmiş ve daha sonra bütün Batı dillerince benimsenmiştir. İslâm kültür muhitinde ise kökeni hakkında çeşitli spekülasyonlar yapılmıştır. Meselâ Hârizmî, terimin “örtmek, gizlemek” anlamındaki Arapça kemâ fiilinden geldiğini ileri sürer (Mefâtîḥu’l-ʿulûm, s. 277). Müslüman müellifler, içinde yer aldıkları kimya geleneği için ilmü’s-san‘a, ilmü’t-tedbîr, ilmü’l-hacer, ilmü’l-mîzân ve el-hikme gibi terimler de kullanmışlar, böylece kimyanın teorik bir ilim olduğu kadar bir teknik olduğunu, belirli işlemler gerektirdiğini ve belli bir ölçü yahut denge fikrini öngördüğünü belirtmek istemişlerdir. İbnü’n-Nedîm bu ilim için “sınâatü’l-kîmiyâ’, ilmü’s-san‘a, ilmü sınâati’l-kîmiyâ’” terimlerini kullanmıştır (el-Fihrist, s. 417-419). İlkçağ ve Ortaçağ kimyası günümüz Türkçe’sinde genellikle simya kelimesiyle karşılanıyorsa da bu kullanım yanlıştır ve doğrusu “eski kimya” veya Batı dillerindeki imlâyı hatırlatacak şekilde “elkimya” olmalıdır (İA, IV, 374, 378). Çünkü simya illüzyon (misâlât hayâliyye fi’l-cev, gözbağcılık) sanatının adıdır ve bu sanat büyücülük teknikleriyle de ilişkilidir (Taşköprizâde, I, 340).

İslâm ilimler tarihinin klasik çağında yapılan ilim tasniflerinde elkimyanın genellikle tabii ilimler içinde anıldığı görülmektedir. Fârâbî, Risâle fî

vücûbi ṣınâʿati'l-kîmyâʾ adlı bir risâle yazmasına rağmen İḥṣâʾü'l-ʿulûm'unda bu ilimden söz etmez. Hârizmî, eski kimyayı (sınâatü'l-kîmyâ) madenler âlemiyle olan irtibatından dolayı tabii ilimlerden saymakta, ayrıca bu ilmin terminolojisi hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir (Mefâtîḥu'l-ʿulûm, s. 277-284). İbn Sînâ'nın ilimler tasnifinde ise ilmü'l-kimyâ tıp, astroloji, firâset, rüya tabirciliği, tılesmât ve nîrenciyât ile birlikte tabii ilimlerin alt dalları arasında zikredilmektedir. İbn Sînâ'ya göre bu ilmin amacı, maden cevherlerinin özelliklerini giderip ona başka madenlerinkini kazandırmak ve farklı cisimlerden altın ve gümüş elde etmek üzere bazı madenlerin özelliklerini diğerlerine katmaktır" (Fî Aḳsâmi'l-ʿulûmi'l-ʿaḳliyye, s. 75). Aslında madenlerin tabii özelliklerinin birbirine dönüşümü fikrini reddeden filozofun (eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (5), s. 22-23) bu tasnifteki tanımını bir geleneği aktarmak biçiminde yorumlamak gerekir. Buna rağmen kendisi madenlerin oluşumunu açıklayan geleneksel kükürt-civa teorisini kabul etmiş ve kimya alanında Risâle fi'l-iksîr adlı önemli bir eser kaleme almıştır (aş.bk.). İbn Haldûn'a göre, "belirli bir teknikle altın ve gümüşü meydana getiren maddenin teorik olarak araştırılması ve bu amaca ulaşmak için gereken işlemin uygulanması" şeklinde tanımlanan ilmü'l-kimyâ tabii ilimlerden sayılamaz. Çünkü geleneksel kimya öğretisi esas itibariyle ruhanî güçleri kullanarak tabiat âleminde istenilen yönde bazı tasarruflarda bulunmaya dayanır. Dolayısıyla ilmü'l-kimyâ, tabii ilimlerin kendine özgü yöntemlerinden uzak bir sihir uygulamasından ibarettir ve ne dinî ne de ilmî bir geçerliliği vardır (Muḳaddime, III, 1196-1197, 1208-1209). Osmanlı müellifi Taşköprizâde de kimya ilmini İbn Sînâ'nın tasnifine yaptığı baytarlık, doğancılık, simya ve tarım ilâveleriyle birlikte tabii ilimlerin alt grubunda saymaktadır. Kâtib Çelebi'nin daha sonra Safedî'ye nisbet edeceği (Keşfü'ẓ-ẓunûn,

II, 1526), kimya kelimesinin "Allah'tan bir âyet" anlamındaki İbrânîce "kîmyeh" kelimesinden Arapçalaştığı şeklindeki iddiayı aktaran müellif klasik İslâm çağında bu ilmin imkânı etrafındaki tartışmaları özetlemiş ve onun daha önce İbnü'n-Nedîm'in değindiği, Hz. Mûsâ tarafından Kārûn'a öğretilmiş olduğu şeklindeki bir görüşü tekrarlayarak bu ilmin geleneğini nebevî bir kökene bağlamak istemiştir (Miftâḥu's-saʿâde, I, 341-342; krş. el-Fihrist, s. 417).

İlmü'l-kimyânın İslâm dünyasındaki tarihî gelişimi müslüman bilginlerin

İskenderiye eski kimyasının mirasçıları olmasıyla başlamıştır. Bu mirasçılardan önde gelenlerin eserleri incelendiğinde İslâm dünyasına giren birikimin çok çeşitli filozof ve ilim adamlarının isimleri etrafında aktarıldığı görülür. Bunların başlıcaları, bu ilmi Hermetik metinlerden aldığı düşünülen ilk üstat Pisagor, müslümanlarca Muṣḥafü'l-cemâʿ a denilen Turba Philosophorum adlı klasiğin yazarı olduğu sanılan Archelaos, Câbir b. Hayyân gibi eski kimyacılar tarafından filozofluğunun yanı sıra gerçek bir kimyacı modeli sayılan Sokrat, "Tabiat tabiata hâkim olur" ilkesinin kendisine nisbet edildiği Eflâtun, kuşatıcı bilgin imajı sebebiyle eski kimya dışında düşünülmeyen Aristo, bazı müslüman âlimlerin atıfları yanında özellikle Câbir'in yapay dönüşüm fikrini mal ettiği Porphyrius, Mısır eski kimya tekniğine felsefî düşünce boyutu kazandıran Bolos Demokritos, bu konuda yazdığı ansiklopedik külliyatla tanınan Panopolisli Zosimus (müslüman kaynaklarında Rîsimus, Rûsem), Grek müelliflerinin sık sık adını andığı Kleopatra, adı geçtiğinde madenlerin oluşumu ve birbirine dönüşümüyle ilgili sembolizmin dile getirildiği Maria ve dönüştürücü güç filozof taşı (hacerü'l-felâsife), soylu taş (el-hacerü'l-mükerrem) / el-iksîr hakkında bir risâle yazdığı kabul edilen İskenderiyeli Ostanes'tir.

Mısır-Grek-Bizans üçgeninde eski kimyanın algılanış biçimi dönem dönem farklılık göstermiş, Grekler arasında bazan bir sanat, bazan bir felsefe, bazan da bir din gibi kavranmıştır. Nil vadisindeki Mendes şehrinde dünyaya gelen Bolos Demokritos eski kimyaya felsefe elbisesi giydirirken Zosimus kimya teknikleriyle mistik bir dini birleştirmiştir. Bizans eski kimyasında ise yine mistisizmle buluşulan temel öğretide evreni ve parçalarını canlı bir bütün olarak görmek, gezegenlerin madenlere etki ettiklerini var saymak, bir tabiata ötekiyle egemen olunabileceği ilkesini benimsemek, arazların, özellikle rengin değiştirilmesiyle maden cevherinin de değiştirilebileceğine inanmak gibi ana fikirler yönlendirici konumdadır. Eski kimya anlayışı bu aşamalardan sonra Hermesçi telakkiler eşliğinde İslâm dünyasına girmiş ve Arapça'da önemli bir tercüme literatürünün doğmasına yol açmıştır. Bu literatür içinde Hermetik külliyat (Corpus Hermeticum; bk. HERMES), Kitâbü Sırri'l-ḫalîḳa ile Levḥu'z-zümürrüd (Tabula Smaragdina; bk. APOLLONİOS, Tyanalı), bir babanın oğluna tavsiyelerini ve bir kadın-erkek (aslında Zosimus ve kız kardeşi Theosobeia) diyalogunu içeren Kitâbü'l-Ḥabîb ve Agathodaimon'a nisbet edilen filozof taşının ilâhî kökenine ve nasıl elde edileceğine dair eski

telakkileri aktaran Kitâbü’l-Hazer gibi eserler sayılabilir (Anawati, III, 854-863).

Mevcut şahıs ve eser adları, müslüman bilginlerin devraldığı eski kimya birikiminin kendilerine temel bir kozmolojik öğretiyle birlikte intikal ettiğini göstermektedir. Nitekim müslümanların elinde geliştiği şekliyle elkimya bütün metafizik ve fizik varlık alanlarının birbirine bağlı olduğu, gök cisimlerinin yeryüzündeki olaylara ve dolayısıyla madenlerin oluşumuna etkide bulunduğu, madenlerin dönüşümüne paralel biçimde kimyacının mistik tecrübeler yaşadığı bir mânevî dönüşümü esas alan, çoğunluk itibariyle kimyacıların sembolik bir dile başvurduğu bir tabiat felsefesine dayanır. Varlık alanlarının hiyerarşik bir bütünlük içinde birbiriyle ilişkili sayılması ve daha üst varlık ilkelerinin daha aşağıya egemen oluşu nesnelerin tabiatının değiştirilebilmesi fikrinin dayanağıdır. Madenler âleminin yeryüzü katmanında gezegenlerin etkisiyle oluştuğu şeklindeki eski teori astroloji ile eski kimyayı kendisinde birleştirmiştir. Bu yüzden madenler gezegenlerin yeryüzündeki işaretleri sayılmış ve yedi gezegenin sembolik olarak yedi temel madene tekabül ettiği belirtilmiştir. Bu yaklaşımda güneş altın, ay ise gümüşle aynı sembollere sahiptir. Madenlerin gezegenlerin etkisiyle yüzyıllar alan oluşum ve birbirine dönüşümünün kimyacının birtakım mistik tecrübeleriyle hızlandırılabileceği şeklindeki telakki de bu fikirle bağlantılıdır. Ancak bu mistik yaklaşımda asıl amaç, madenlerin dönüşümü sırasında kimyacının da mânevî açıdan yetkinleşmesini ve ruhunun yetkinliğin simgesi olan altına dönüşmesini sağlamaktır. Bunun sağlanması, mikrokozmos (küçük âlem) olan insanın makrokozmos (büyük âlem) yani kâinatın yatay ve dikey bütünlüğüne iştiraki anlamına gelir. İslâm eski kimyasında öne çıkan en özgün mineralojik teori bütün madenlerin kükürt ve civadan oluştuğu fikridir. Ancak eski kükürt-civa teorisini doğru anlayabilmek için bu iki cevheri dört unsur kavramında olduğu gibi bugünkü anlamıyla değil birer kozmolojik ilke şeklinde telakki etmek gerekmektedir. Altında tam bir denge hali ortaya koyan bu iki cevher her madende belli oranlarda bulunur. Eski kimyacı, teknik işlem ve mistik tecrübeler eşliğinde bir madenin tabiatını normal bağlarından çözerek ilk maddesine indirgediği ve yeni bir denge (mizan) uyarınca altına veya gümüşe dönüştürdüğü iddiasındadır. Bu dönüşümde filozof taşı kapsamına giren ve elde edilmeleri farklı kimya işlemlerini gerektiren maddeler katalizör rolünü oynar. Ancak katalizöre bu

dönüştürücü işlevi kazandıran kimyacının işleme mânevî iştirakidir. Bu genel öğreti çerçevesinde müslüman kimyacılar üç türlü tavır geliştirmişlerdir. Bunlardan Ebü'l-Kāsım el-Irâkī gibi bazıları mânevî dönüşümü bu ilmin esası sayarken Ebû Bekir er-Râzî gibi bir kısım âlimler madenlerin kimyevî dönüşümünü esas saymışlar, bazıları da madenlerin dönüşümünü mânevî dönüşüm için bir tür destek kabul etmişlerdir; üçüncü gruba Câbir b. Hayyân ve ekolü girmektedir. Bu tavır farklılıkları açısından bakıldığında Câbir'den Râzî'ye geçiş eski kimya teorisinden tam bir kopma olduğunu göstermemekle birlikte Râzî'yi, Câbir'den daha çok modern kimyanın öncüsü saymamızı gerektiren bir konuma yerleştirmektedir. Ancak geleneksel kimya teorisinin etkisi o kadar kuvvetle hissedilmiştir ki madenlerin dönüşüm imkânını ilmî bulmayan İbn Sînâ dahi madenlerin oluşumunu kükürtciva teorisiyle açıklamak zorunda kalmıştır (Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm'da Bilim ve Medeniyet, s. 237-260). Genel bilim tarihi açısından bakıldığında İslâm eski kimya geleneğinin modern bilim anlayışına ters, kabul edilemez amaç ve öğretilere dayandığı görülmektedir. Ancak eski müslüman kimyacıların günümüz insanına anlamsız gelen bir amaca ulaşmak için başvurdukları laboratuvar tekniklerinin ve oluşturdukları deneysel birikimin modern kimya aşamasına geçişte önemli rol oynadığı, hatta öğreti düzeyindeki

eski kimya spekülasyonlarının entelektüel bir verimliliğe yol açtığı âşikârdır. Dolayısıyla kimya tarihi hakkındaki herhangi bir araştırma eski kimya geleneğini ve müslüman kimyacılarını incelemek durumundadır. Nitekim kimya tarihi yazımı etrafında oluşan modern literatür, eski müslüman kimyasını antik dünya ile modern zamanlar arasına kurulmuş anlamlı ve önemli bir bilim köprüsü olarak ele almaktadır (Anawati, III, 882).

İskenderiye kökenli eski kimyaya müslümanlar arasında ilk ilgi duyan kişi Emevî Emîri Hâlid b.Yezîd'dir. Hâlid, Grekçe ve Kıptîce'den bazı eski kimya kitaplarını tercüme ettirmiş ve İskenderiyeli kimyacı Stephanos'un öğrencisi olan Marianos'un (Morienos) gözetimi altında bu ilme çalışmıştır; İbnü'n-Nedîm kendisine ait dört eserin adını vermektedir (el-Fihrist, s. 419; ayrıca bk. Sezgin, IV, 186-188). Ancak genel kabule göre eski kimya geleneğini İslâm dünyasında sistemli şekilde başlatan âlim, Hâlid b. Yezîd'in ölümünden yaklaşık on beş yıl sonra doğan Câbir b. Hayyân,

ondan sonra gelen ikinci kurucu isim de Ebû Bekir er-Râzî'dir. Eleştirel yaklaşımı ve bu alana getirdiği yeni açılımlarla İbn Sînâ'yı da Ortaçağ İslâm kimyasının önemli bir siması olarak zikretmek gerekir.

Eski kimyayı Ca'fer es-Sâdık'tan öğrendiği ileri sürülen Câbir b. Hayyân, Kûfe şehrinde kendi imkânlarıyla çalışmalarını sürdürmüş, mineralleri ve asitleri keşfetmiş, böylece çok sayıda yeni bileşiklerin üretilmesini ve kimyasal yöntemlerin geliştirilmesini sağlamıştır. Câbir maddenin üç farklı halde bulunduğunu söyler. a) Isıtıldığı zaman uçan ruhlar: Kâfur, arsenik, cıva ve amonyum klorid (nişadır); b) Altın, gümüş, kurşun, bakır, kalay, demir ve Çin demiri (hârsînî). Bu sonuncusu parlatılarak ayna yapımında kullanılan bakır, çinko ve nikel alaşımıdır ve buna Çin'de "beyaz bakır" anlamında "pait'ung" denilmektedir; c) Dövüldüğünde toz haline dönüşebilen bileşikler. Ruhlar ve metaller dışındaki mineraller de taşsı veya taşsı olmayan toz edilebilen yahut edilemeyen, eriyen veya erimeyen özelliklerine göre gruplara ayrılmaktadır. Nitrik asit (kezzap) üretilmesine ilişkin bilinen en eski reçete Câbir'e aittir. Câbir ayrıca çelik elde edilmesi ve diğer metallerin saflaştırılması, deri veya kumaşların boyanması, kumaşların su geçirmez hale getirilmesi, demirin pastan korunması ve kumaş boyanmasında şapla mordanlama konularında çeşitli formüller açıklar. Mangan dioksidin cam yapımında kullanımı, sirkeden damıtma yoluyla derişik asetik asit (sirke asidi) çıkarılması, kalsinasyon, kristalizasyon, çözme, süblimleştirme ve indirgeme gibi temel kimyasal işlemler konusunda da ayrıntılı bilgiler vermiştir. Câbir, kimyacı sıfatıyla tanınmasına rağmen değersiz maddelerden altın yapılması işiyle ciddi bir şekilde ilgilenmemiş, çalışmalarını daha çok temel kimya yöntemlerinin geliştirilmesine ve kimyasal reaksiyonların incelenmesine hasrederek kimyanın bir ilim halinde ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur.

Ortaçağ İslâm kimyasını zirveye çıkaran Ebû Bekir er-Râzî'dir. Tıpta gösterdiği üstün başarıları yanında organik ve inorganik kimya alanlarındaki çalışmalarıyla kimya tarihinde yeni bir dönem başlatan Râzî, Câbir'den intikal eden simya terminolojisini kullanmakla birlikte bulduğu deneysel metotlarla bu alanda Câbir'i aşmış, modern kimyanın gerçek öncüsü olmuştur. Onun araştırmalarının sonuçlarını yazdığı Kitâbü'l-Esrâr, Kitâbü Sırri'l-esrâr, Kitâbü'l-Medḫali't-taʿlîmî ve Kitâbü'ş-Şevâhid adlı eserlerinden özellikle Kitâbü Sırri'l-esrâr'da kimyasal maddelerin taksimini

yaptığı ve laboratuvarında kullandığı yirmi kadar aleti çizimlerle tanıttığı görülür. Daha çok çeşitli kaplar, balonlar, kandiller, mangal, maltız ve fırınlar, kepçe, maşa, süzgeç, imbik, huni ve havanlardan oluşan bu aletler XIX. yüzyılın sonuna kadar kimya, eczacılık ve metalürji alanlarında kullanılmıştır ve bir kısmı bugün de kullanılmaktadır. Râzî, Kitâbü'l-Esrâr'da da bazılarını ilk defa kendisinin gerçekleştirdiği damıtma, süblimleştirme, saflaştırma, amalgamlaştırma, çözünürleştirme, yıkama, kalsinasyon ve çöktürme gibi çeşitli kimyasal işlemleri ayrıntılı biçimde tanımlamıştır. Antimonun siyah bir katı madde olduğunu ve yeni kesilmiş yüzeylerinin metalik parlaklık gösterdiğini, havada kalan bakırın malahit (bakır karbonat minerali, bakır taşı) benzeri yeşilimsi bir kütleye, buna karşılık havada kuvvetle ısıtıldığında siyah renkli bakır II okside dönüştüğünü ortaya koymuş ve bakır II oksitten saçların koyulaştırılmasında faydalanmıştır. Sodyum karbonatla (soda) potasyum karbonatın (potas) arasındaki farkı açıklamış, hidroklorik asit (tuz ruhu) ve nitrik asidin elde edilmesi için reçeteler vermiş, sülfirik asidi (zaç yağı), kostik sodayı (sud-kostik) ve gliserini bulmuş, karıncaları damıtarak ilk defa formik asidi (karınca asidi) üretmiştir. Râzî kimyayı tıp alanına uygulamasıyla da tanınır. Cıvayı bir ilâç olarak maymunlar üzerinde denemiş, alkolü ayrıştırıp ilâç yapmış ve jips mineralinden ısıtarak elde ettiği alçıyı yumurta akıyla karıştırıp kırık kemiklerin tedavisinde kullanmıştır.

İbn Sînâ Risâletü'l-iksîr adlı eserinde (nşr. Ahmet Ateş, "Risâlat al-İksîr", TM, X [1953], s. 27-54; risâlenin içeriği ve filozofa nisbetiyle ilgili olarak bk. Ateş, IV/4 [1952], s. 48-59) bakır, kurşun ve kalay gibi metallerin eritildikten sonra çeşitli işlemler sonucu sarı ya da beyaz renk kazanmalarının altın veya gümüşe dönüştükleri anlamına gelmeyeceğini, çünkü yalnızca renk değişiminin maddenin özünü etkilemediğini, dolayısıyla elde edilecek maddelerin gerçek altın veya gümüşle ilgisi bulunmayan birer taklit olacağını belirtmiş ve transmütasyonun (tahavvül, cismin değişmesi) imkânsızlığını ortaya koymuştur. Metalin rengini altın ve gümüş rengine çevirmede kullanılacak maddeleri "iksir" adıyla karşılayan İbn Sînâ beyaza çevirmede cıvanın kullanılabileceğini, çünkü sıvı halde olan bu metalin maddenin iç kısımlarına girebilme yetisinin fazla olduğunu, ayrıca miktarı arttırıldığında beyazlatma etkisinin artmadığını deneylerle saptamıştır. Ayrıca cıva, kükürt ve kirecin birlikte ısıtılmasıyla elde edilen

kırmızı renkli maddenin metalleri sarılaştırmada kullanılabileceğini yine deneylerle belirlemiş, bu amaçla saç ve yumurta, kan gibi organik maddelerden de yararlanılabileceğini söylemiştir (Anawati, III, 878-879).

Adı geçen isimlerin dışında müslüman elkimya geleneğini sürdüren başka bilginler de olmuştur. İlk İslâm filozofu Kindî Kitâbü’t-Tenbîh ʿalâ ḫudeʿi’l-kîmyâʾiyyîn adlı çalışmasıyla halkı şarlatanlara karşı uyarmış ve elkimyaya dair ilginç eserler kaleme almıştır. Bunlardan günümüze ulaşan Kitâb fî kîmyâʾi’l-ʿıṭr ve’t-taṣʿîdât bitki ve çiçeklerden esans elde etmekle ilgilidir. Ünlü sûfî Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859) henüz erken dönemde bu alanda adı geçen şahsiyetlerdendir; İbnü’n-Nedîm onun Kitâbü’r-Rükni’l-ekber ve Kitâbü’s̱-S̱iḳa fi’ṣ-ṣınâʿa adlı iki kitabının adını verir (el-Fihrist, s. 423). Endülüs kültür havzasından Ebü’l-Kāsım el-Mecrîtî (ö. 398/1008) özellikle Rütbetü’l-ḥakîm ve medḫalü’t-taʿlîm adlı elkimyaya dair eseriyle ün yapmıştır. Anılan kitabında Mecrîtî bu ilmin kimyevî maddeler hakkında derin

teorik bilgi, el becerisi ve keskin bir gözlemcilik gerektirdiğini belirterek kimyacının matematik ve tabii ilimleri okumasını şart koşmakta ve araştırmalarında tabiat yasalarını izlemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Mecrîtî’nin çağdaşlarından kimyacı İbn Ümeyl sembolik-mistik geleneğin ünlü isimlerindendir. Günümüze ulaşmış yegâne eseri olan Kitâbü’l-Mâʾi’l-varaḳī ve’l-arżı’n-necmiyye eski kimyaya dair Risâletü’ş-şems ile’l-hilâl adlı kendi şiirinin şerhidir. Bu şerhin önemi, içerdiği alıntılar sayesinde Hermetik fikirlerin İslâm eski kimyasına ne ölçüde nüfuz ettiği hakkında fikir vermesinden kaynaklanmaktadır. Eserde filozof taşını elde etmek için yapılması gereken işlemler sembolik tasvirlerle anlatılmaktadır. XII. yüzyılın ilk yarısında Selçuklu yönetiminde bir memur olan Müeyyidüddin et-Tuğrâî ise uygulamadan çok teoriye yönelik çalışmalar yapmış, yine sembolik-mistik gelenekten bir bilgindir. Cildekî gibi bazı meslektaşlarının Câbir’den sonraki en önemli kimyacı saydıkları Tuğrâî Kitâbü’l-Meṣâbîḥ ve’l-mefâtîḥ adlı eserinde eski kimyacıların öğretilerini aktarmaktadır. Ancak onun, meslektaşlarını asıl Mefâtîḥu’r-raḥme ve meṣâbîḥu’l-ḥikme adlı eseriyle etkilediği anlaşılmaktadır. İbn Erfaʻre’s adıyla bilinen eski kimya bilgini de bu alana dair yazdığı ve selefleri İbn Ümeyl ve Tuğrâî gibi sembolik-mistik geleneği izlediği Şüẕûrü’ẕ-ẕeheb başlıklı 1460 dizelik şiiriyle tanınır. XIII. yüzyılda yaşayan Ebü’l-Kāsım el-Irâkī, Kitâbü’l-

ʿİlmi’l-mükteseb fî zirâʿati’ṭ-ṭaleb adlı eseriyle döneminin eski kimya öğretileri hakkında aydınlatıcı bilgiler vermiştir. Daha önceki ünlü elkimya eserlerine yazdığı şerhlerle tanınan Cildekî ise geç dönem klasik kimya geleneğinin en önemli temsilcisidir. Kendisi Câbir’in yaklaşımlarını benimsemiş, fakat sembolik dil ve Hermetik unsurlardan da bütünüyle vazgeçmemiştir. Onun bu tavrı, İbn Ümeyl’in Kitâbü’l-Mâʾi’l-varaḳī ve’l-arżı’n-necmiyye’sine yazdığı şerhte açıkça görülmektedir (bk. CİLDEKÎ). XVI. yüzyılda yaşayan Osmanlı âlimi İznikli Ali Bey de Cildekî’den etkilenmiş ve bu alanda çok sayıda eser kaleme almıştır (İzgi, II, 170-171).

Ortaçağ İslâm kimya geleneğinin aynı çağın Latin dünyasına önemli etkileri olmuştur. Konunun uzmanı Julius Ferdinand Ruska, İslâm eski kimyasının Latin Ortaçağı’na yaptığı etkiyi değerlendirirken Latin elkimyasının neredeyse her şeyi müslümanlara borçlu olduğunu, Batı’da bu alanda gelişimin yolunu açan faktörün özgün Arapça eserlerin tercümesinden ibaret bulunduğunu belirtmiştir (Halleux, III, 896-897). Bu yalnızca modern bilim tarihçilerinin kanaati değildir. Bizzat Batı Ortaçağı ilim adamları da müslümanlara olan borçlarının farkına varmışlar ve sık sık “Araplar’ın kralı” dedikleri Câbir’in (Geber) yanı sıra Ebû Bekir er-Râzî ile (Rhases Abubater) İbn Ümeyl’i de (Senior Zadith Filius Hamuelis) bu sanatın prensleri kabul etmişlerdir. Arapça’dan Latince’ye yapılan çeviriler büyük bir hayranlıkla okunmuştur. Bunlar arasında İskenderiye’den İslâm dünyasına intikal eden birikimin Arapça versiyonlarının tercümeleri yer aldığı gibi özgün Arapça teliflerin tercümeleri de bulunmaktadır. İlk gruba Eflâtun’a yanlışlıkla nisbet edilen Kitâbü’r-Revâbiʿ (Liber quartorum), Artephius’a ait olduğu sanılan Miftâḥu’l-ḥikme (Clavis Sapientiae), Tyanalı Apollonios’un Sırrü’l-ḫalîḳa adlı eserinin son bölümü (Tabula Smaragdina) ve Muṣḥafü’l-cemâʿa başlığıyla bilinen metnin (Turba philosophorum) çevirileriyle Arapça orijinali kayıp Morienos’a nisbet edilen önemli bir eserin Chesterli Robert tarafından yapılan ve yine Morienus adıyla anılan tercümesi sayılabilir. İkinci grubu oluşturan başlıca tercümeler şunlardır: Câbir’in Kitâbü’s-Sebʿîn’inin Cremonalı Gerard tarafından Liber divinitatis de LXX adıyla yapılan çevirisi, yine aynı mütercimin Arapça orijinali kayıp olan sülfatlar ve tuzlara dair Endülüs kaynaklı bir eserin De aluminibus et salibus adıyla tercümesi, Ebû Bekir er-Râzî’nin Sırrü’l-esrâr’ının (Secretum Secretorum), İbn Ümeyl’in Kitâbü’l-Mâʾi’l-varaḳī’sinin (Hamuel’in oğlu Senior Zadith adına nisbet edilerek Tabula Chemica adıyla) ve yine İbn

Ümeyl’in Risâletü’ş-Şems ile’l-hilâl’inin (Epistola solis ad Lunam crescentem) çevirileri, adı ve müellifi bilinmeyen Endülüs kaynaklı, deneysel yönü güçlü önemli bir elkimya eserinin Johannes Garlundus’a nisbet edilerek De mineralibus liber adıyla yapılan tercümesi. Bunların yanı sıra İbn Sînâ’ya nisbet edilen, aslında Ortaçağ Batı kimyasında etkili olmuş Endülüs kaynaklı bir eserin Liber Aboali Abincine de Anima in arte Alchemiae adıyla yapılan tercümesi gibi nisbeti uydurma eserler de söz konusudur.

Latince tercümeler aracılığıyla modern Batı dillerine giren “alchemia” terimindeki “al” Arapça’daki “el-” harf-i ta‘rifinin bir yansımasından ibarettir ve İslâm eski kimyasının Batı’yı nasıl etkilediğini yeterince açıklamaktadır. Ayrıca soap (es-sâbûn), arsenic (ez-zirnîh), borax (bûrak), alkali (el-kalî, el-kılevî), saffron (za‘ferân), syrop (şurub), alembic (el-inbîk), al-cohol (el-kühûl), amalgam (el-mulgam), elixir (el-iksîr) ve athanor (et-tennûr) gibi terimlerin de Arapça kökenli olması bu etkinin büyüklüğü hakkında fikir vermektedir.

Türkiye’de tıp alanında XVIII. yüzyılın başlarından itibaren Doğu kaynaklı “tıbb-ı kadîm” ile Batı’ya dayanan “tıbb-ı cedîd” ayırımı ortaya çıkmaya ve tıbb-ı cedîd ile birlikte kimya da önem kazanmaya başlamıştır. Bu dönemin kimyası 150 yıllık bir gecikmeyle Paracelsus’tan esinlenir. Hekimler genellikle kimya ile ilgilenmişler ve bazıları da doğrudan onunla uğraşmışlardır. Meselâ Bursalı Ömer Şifâî 1702-1703’te el-Cevherü’l-ferîd fî tıbbi’l-cedîd adıyla bir kimya kitabı yazmış ve kitabın sonuna döneminde özellikle damıtma işlemlerinde kullanılan kimya aletlerine ilişkin resimler eklemiştir. Ömer Şifâî’nin Minhâcü’ş-şifâ fî tıbbi’l-kimyâî adlı başka bir kitabı daha vardır. Bursalı Ali Efendi de Paracelsus’un bir kimya kitabını Türkçe’ye çevirmiştir. Yine bu dönemde Belgradlı mütercim Osman b. Abdurrahman’ın tercüme ettiği İlm-i Ma‘rifetü’t-taktir gibi kitaplara da rastlanmaktadır. 1806’da Paris’e fevkalâde büyükelçi olarak gönderilen Seyyid Abdürrahim Muhib Efendi burada fizik ve kimya laboratuvarlarını gezmiş ve gözlemlerini sefâretnâmesinde “Der Ta‘rîf-i İlm-i Fizika” başlığı altında anlatmıştır. Hekimbaşı Mustafa Behcet Efendi tarafından İtalyanca’dan Usûl-i Nazariyye adı altında çevrilen bir fizyoloji kitabında kimyaya ilişkin çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Osmanlı döneminde doğrudan doğruya modern kimyadan söz eden ilk kitap, Mühendishâne-i

Berrî-i Hümâyun'un hocalarından Başhoca İshak Efendi'nin Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye adlı çalışmasıdır. Dört cilt olan ve 1831-1834 yılları arasında basımı tamamlanan eserin yalnız son yirmi beş sayfası kimyaya ayrılmışsa da bu yirmi beş sayfa Türkiye'de modern kimyaya ilişkin ilk basılı metin olması sebebiyle önemlidir. Türkiye'de basılan ilk kimya kitabı ise Derviş Paşa'nın Usûl-i Kimyâ adını taşıyan inorganik kimya kitabıdır. Türkiye'de modern kimyanın çağının kimya düzeyini çok iyi bir biçimde yansıtan bu kitapla başlamış olduğu söylenebilir. Derviş Paşa

Usûl-i Kimyâ'yı iki cilt halinde tasarlamıştır. Bunun ametallerle metalleri ve bunların bileşiklerini içeren I. cildi yayımlanmış (İstanbul 1264), çeşitli tuzlarla bitkisel ve hayvansal maddeleri içereceği anlaşılan II. cildi basılmamıştır. Sivil tıbbiyenin ilk müdürü hekim Kırımlı Aziz İdris Bey'in Kimyâ-yı Tıbbî adlı eseri ikinci Türkçe kimya kitabıdır ve I. cildi 1868'de, II. cildi 1871'de yayımlanmıştır.

Kimyanın XIX. yüzyıla doğru bir bilim dalı niteliği kazanmasından sonra öncelikle gündeme gelen konulardan biri kimyasal sembollerdir. Üzerinde bütün kimyacıların anlaştığı element sembollerinin tesbiti ve bu sembollerle kimyasal bileşik formüllerinin yazılması XIX. yüzyılın başlarında kimyanın önemli sorunlarından birini teşkil etmiştir. Günümüzde de kullanılan geometrik şekillerden arınmış, yalnız harflerden oluşan sembol sisteminin temelleri 1814'te İsveçli kimyacı J. J. Berzelius tarafından atılmıştır. Latin harflerinden faydalanılarak geliştirilen bu sistemi Osmanlılar (günümüzde de kısmen Libya) hariç bütün dünya benimsemiştir. Tıbbiyedeki öğretim dilinin Türkçe'ye çevrilmesi konusunda verilen mücadelenin en önde gelen adlarından olan Kırımlı Aziz İdris Bey elementler için Arap harfleriyle bir sembol sistemi ortaya koymuş ve bu sistem Vasil Naum tarafından çevrilen ve yazılan kitaplar yoluyla pekiştirilerek yerleştirilmiştir. Böylece Arap harfli kimyasal sembolleri kullanan bir tıbbiye ekolü doğmuştur. Ancak Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'da ders kitabı olarak okutulmak üzere 1883-1884 yıllarında iki cilt halinde yayımlanan Muhtasar Kimya adlı bir çeviri eserle Latin harfli sembollere dönülmüştür. Özellikle tıbbiye dışındaki yayınlarda Latin harfli sembollerin kullanımı zamanla yaygınlaşmaya başlamış ve bu arada her iki sistemi birlikte kullanan bir üçüncü yol ortaya çıkmıştır. Gerek Latin gerekse Arap harfli sembollerle yazılan formül ve denklemlerde atom sayılarını gösteren indisler ise Fransız

geleneğine uyularak daima üstte yazılmıştır. XIX. yüzyılın sonlarından itibaren artan Alman kimyasının etkisi altında modern anlamda formül ve denklemlerin yazımına geçilmiş, 1920'li yılların başından itibaren Arap harfli semboller artık kullanılmaz olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Câbir b. Hayyân, Muḫtâru resâˀil (nşr. P. Kraus), Kahire 1354/1935; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 417-419, 423; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ˁulûm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 277-284; İbn Sînâ, Fî Aḳsâmi'l-ˁulûmi'l-ˁaḳliyye (Tisˁu resâˀil içinde), İstanbul 1298, s. 75; a.mlf., eş-Şifâˀ eṭ-Ṭabîˁiyyât (5), s. 22-23; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1196-1209; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saˁâde, I, 340-347; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1526-1533; J. Ruska, Arabische Alchemisten, Heidelberg 1924; E. J. Holmyard, Alchemy, Harmandswarth 1957; S. Hunke, Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi (trc. Servet Sezgin), İstanbul 1972, s. 242; F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin-New York 1975, s. 117; Sezgin, GAS, IV, 3-6, 186-188, 189-190, 197-395, 409-414; Ekmeleddin İhsanoğlu, "İbn Sînâ ve elKimya Hakkındaki Görüşleri İle İlgili Yeni Bir Değerlendirme", Uluslararası İbni Sînâ Sempozyumu: Bildiriler (haz. Müjgân Cunbur - Orhan Doğan), Ankara 1984, s. 105-116; Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm ve İlim (trc. İlhan Kutluer), İstanbul 1989, s. 200-201; a.mlf., İslâm'da Bilim ve Medeniyet (trc. Nabi Avcı v.dğr.), İstanbul 1991, s. 237-292; R. Halleux, "The Reception of Arabic Alchemy in the West", Encyclopedia of the History of Arabic Science (ed. Roshdi Rashed), London 1996, III, 886-902; G. C. Anawati, "Arabic Alchemy", a.e., III, 853-885; Emre Dölen, Osmanlılar'da Kimyasal Semboller ve Formüller (1834-1928), İstanbul 1996; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, II, 145-174; Hakim M. Said, İslâm Bilim ve Felsefesine Giriş (trc. Remzi Demir), Ankara 1999, s. 9-10; Ahmed Ateş, "İbn Sina ve Elkimya", AÜİFD, IV/4 (1952), s. 47-62; E. Wiedemann, "Eski Kimya", İA, IV, 374-384; Manfred Ullmann, "al-Kimiyā", EI² (İng.), V, 110-115; Fâzıl Ahmed et-Tâî, "el-Kimyâˀ ve'ṣ-

ṣaydele ʿinde'l-ʿArab", Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-ʿArabiyyeti'l-İslâmiyye, Beyrut 1987, I, 7-96; Mahmut Kaya, "Câbir b. Hayyân", DİA, VI, 533-537.

Emre Dölen

KİN

(كين)

Farsça asıllı kîn kelimesinin Arapça'daki yaygın karşılığı olan hıkd (حقد), "birine karşı düşmanlığını ve hıncını içinde tutmak" anlamında masdar ve "bir kimsenin içinde yaşattığı düşmanlık ve nefret duygusu" anlamında isim olarak kullanılır (Lisânü'l-ʿArab, "ḥḳd" md.; Kāmus Tercümesi, I, 1223-1224). Ayrıca dağn (ضغن), şahan (شحن) ve şahnâ (شحناء), buğz (بغض) ve bağzâ (بغضاء) gibi kelimeler de hıkd ile yakın anlamlarda kullanılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadis kaynaklarında hıkd geçmemekle birlikte sevgi, dostluk ve düşmanlıkla ilgili âyet ve hadisler kin gütmenin kötülüğünü de ifade etmektedir. Ayrıca iki âyette (Muhammed 47/29, 37) çoğul şekliyle (adgān) zikredilen dağn kelimesi tefsirlerde "kin ve nefret" olarak açıklanmıştır. Bazı âyetlerdeki bağzâ da "kin, nefret, düşmanlık" anlamına gelmektedir. Râgıb el-İsfahânî, sevginin karşıtı olduğunu belirttiği buğzu "nefsin yadırgadığı şeye karşı nefret duyması" şeklinde tanımlar (el-Müfredât, "bġż" md.). Bağzâ, Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği beş âyetin dördünde "adâvet" (düşmanlık) kelimesiyle birlikte kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "bġż" md.). Bu âyetlerin birinde (el-Mâide 5/91), "Şeytan içki ve kumar yoluyla aranıza düşmanlık ve kin sokmak ister" buyurularak içki ve kumarın ahlâkî ve içtimaî zararına dikkat çekilmiştir. Bazı hadislerde de buğz ve sevgi kavramlarının birbirinin karşıtı olarak geçtiği görülür (meselâ bk. Müsned, III, 430, 439, 440; IV, 236; Buhârî, "Îmân", 1; Tirmizî, "Birr", 60). Müslümanlar arasında sevgi, kardeşlik ve dayanışmanın önemine dikkat çeken hadislerde onların birbirine karşı kin (şahnâ), haset, buğz gibi duygular beslememeleri istenmiştir (meselâ bk. Müsned, II, 494; Buhârî, "Edeb", 57, 58; Müslim, "Birr", 23, 24, 28, 30-32).

Hadislerde buğz kavramının "kötülerden sevgisini esirgemesi" anlamında Allah'a nisbet edildiği de görülmektedir (meselâ bk. Müsned, II, 162; IV, 154; V, 263; Müslim, "Birr", 157; Tirmizî, "Cennet", 25). Yine hadislerde "Allah için sevmek ve Allah için buğzetmek" şeklindeki klişe ifadelerle

(Müsned, III, 20; IV, 286; Buhârî, “Îmân”, 1, 2; Tirmizî, “Ḳıyâmet”, 60) sevginin de kin ve nefretin de menfaat, sempati veya antipati gibi sübjektif sebeplere değil Allah’ın emir ve yasaklarıyla ortaya koyduğu iradesine, dinî ve ahlâkî kurallara dayanması gerektiği belirtilmiştir.

Daha çok edebî-ahlâkî eserlerde öfke ve düşmanlık gibi başlıca erdemsizliklerden söz edilirken kin duygusuna ve buna dair ibretli sözlere de yer verildiği görülür (meselâ bk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, s. 141, 242, 278). Ya‘kūb b. İshak el-Kindî’ye göre kin öfkenin nefiste süreklilik kazanmış şeklidir. Cürcânî de kini kısaca “intikam arzusu” olarak açıkladıktan sonra Gazzâlî’nin İḥyâ᾿ adlı eserindeki ifadesini aynen kullanarak bir kimseye karşı hissedilen öfke duygusunun ortaya çıktığı anda yatıştırılmaması halinde bunun insanın içine yerleşip süreklilik kazanacağını, böylece öfkenin kin halini alacağını belirtir. Aynı müellif kini “düşmanlık duygusu sebebiyle insanlara karşı kalbe yerleşen suizan” şeklinde de tanımlar. Gazzâlî, gazap duygusunun neticesi olarak gördüğü kini “bir kimsenin başka birini aşağılaması, ona nefret duyması ve bu duyguların devamlı ve kalıcı olması” diye açıkladıktan

sonra kin duygusunun kişinin ahlâkî hayatı bakımından tehlikesini ve zararlı neticelerini ortaya koyar. Bunlar, birine kin besleyen kişinin sahip olduğu imkânlardan dolayı onu kıskanması ve bu kıskançlığın süreklilik kazanması, o kişiyle normal iletişimini kesmesi, aleyhinde kötü sözler söylemesi, zararlı faaliyetlerde bulunması, haklarını engellemesi, fırsat bulduğunda ona eziyet etmesi gibi İslâm’ın sosyal ilişkilerde yasaklamış olduğu kötülüklerdir. Kin tutmanın iradeyi aşan boyutunu da dikkate alan Gazzâlî, bu duygunun normal davranışları engellemeyecek şekilde dizginlenmesini, içindeki bu duyguya rağmen kişinin kendini kin beslediği şahsa iyilik etmeye zorlanmasını öğütler. Ayrıca kin beslenen tarafın da kin besleyene hak ettiği şekilde karşılık verme, onu hoş görüp normal ilişkilerini sürdürme veya ona hak ettiğinden daha ağır kötülüklerle karşılık verme şıklarından birini tercih edebileceğini, bunlardan ilkinin adalet, ikincisinin fazilet, üçüncüsünün zulüm olduğunu belirtir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “bġż” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḥḳd” md.; et-Taʿrîfât, “el-Ḥıḳd” md.; Kāmus Tercümesi, I, 1223-1224; Wensinck, el-Muʿcem, “bġż”, “żġn”, “şḥn” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “bġż”, “żġn” md.leri; Müsned, II, 162, 494; III, 20, 430, 439, 440; IV, 154, 236, 286; V, 263; Buhârî, “Îmân”, 1, 2, “Edeb”, 57, 58; Müslim, “Birr”, 23, 24, 28, 30-32, 60, 157; Tirmizî, “Ḳıyâmet”, 60, “Cennet”, 25, “Birr”, 60; Kindî, Resâʾilü’l-Kindî el-felsefiyye (nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1398/1978, s. 126; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, eṣ-Ṣadâḳa ve’ṣ-ṣadîḳ (nşr. İbrâhim el-Kîlânî), Beyrut-Dımaşk 1416/1996, s. 141, 242, 278; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 181; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut-Dımaşk 1412/1991, V, 46, 49.

Mustafa Çağrıcı

KİNÂNE (Benî Kinâne)

(بنو كنانة)

Adnânîler’e mensup büyük bir Arap kabilesi.

Adını aldığı, Hz. Peygamber’in on dördüncü nesilden dedesi olan Kinâne’nin nesebi Adnân’a kadar Kinâne b. Huzeyme b. Müdrike b. İlyâs b. Mudar b. Nizâr b. Mead b. Adnân şeklindedir. Resûl-i Ekrem’in, “Allah İbrâhim’in çocuklarından İsmâil’i, İsmâiloğulları’ndan Benî Kinâne’yi, Kinâne’den Kureyş’i, Kureyş’ten Benî Hâşim’i ve onlar arasından da beni seçti” dediği rivayet edilir (Müslim, “Fezâʾil”, 1; Tirmizî, “Menâķıb”, 1; İbn Sa‘d, I, 20). Mekke çevresinde oturan Kinâneliler, şehrin güneybatısında dedeleri Müdrike vasıtasıyla akrabaları olan Benî Hüzeyl, kuzeydoğusunda Huzeyme’nin diğer bir oğlundan gelen Benî Esed’in komşusu idiler. Kabilenin kollarının en meşhurları Nadr (Kays), Mâlik, Milkân, Âmir, Amr ve Abdümenât’tır. Kureyş’e adını veren Kureyş (Fihr) b. Mâlik’in soyu Nadr’a dayanmaktadır. Kinâne’nin muhtemelen en kalabalık kolu Abdümenât da Bekir, Müdlic, Düil, Leys, Damre, Gıfâr ve Hâris kollarına ayrılmaktaydı; bunlardan Benî Hâris gibi ehâbîş* arasında yer alanlar da vardı.

İslâm öncesi dönemde Kinâne’nin özellikle Bekir b. Abdümenât kolu, Huzâa kabilesiyle birlikte hareket ederek Mekke hâkimiyetinin Cürhümlüler’den Huzâa’ya geçmesine yardımcı oldu. Kinâne kabilesi Fihr b. Mâlik’in liderliğinde, Kâbe’yi Mekke’den Yemen’e naklederek insanların hac için kendi topraklarına gelmesini sağlamak isteyen Himyerîler’le çarpıştı ve savaşı kazandı. Fihr’in torunlarından Kusay b. Kilâb, Mekke’nin hâkimiyetini ele geçirmek için Huzâalılar’la mücadele ettiği sırada Kinâneliler ona destek verdiler; Bekir b. Abdümenât ise Kusayy’ın karşısında yer aldı. Ebtah’ta yapılan savaşta çok sayıda kişi öldü. Anlaşmazlığın ortadan kalkması için taraflarca hakem tayin edilen Ya‘mer b. Avf el-Leysî, Kusayy’ın lehine karar verince Kâbe hizmetleri ve Mekke’nin idaresi Kureyş’in eline geçti; Ya‘mer de ihtilâfı giderip kan davasını ayakları altında ezdiği için “ezici” anlamında Şeddâh (Şüddâh)

lakabıyla anılmaya başlandı (İbn Hişâm, I-II, 117-118, 123-124). Câhiliye döneminde aya ve Uzzâ, Süvâ‘, Sâir gibi putlara tapan Benî Kinâne takvimin düzenlenmesi ve özellikle ay ve güneş yılından doğan farklılıkların giderilmesi amacıyla gerektiğinde seneye bir ay ilâve edilmesi şeklinde yapılan nesî’ uygulamasını yürütmekteydi (İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 156). İslâm’dan önce meydana gelen ve temelde Kinâne ile Kaysîler arasında cereyan eden ficâr savaşlarına genellikle taraflardan biri olan Kinâne kabilesi mensupları sebebiyet vermiştir. İslâmiyet’ten önce başta Kureyş olmak üzere Hz. İsmâil’in soyundan geldikleri, Mekke’de oturdukları ve Kâbe’nin hizmetinde bulundukları gerekçesiyle kendilerini diğer Arap kabilelerinden üstün kabul ederek dinî-iktisadî alanlarda bazı imtiyazlı âdetler edinip çeşitli kurallar koyan hums* içerisinde Benî Kinâne de yer almıştır. Habeşistan’ın Yemen valisi Ebrehe Kâbe’yi yıkmak için ordusuyla Mekke’ye geldiğinde onunla görüşmeler yapmak üzere giden heyet içerisinde Kureyş’in reisi Abdülmuttalib’le birlikte Benî Bekir b. Abdümenât’ın reisi Ya‘mer b. Nüfâse de bulunuyordu.

Genellikle Kinâne ve kolu Bekir b. Abdümenât Kureyş’i Hevâzin’e karşı desteklemiştir; bununla birlikte aralarında çeşitli anlaşmazlıkların ve çatışmaların yaşandığı da bilinmektedir. Bekir b. Abdümenât’ın bazı mensupları, özellikle Kureyşli bir genci öldürttüğü gerekçesiyle reisleri Âmir b. Yezîd’in öldürülmesinden sonra Kureyş’e karşı düşmanlık beslemeye başladılar. Bundan dolayı Kureyş Bedir Gazvesi’ne, Kinâne’nin kendilerine saldırmayacağına dair garanti vermesinden sonra çıkabilmiştir; ancak bundan sonra Bekir b. Abdümenât yine de Hz. Peygamber’e karşı Kureyş’i desteklemiştir. Hudeybiye Antlaşması, Benî Bekir ile Huzâa arasında Câhiliye döneminden beri süregelen kan davasının bir tarafa bırakılmasını ve on yıllık bir barışı öngörmesine rağmen Kureyş’in desteğini alan Benî Bekir Huzâa’ya bir gece baskın düzenledi ve bu saldırı sırasında Huzâa’nın yaşlı reisi Kâ‘b b. Amr dahil birçok kişi öldürüldü. Hz. Peygamber’in müttefiki Huzâalılar bu olayın intikamının alınması konusunda Medine’ye bir heyet göndererek Resûl-i Ekrem’den yardım istediler. Hz. Peygamber’in bu müracaat üzerine çıktığı sefer Mekke’nin fethiyle sonuçlanmıştır. Resûl-i Ekrem’in ordusunda Benî Kinâne’nin Gıfâr, Damre ve Leys kollarından birçok sahâbî yer almıştır. İbn Sa‘d, Vâsile b. Eska‘ el-Leysî’nin Tebük seferi için hazırlık yapıldığı bir sırada Medine’ye gelerek İslâm’a girdiğini ve bu sefere katıldığını kaydetmektedir (eṭ-

Ṭabaḳāt, I, 305). Aynı kaynağa göre kabilelerinden ayrılıp Tihâme'nin dağlık bölgesinde yaşadıkları ve eşkıyalık yaptıkları anlaşılan Kinâne, Müzeyne, Hakem ve Kâre kabilelerine mensup bir grup Hz. Peygamber'e temsilci göndermişler ve Resûl-i Ekrem de onlara ihtidâ edip namaz ve zekât gibi ibadetleri yerine getirdikleri takdirde kendi himayesi altında olacaklarına, daha önceki davranışlarından sorumlu tutulmayacaklarına, herhangi bir haksızlığa mâruz bırakılmayacaklarına ve aralarındaki kölelerin hürriyetlerine kavuşturulacağına dair yazılı güvence vermiştir (a.g.e., I, 278).

Hendek Gazvesi sırasında Medine'yi kuşatan Ebû Süfyân'ın ordusunda Kureyş'in yanı sıra bazı Kinâneliler'in de yer aldığı (a.g.e., II, 71), Hz. Peygamber'in

Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ı Müzeyne, Hüzeyl ve Kinâne kabilelerinin vergilerini toplamakla görevlendirdiği, Kinâne'nin Benî Mâlik kolundan gelen Benî Firâs'ın Sıffîn'de Muâviye'ye karşı Hz. Ali'yi desteklediği ve Abdullah b. Ca'fer b. Ebû Tâlib'in Sıffîn'de Kureyş, Esed ve Kinâne kabilelerine kumanda ettiği bilinmektedir. Taberî'nin 230 (845) yılına dair verdiği bilgilerden kabilenin bu tarihte Mekke civarında yaşadığı, ancak daha kuvvetli hale gelen diğer kabilelerin baskın ve yağmalarına karşı dayanamayacak kadar zayıf düştüğü anlaşılmaktadır. Benî Kinâne ve Bâhile kabileleri Benî Süleym'in baskınına mâruz kalmış, malları yağmalanıp mensuplarından birçoğu öldürülmüş, bunun üzerine görevlendirilen Hammâd b. Cerîr et-Taberî kumandasındaki kuvvetler başarılı olamayınca Halife Vâsiḳ-Billâh Boğa el-Kebîr'i göndermiş ve Benî Süleym etkisiz hale getirilmiştir (Târîḫ, IX, 129-130). Kabilenin bazı kolları çeşitli zamanlarda Mısır'daki Dimyat, İhmîm ve Üşmûneyn'e, Filistin'e ve Suriye'deki Havrân ve Serhad'a göç etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, "Feżâʾil", 1; Tirmizî, "Menâḳıb", 1; İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Nâcî), s. 134-137; İbn Hişâm, es-Sîre, I-II, 113-114, 117-118, 123-124, 184-187;

III-IV, 389-390; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 20, 68-69, 72, 127, 278, 305; II, 71; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 133-134, 156, 195-196, 316, 318; a.mlf., el-Münemmaḳ, s. 21-22, 113 vd., 125, 128, 227-228; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 105-107, 179; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), XI, 83-85; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IX, 129-130; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 27-28, 170-171; Sem‘ânî, el-Ensâb, X, 475-478; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), I, 403-405; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 460; M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr., Eyyâmü’l-ʿArab fi’l-Câhiliyye, Kahire 1361/1942, s. 322 vd.; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, II, 584; ayrıca bk. İndeks; W. M. Watt, Muhammad at Madīna, Oxford 1988, s. 10, 62, 83-84, 356; a.mlf., “Kināna b. Khuzayma”, EI² (İng.), V, 116; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), II, 843, 845; F. Krenkow, “Kinâne”, İA, VI, 810-811.

Casim Avcı

KİNÂNÎ, Abdülazîz b. Yahyâ

(عبد العزيز بن يحيى الكناني)

Abdülazîz b. Yahyâ b. Abdilazîz el-Kinânî el-Mekkî (ö. 240/854 [?])

İmam Şâfiî'nin talebelerinden, kelâm âlimi.

İmam Şâfiî'nin elli dört yaşında ve 204'te (819) vefat ettiği göz önüne alınırsa 160 (777) yılından sonra doğmuş olduğu söylenebilir. Abdullah b. Muâz es-San'ânî, Selîm b. Mesleme el-Mekkî, Hişâm b. Süleyman el-Mahzûmî, Mervân b. Muâviye el-Fezârî ve Süfyân b. Uyeyne gibi hocalardan ders almakla birlikte İmam Şâfiî ile olan ilişkisinin hayatında ayrı bir önemi vardır. Bilhassa fıkıh ilmini ondan tahsil etmiş, kendisiyle birlikte Yemen'e gitmiştir. Bu beraberliği sonucunda ondan çok etkilenmiş, eserlerinde kendisinden büyük ölçüde iktibaslarda bulunmuştur. Özellikle husus, umum ve beyân konularında bu etki daha belirgin biçimde ortaya çıkar. Kinânî'den rivayette bulunanlar arasında Ebü'l-Aynâ Muhammed b. Kāsım, Ebû Bekir Ya'kūb b. İbrâhim et-Teymî, Hüseyin b. Fazl el-Becelî gibi âlimler bulunmaktadır.

Kinânî, Yemen dönüşünde memleketi olan Mekke'de uzun süre ikamet etti. 212 (827) yılında halku'l-Kur'ân meselesinin onu rahatsız etmesi üzerine Mekke'den Bağdat'a gitti ve şehrin ulucamiinde açıkça bu resmî görüşe karşı konuşmalar yaptı. Ehl-i sünnet âlimlerinin hapis ve ölüm cezalarıyla sindirildiği, "mihne olayı" diye anılan bu baskı ortamında görüşlerini dile getirdi. Bunun üzerine sultanın adamları kendisini Me'mûn'un veziri Amr b. Mes'ade'ye götürdüler. Amr onun niyetinin, Halife Me'mûn'un huzurunda halku'l-Kur'ân meselesi hakkında muhalif görüşün temsilcileriyle münazara yapmak olduğunu ve sırf bu amaçla Mekke'den kalkıp Bağdat'a geldiğini anlayınca halife ile irtibat kurup böyle bir münazara için onay aldı; sonunda kadıların, fakihlerin ve hânedandan birçok kişinin katıldığı bir münazara düzenlendi. Münazarada karşı tarafı Mu'tezile fakihlerinden Bişr b. Gıyâs el-Merîsî temsil etti. Kinânî mihne olayını, Mekke'den Bağdat'a gelişini, burada olan bitenleri ve bu

münazarayı Kitâbü'l-Ḥayde adlı eserinde anlatır.

Yüzünün çok çirkin olması yüzünden "Gûl" (gulyabani) lakabıyla da anılan Kinânî Kur'an ve Sünnet bilgisi, cedel kabiliyeti, cesur kişiliği yanında zühd ehli bir kişi olarak da şöhret yapmıştır. Mihne olayı sırasında görüşlerini hem halk arasında hem halifenin huzurunda açıkça dile getirmiş, o dönemde etkili bir isim olan Mu'tezilî başkadısı İbn Ebû Duâd'ı felç olduğunda görmeye giderek bunun bir hasta ziyareti olmadığını, sadece onu kendi vücudunda hapsetmesi sebebiyle Allah'a hamdetmek için geldiğini söylemiş, resmî görüşe karşı çıktığı için hapse atılan Ahmed b. Hanbel'i de ziyaret etmişti. İbn Ebû Duâd'ın ve Ahmed b. Hanbel'in 240 (854) yılında vefatından hareketle Kinânî'nin de bu yıl dolaylarında öldüğü söylenebilir.

Kinânî'nin halku'l-Kur'ân'la ilgili ilk tartışmaları konu edinmesi yanında Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin görüşlerini ihtiva etmesi bakımından da önem taşıyan Kitâbü'l-Ḥayde adlı eseri önce Kahire'de 1325'te (1907) bir mecmua içinde basılmış (s. 146-234), daha sonra Cemîl Salîbâ (Dımaşk 1384/1964, 1412/1992), İsmâil el-Ensârî (Riyad 1391/1972) ve Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakīhî (Medine 1415/1994) tarafından yayımlanmıştır. Kinânî'nin belirttiğine göre münazaradaki başarısının duyulması üzerine olup bitenleri kaleme alması yönünde ısrarlı taleplerle karşılaşmış ve önce on varak kadar tutan bir özet yazdırmıştır (Kitâbü'l-Ḥayde, s. 136, 142). Bu risâlenin kısa zamanda halk arasında yayılarak büyük itibar görmesi ve Bişr b. Gıyâs ile arkadaşlarının Halife Me'mûn'u kışkırtmaları üzerine Kinânî tekrar saraya çağrılarak halife huzurunda yapılan toplantıyla ilgili bilgileri yaymaktan dolayı azarlanmış, ancak halifeyle yaptığı uzun görüşme ve Bişr b. Gıyâs ile yüzleşmesinden sonra affedilmiştir (a.g.e., s. 148 vd.). Eserin mevcut nüshalarından, müellifin yazdırdığı ilk metne yaptığı ilâveler yanında daha sonra müstensihler ve başkalarının da bazı eklemelerde bulunduğu anlaşılmakta, bu sebeple gerek kitabın müellife nisbeti gerekse mevsukiyeti tartışma konusu yapılmaktadır (Kitâbü'l-Ḥayde, neşredenin girişi, s. 21-23; İmâd İsmâil Halîl en-Naîmî, sy. 36 [1408/1988], s. 182-186). Kinânî'nin bundan başka Risâle fî fażli Benî Hâşim, Kitâbü's-Sünen ve'l-aḥkâm ve Kitâbü'l-İʿtiẕâr gibi eserleri olduğu yine kendisi tarafından belirtilmektedir (Kitâbü'l-Ḥayde, s. 224).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülazîz b. Yahyâ el-Kinânî, Kitâbü'l-Ḥayde (nşr. Cemîl Salîbâ), Beyrut 1992, neşredenin girişi, s. 9-54; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 236; Ebû Âsım el-Abbâdî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. G. Vitestam), Leiden 1964, s. 38; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, X, 449-450; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 103; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 639; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, II, 132; Sübkî, Ṭabaḳāt, Riyad 1983, II, 144-145; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 41; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, VI, 363-364; Serkîs, Muʿcem, II, 1571, 1974; İmâd İsmâil Halîl en-Naîmî, "Dirâse fî Kitâbi'l-Ḥayde li'l-imâm ʿAbdülʿazîz el-Kinânî", el-Müʾerriḫu'l-ʿArabî, sy. 36, Bağdad 1408/1988, s. 181-193.

Mehmet Erdoğan

KİNÂNÎ, Yahyâ b. Ömer

(يحيى بن عمر الكناني)

Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ömer b. Yûsuf el-Kinânî el-Endelüsî (ö. 289/902)

Mâlikî fakihi.

213 (828) yılında doğdu. Aslen Ceyyânlı (Jaen) olup Kurtuba'da yetişti. İbn Habîb es-Sülemî'den ders aldı. On iki yaşlarında iken kardeşi Muhammed'le birlikte tahsil için seyahate çıktı. Önce uğradığı Kayrevan'da Mâliki âlimi Sahnûn, Avn b. Yûsuf ve Ebû Zekeriyyâ el-Hadramî'nin derslerini takip etti. Daha sonra Kahire'ye giderek İmam Mâlik'in talebesi Yahyâ b. Bükeyr'den ve diğer talebeleri İbnü'l-Kāsım, İbn Vehb, Eşheb b. Kays'tan ders alan Hâris b. Miskîn, Ebû İshak el-Berkī, İbn Ebü'l-Gumr, Ebû Tâhir İbnü's-Serh, İbn Rumh'ten ve İmam Şâfiî'nin talebesi Harmele b. Yahyâ gibi âlimlerden faydalandı. Hicaz'da İmam Mâlik'in talebesi Ebû Mus'ab ez-Zührî, Nasr b. Merzûk, İbn Kâsib, Ahmed b. İmrân el-Ahfeş'ten ders aldı. Tahsilini tamamlayınca o dönemde Ağlebîler'in başşehri olan Kayrevan'a yerleşti. Kısa zamanda adını duyuran Kinânî'nin etrafında Kayrevan Ulucamii'nde geniş bir ders halkası oluştu: Ağlebî Emîri İbrâhim b. Ahmed'in meclislerine katıldı. Kendisinden ders alanlar arasında kardeşi Muhammed ile Ebü'l-Arab, Ebû Bekir İbnü'l-Lebbâd, Ebü'l-Abbas el-İbyânî, İbnü'ş-Şibl el-Kaysî, İbnü'l-Habbâb gibi âlimler bulunmaktadır. Ağlebîler'in son döneminde Kayrevan'da Mâlikîler'le Hanefîler (Ehlü'l-Irâk) arasındaki çekişmelerden dolayı sıkıntıya mâruz kaldı. İbrâhim b. Ahmed, Mâlikî âlimi Abdullah b. Tâlib et-Temîmî'yi İfrîkıye kadılığından azledip yerine Hanefî Ebü'l-Abbas İbn Abdûn'u tayin edince bu kadı Mâlikîler'e baskı uyguladı ve sevmediği Kinânî'yi tutuklamak istedi. Bunun üzerine Kinânî Tunus'ta bulunan kardeşi Muhammed'in yanına kaçtı. İbn Abdûn, kendisi gibi Hanefî olan Tunus kadısından onu yakalayıp geri göndermesini istediyse de kadı bu talebi kabul etmedi. Bu dönemdeki karışıklıklar ve Mâlikî ulemâsına uygulanan baskılar sebebiyle inzivâya çekilen Kinânî sahilde önemli bir ribât olan Sûse'ye yerleşti. Burada öğretim faaliyetini sürdürdü. Zaman zaman da yine bir ribât merkezi olan

Münestîr'e (Monastır) gidip geldi. İbrâhim b. Ahmed tekrar Mâlikîler'e teveccüh edip Kinânî'yi kadı tayin etmek istediyse de kabul etmedi. Zilhicce 289'da (Kasım 902) Sûse'de vefat etti. Diğer kaynakların aksine Ebû Bekir el-Mâlikî zilkade ayında öldüğünü kaydeder.

Gerek Sünnî fıkıh mezhepleri arasında, gerekse Sünnî düşünceyle Şiî, i'tizâlî ve tasavvufî eğilimler arasında kayda değer mücadelelerin cereyan ettiği bir dönemde yaşayan Kinânî, gerek bu çevrelere karşı mücadelede gerekse Mâlikî mezhebinin bölgede yerleşmesinde etkin rol aldı. Mağrib'de el-Muvaṭṭaʾ ve el-Müdevvenetü'l-kübrâ'nın yayılmasında önemli hizmeti oldu. Hatta Kayrevan'da bu iki kitabın yalnız ondan rivayet edildiği kaydedilir (Kādî İyâz, III, 235; Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ - İbn Nâcî, II, 236).

Kaynaklarda Kinânî'nin rivayet bakımından güvenilir olduğu, fıkıh alanında ise bağımsız düşünceden çok mezhepte yerleşik görüşleri tekrarlamasıyla tanındığı ifade edilir. Ayrıca münazaradan uzak durduğunun belirtilmesine karşılık kitapları arasında muhaliflere yazdığı reddiyelerin önemli yer tutması, teliften değil bizzat insanlarla tartışmaktan hoşlanmadığı veya mizacına rağmen şartların onu bu tür eserleri yazmaya zorladığı şeklinde yorumlanabilir. Bid'atlara karşı sert tavrıyla tanınan Kinânî, âbid ve zâhid kişiliğine rağmen Sünnî akîdeye zıt tasavvufî telakkilerle de mücadele etti. Bu çerçevede Kayrevan'da tasavvuf ehlinin cumartesi günleri bir camide toplanıp Kur'an ve ilâhiler okumasını, menâkıp dinleyerek yüksek sesle ağlamasını eleştirdi. Kinânî'nin rivayetleri ve görüşleri, eserleri yanında özellikle İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin en-Nevâdir ve'z-ziyâdât'ı, İbn Rüşd'ün el-Beyân ve't-taḥṣîl'i ile Venşerîsî'nin el-Miʿyârü'l-muʿrib'i içinde nakledilmiştir.

Eserleri. Kinânî'nin kaynaklarda kırk cüz olduğu belirtilen kitaplarından günümüze yalnız Aḥkâmü's-sûḳ ve el-Ḥücce fi'r-red ʿale'l-İmâm eş-Şâfiʿî'nin bazı bölümleri ulaşmıştır. 1. Aḥkâmü's-sûḳ (Kitâbü'n-Naẓar ve'l-aḥkâm fî cemîʿi aḥvâli's-sûḳ). Pazar ahkâmı hakkında yazılan ilk eser olup daha sonra kurumlaşmış anlamıyla hisbeye dair bütün konuları kapsamasa da özellikle Batı İslâm dünyasında hisbe üzerine kaleme alınan ilk müstakil çalışma sayılır. Müellifin kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplardan oluşan eser belediye hizmetleri, işçi-işveren münasebetleri, ölçü birimleri,

çeşitli meslek erbabı, karaborsacılık, fiyatlar, narh, sarraflık, kalite kontrolü, oyun ve eğlence, kadınların günlük hayattaki yeri gibi konularla, yazıldığı dönemde Kuzey Afrika'da müslüman toplumun ekonomik ve sosyal hayatını yansıtan önemli bir kaynaktır. Aḥkâmü's-sûḳ'un İbn Şibl el-Endelüsî ve Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Kasrî tarafından aktarılan iki rivayeti vardır. İbn Şibl'e ait rivayeti Venşerîsî el-Miʿyârü'l-muʿrib'de nakletmiş (VI, 406-431), bugüne ayrıca iki eksik nüshası ulaşmıştır (bk. Aḥkâmü's-sûḳ, neşredenin girişi, s. 18). Mahmûd Ali Mekkî, Venşerîsî metnini esas alarak eseri geniş bir girişle birlikte neşretmiş (bk. bibl.), Don Emilio Garcia Gomez de İspanyolca'ya çevirmiştir ("Unas Ordenanzas del zoco del siglo IX: Trad. del más antiguo antecedente de los tratados andaluces de Hisba, por un autor andaluz", al-Andalus, XXII, [1957], s. 253-316). Günümüze bir nüshası ulaşan Kasrî rivayeti ise Hasan Hüsnî Abdülvehhâb tarafından neşre hazırlanmış, Ferhât ed-Deşrâvî, eseri gözden geçirerek Mahmûd Ali Mekkî neşrini de sonuna eklemek suretiyle yayımlamıştır (Tunus 1975). 2. el-Ḥücce fi'r-red ʿale'l-İmâm eş-Şâfiʿî. Müellifin gerek akîde bakımından gerekse fıkhî açıdan Mâlikî mezhebini savunduğu reddiyeleri çerçevesinde İmam Şâfiî'nin fıkhî görüşlerini tenkit ettiği bu eserin yalnız bir bölümü günümüze ulaşmıştır. Tunus'ta Dârü'l-kütübi'l-vataniyye'de (nr. 219) kayıtlı on bir varaklık bölüm, eserin altı babdan oluşan on ikinci cüzüne ait olup Muhammed Ebü'l-Ecfân tarafından bir makalede incelenmiştir (bk. bibl.).

Kinânî'nin hadis ağırlıklı Kitâbü'l-Mîzân, Kitâbü'ṣ-Ṣırâṭ, Kitâbü'r-Rüʾye (Kitâbü'n-Naẓar ile'llāhi teʿâlâ yevme'l-ḳıyâme) gibi eserleri Mu'tezile'ye karşı yazılmış reddiyeler olmalıdır. İḫtiṣârü'l-müstaḫrece (el-Müntaḫabe), İḫtilâfü İbni'l-Ḳāsım ve Eşheb, Kitâbü'n-Nisâʾ, Faḍlü'l-vuḍûʾ ve'ṣ-ṣalât, Kitâbü'l-Vesvese, Feżâʾilü'l-Münestîr ve'r-ribâṭ, Kitâbü Aḥmiyeti'l-ḥüṣûn, er-Red ʿale'l-ʿIrâḳıyyîn, er-Red ʿale'l-Mürciʾe, er-Red ʿale'ş-Şükûkiyye de kaynaklarda anılan diğer eserleridir. Bu sonuncu kitap, Kayrevan'da İbn Sahnûn ve İbn Abdûs el-Kayrevânî arasında kişinin kendi imanı hakkında kesin kanaate sahip olup olamayacağı konusunda meydana gelen tartışma vesilesiyle kaleme alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Ömer el-Kinânî, en-Naẓar ve'l-aḥkâm fî cemîʿi aḥvâli's-sûḳ (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb), Tunus 1975, neşredenin girişi, s. 5-26; Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâżü'n-nüfûs (nşr. Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1403/1983, I, 490-504;

Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Ḳuḍâtu Ḳurṭuba (nşr. İzzet Attâr el-Hüseynî), Kahire 1372, s. 184-185; a.mlf., Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye (nşr. Muhammed b. Şeneb), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî), s. 134-136; İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs (nşr. Rûhiyye Abdurrahman es-Süveyfî), Beyrut 1417/1997, s. 435; Humeydî, Cezvetü'l-muḳtebis (nşr. Muhammed Tâvît et-Tancî), Kahire 1372/1953, s. 354-355; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, III, 234-241; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 505-506; Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ - İbn Nâcî, Meʿâlimü'l-îmân (nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr - Muhammed Mâdûr), Kahire 1972, II, 233-245; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 462-463; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 354-357; Venşerîsî, el-Miʿyârü'l-muʿrib (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1401/1981, VI, 406-431; Sezgin, GAS, I, 475; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, III, 424-426; M. Muranyi, Dirâsât fî meṣâdiri'l-fıkḥi'l-Mâlikî (trc. Ömer Sâbir Abdülcelîl v.dğr.), Beyrut 1409/1988, s. 111, 192-200, 212; Mahmûd Ali Mekkî, "Kitâbü Aḥkâmi's-sûḳ li-Yaḥyâ b. ʿÖmer el-Endelüsî", Ṣaḥîfetü'l-Maʿhedi'l-Mıṣrî, IV/1-2, Madrid 1375/1956, s. 1-151; Muhammed Ebü'l-Ecfân, "Yaḥyâ b. ʿÖmer min ḫilâli kitâbihî el-Ḥücce fi'r-red ʿale'l-İmâm eş-Şâfiʿî", MMMA (Küveyt), XXIX/2 (1985), s. 713-747.

Ahmet Özel

KİNAYE

(الكناية)

Beyân ilminde söz içinde anılan lâzım unsurla melzûmun kastedildiği edebî sanat.

Sözlükte “bir şeyi bir şeyle örtmek” anlamına gelen kinâye kelimesi edebî sanat olarak “örtülü anlatım” demektir. Beyân âlimlerine göre kinaye, söz içinde geçen asıl anlamın yanında bir başka lâzımî mânanın anlatıldığı kelime veya terkiptir. Söz içinde geçen asıl ve gerçek anlamındaki unsura “meknî (mükennâ) bih” veya “kinaye”, bununla kendisine işaret edilen ve söz içinde geçmeyen unsura da “meknî (mükennâ) anh” adı verilir. Meknî bih ile meknî anhe kapalı bir biçimde işaret edildiği için ilk unsur örten, ikinci unsur örtülen konumunda bulunduğundan kinaye (örtme) kelimesi kullanılmıştır; “eli açık” (mebsûtu’l-yed) sözüyle cömert kimsenin, “eli sıkı” (mağlûlü’l-yed) ifadesiyle de cimrinin örtülü bir biçimde anlatılması gibi. Dildeki mecaz ve kinaye klişeleri âdet ve geleneklere, insan ve eşya ile tabiat ve ondaki varlıklar için geçerli olan genel durum ve konumlara göre oluşur. Bunlar istisnaî haller için de değiştirilmeden kullanılır. Mûtat olarak verme işi elin açılıp içindekinin boşaltılmasıyla gerçekleştiğinden “eli açık” kinayesi oluşmuştur. Eli kesik olan veya el açma hareketi yapmadan ihsanda bulunan kimsenin cömertliğini ifade için de aynı kalıp kullanılır. Nitekim Arap dilinde cömert için “külü bol” (kesîrü’r-remâd) kinayesi, eski zamanda odun yakılıp yemeklerin pişirilmesi geleneğine dayalı olarak klişeleşmiş olup ateş ve külle ilgisi olmayan cömert kimse için de söylenir. Birçok mecaz ve kinaye klişesinin Kur’an’da ve hadislerde Allah, melekler ve diğer mânevî varlıklar hakkında kullanılmasında da aynı durum söz konusudur. Zemahşerî, “Rahmân arş üzerine istivâ etti” (Tâhâ 20/5); “Kıyamet gününde bütün yer O’nun bir avuç tutamı olacak, gökler de sağ eliyle dürülecektir” (ez-Zümer 39/67) âyetlerini garîb bir kinaye olarak görmüştür ve bunlarda geçen arş (taht), istivâ (oturma, kurulma), avuç tutamı (kabza), sağ el (yemin), dürülme (matviyyât) kelimelerinde gerçek veya mecazi anlam söz konusu olmadan, cümlelerin bütününün kinaye olduğu görüşündedir. Ona göre yukarıdaki ilk âyet Allah’ın her şeyin

mâliki, yönetici ve gözleyicisi olmasından, ikinci âyet de O'nun kudret ve azametinden kinayedir. Bu tür özel ve istisnaî durumlar dışında genellikle kinayede her iki unsura göre de cümlenin anlamının tamam olması, yalan ve yanlış olmaması asıldır. Bu sebeple İmam Mâlik ve Şâfiî, Kur'an'daki "kadınlarla mülâmese" (en-Nisâ 4/43) ifadesinde mülâmesenin (karşılıklı dokunma) gerçek anlamda (meknî bih) kullanıldığını söyleyerek erkeğin çıplak bedeninin kadının tenine dokunmasıyla abdestinin bozulacağına hükmetmişler, diğer fakihler ise bu ifadeyi benzeri birçok âyette olduğu gibi mecazi anlamından (meknî anh) hareketle onun cinsel temastan kinaye olduğunu söylemişlerdir. Bununla birlikte kinayede aslolan, cümlede geçen unsurun (meknî bih) geçmeyen unsuru (meknî anh) anlatmakta bir geçiş ve atlama taşı vazifesi görmesidir. Bu bakımdan kinayede temel hedef mecazi anlamdır.

Kinayeyi mecazdan ayıran özellik hem hakiki (meknî bih) hem mecazi (meknî anh) anlama göre ifadenin doğru olması, hakiki mânanın kastedilmediğini ortaya koyan bir karînenin bulunmamasıdır. Cömert kimse için "külü bol" denildiğinde asıl amaç onun cömert olduğunu ifade etmekse de külünün bol olması da olağandır. Halbuki mecazda sadece mecazi anlam kastedilir, gerçek anlamın kastedilmesine engel olan bir karîne-i mânia bulunur. "Hidayet karşılığında dalâleti satın aldılar" âyetinde (el-Bakara 2/16) "satın almak" (iştirâ) fiili kinaye değil "değişmek" (istibdâl) anlamında mecazdır (istiare). Çünkü bu fiile mef'ul düşen dalâlet ve hidayetin satın alınır metâlar olmaması fiilin gerçek anlama hamledilmesine engel olan, dolayısıyla onda mecazi anlam arayışına yönelmeyi sağlayan bir karînedir. Sekkâkî ve onu izleyenlere göre kinaye ile mecaz arasındaki bir fark da kinayede söz içinde geçen lâzımdan geçmeyen melzûma, mecazda ise melzûmdan lâzıma geçiş yapılmasıdır. Aslında Kudâme b. Ca'fer ve Abdülkāhir el-Cürcânî'ye dayanan bu anlayışa göre lâzım, bir şeyin varlığına tâbi ve onu izleyen unsur demektir. Yiğitlik arslanın varlığına tâbi olduğundan arslanın (melzûm) anılıp yiğidin (lâzım) kastedilmesi mecaz olurken, "zalimin ellerini ısıracağı gün" (el-Furkān 25/27) örneğinde "üzülmek, pişman olmak, ah etmek" anlamında "ellerini ısırmak" ifadesi kinaye olur. Çünkü elleri ısırma fiili (tâbi / meknî bih) üzüntü ve pişmanlığı (metbû / meknî anh) izler. Bir diğer anlayışa göre kinayenin unsurları arasındaki alâka telâzum olduğundan kinayede her iki unsurun birbirinin eşit derecede ayrılmaz öğesi olması asıldır; bu bakımdan hangisinin lâzım,

hangisinin melzûm olduğu izâfî ve itibarî bir keyfiyettir.

Kinayede gerçek anlamın da geçerliliği sebebiyle onun hakikat kabilinden olması çoğunluğun görüşü olmakla birlikte kinayenin mecaz, ne hakikat ne mecaz, kısmen hakikat, kısmen mecaz olduğunu söyleyenler de vardır. Ayrıca İbnü'l-Esîr onu bir istiare türü kabul eder. Belâgat âlimleri, ince bir söz sanatı ve üstü kapalı bir anlatım üslûbu olan kinayenin açık ve düz (tasrîh *ifsah* sarih) ifadeden daha beliğ bir anlatım tarzı olduğunda birleşir. Çünkü kinaye anlatılmak isteneni daha tesirli, daha çarpıcı ve daha vurgulu bir biçimde sunar. Soyut kavramlar kinaye sanatı sayesinde canlı, hareketli ve görülür bir resim halinde takdim edilir. "Ellerini ısırmak" (el-Furkān 25/27), "ellerini ovuşturmak" (el-Kehf 18/42), "başın eller arasına düşmesi" (el-A'râf 7/149) gibi kinayeler pişmanlık, üzüntü, keder ve ah etmenin, "elin boyna bağlanması, elin açılması" (el-İsrâ 17/29), cömertlik ve cimriliğin, "Sırtı kamburlaştı, bastonla yürür oldu" ifadesi ise yaşlılık ve âcizliğin canlı ve hareketli resimleridir. Kinaye üslûbunda bir düşünce, delil ve burhan da beraberinde dile getirilir. Çünkü söz içinde geçen unsur geçmeyen unsurun delîl ve burhanı konumundadır. Bir şeyin azametini ifadede kinaye üslûbu etkili bir anlatım şeklidir; Kur'an'da kıyametten kinaye

olarak geçen "kalpleri güm güm hoplatan: el-kāria" (el-Kāria 101/1) "Kulakları sağır eden sayha: es-sâhha" (Abese 80/33); "o büyük baskın: et-tâmmetü'l-kübrâ" (en-Nâziât 79/34) ibarelerinde olduğu gibi. İsminin yahut vasfının açıkça söylenilmesinden korkulan kimselerin veya varlıkların anlatılmasının, kıskanılan, dillerde dolaşmaktan korunmak istenenlerin örtülü bir biçimde ifade edilmesinin en iyi yolu da kinaye üslûbudur. Şairlerin sevgililerinin isimleri yerine kinayelerini tercih etme geleneği buradan ileri gelir. Yine bu sebeple bir nevi kinaye olan künyelerin Arap toplumunda yaygın olarak kullanılması saygı belirtmesi yanında anılan amacı da sağlamasındandır. Hayâ ve edep dışı şeylerin daha nezih bir ifadeyle dile getirilmesinin en güzel yolu da kinayedir. Bu sebeple Kur'an'da ve hadislerde cinsel olgular kinaye üslûbu ile dile getirilmiştir (meselâ bk. el-Bakara 2/223, 225; en-Nisâ 4/43; Yûsuf 12/23; el-Ahzâb 33/27). Yine bu sebeple Kur'an'da geçen "ferc" kelimesi kadının cinsel organı değil "giysinin paça aralığı" demek olup "paça aralığını (ferc) korumak" ifadesi (el-Enbiyâ 21/91) "eteği / giysisi temiz" örneğindeki gibi

iffet ve namusunu korumaktan kinayedir.

Kinaye, örtülü olarak anlatılmak istenen unsur bakımından zattan (mevsuf), sıfattan ve nisbetten kinaye olarak üç kısma ayrılır. Zattan kinayede bir şeyin sıfatı (vasfı / özelliği) anılarak onunla kendisi (zat / mevsuf) kastedilir; Kur'an'da "ziynet içinde yetiştirilen" (ez-Zuhruf 43/18) ifadesinin kadından, "tahta levha ve çiviler sahibi" (el-Kamer 54/13) tabirinin gemiden kinaye olması gibi. Arap şiirinde kalpten kinaye olarak "kinlerin biriktiği yer; akıl, sır, sevgi ve korkunun bulunduğu yer" ifadeleri sıkça geçer. Bu nevide bazan birden çok vasıf bir tek mevsufu anlatır; insan anlamında "düzgün boylu, geniş tırnaklı canlı" vasıfları gibi.

Sıfattan kinayede konuyla ilgili iki sıfattan biri anılarak diğeri anlatılır. Cömert için köpeği korkak (cebânü'l-kelb), buzağısı zayıf (mehzûlü'l-fasîl), kapısı açık (meftûhu'l-bâb) dendiği gibi cimri için eli bağlı (mağlûlü'l-yed), pişman olmak için ellerini ovuşturmak (taklîbü'l-keffeyn) ifadeleri bu tür kinayelerdir.

Nisbetten kinaye ise bir vasıf bir kimsenin giysisi, bulunduğu mekânı ve evi gibi onunla ilgili bir şeye nisbet edilerek bununla kendisinin kastedilmesi şeklinde gerçekleşir. "Çok şerefli" anlamında bir kinaye olan "şeref onun giysileri arasında" (el-mecdü beyne sevbeyhi), "çok cömert" anlamında "cömertlik onun giysileri arasında" (el-keremü beyne bürdeyhi), "o nereye, cömertlik oraya" (yesîru'l-cûd haysü yesîru) kinayeleri gibi. Bu nevi kinayede, sıfat veya fiilin ilgiliye hasredilmesi yoluyla sağlanmış vurgulu ve pekiştirmeli bir anlatım görülür. Bir ferdi kastedilerek, "Arap bunu yapmaz; Türk sözünden caymaz; Müslüman yalan söylemez" şeklindeki genellemeler gibi. Bir fiilin bir ilgili kastedilerek benzerinden nefyedilmesi ya da ispat edilmesi de böyledir: "Sen cimrilik etmezsin" yerine, "Senin gibisi cimrilik etmez" ifadesi gibi. Bu tür, benzeri cimri değilse kendisi hiç değildir tarzında bir vurgu içerir. Bu bakımdan Allah'ın eşsizliğini anlatan, "O'nun benzerine benzer hiçbir şey yoktur" (leyse kemis-lihî şey'ün) âyetinde (eş-Şûrâ 42/11) teşbih edatının zâit kabul edilmemesi, "O'nun benzerinin benzeri yoksa benzeri hiç yoktur" tarzında vurgulu ve pekiştirmeli bir anlatışı yansıtmasından belâgī anlatımın ruhuna daha uygundur.

Kinaye, meknî bih ile meknî anh arasındaki irtibat zincirini oluşturan halkaların sayısına göre baîde ve karîbe olarak iki kısma ayrılır. Kinâye-i baîdede iki unsur arasındaki irtibat ve bağlar (vesâit / levâzım) birden çok olur: Külü çok → ateşi çok → pişirdiği yemek çok→ (bunu yiyen) misafiri çok → çok misafirperver (cömert) örneğinde görüldüğü gibi. Kinâye-i karîbede iki unsur arasında doğrudan irtibat bulunur. Bu da vâzıha ve hafiyye şeklinde ikiye ayrılır. İki unsur arasındaki alâka, yaygın örfe dayanmasından dolayı kolayca ve çok düşünmeden bilinebiliyorsa kinâye-i vâzıha, değilse kinâye-i hafiyye adını alır. Ahmak / aptaldan kinaye olan "kalın/koca kafa" (arîzu'l-kafâ) klişesi Arap örfünde nâdir kullanıldığından kinâye-i hafiyyeye örnek olarak verilir. Kinayenin iki unsuru arasındaki alâka vasıtalarının sayısı bakımından ayrıca ta'riz, telvih, remz ve ima / işaret şeklinde de nevilere ayrılmıştır. Vasıta çoksa telvih, vasıtasız ise ta'riz, vasıta az (veya yok) ve alâka zor anlaşılırsa (gizli) remz, vasıta az (veya yok) ve alâka açıksa ima / işaret adı verilir. Kadından kinaye olan "eli kınalı" klişesi ima yoluyla kinayeye örnektir.

Kinayenin en ince ve en güzel çeşitlerinden biri de terkip ve cümlelerde görülen ta'riz olup ortaya ve genele ya da belli birine söylenen sözün bir ucunun (urz) bir başka kimseye veya şeye ima ve işaret yoluyla dokundurulmasıdır. Türkçe'de buna "iğneleme, dokundurma" gibi isimler de verilir. Arap belâgatında bu tarza kinâye-i ta'rîzıyye, kinâye-i urziyye adları da verilir. Kur'an'da ta'riz kelimesi fiil şeklinde geçmekte (el-Bakara 2/235) ve eşi ölmüş yahut boşanmış kadınlara bekleme süreleri (iddet) içinde, "Çok güzelsin; Allah sana sâlih bir koca nasip etsin" gibi sadece ta'riz ifadeleriyle evlenme teklifinin yapılabileceği belirtilmektedir. Münafıkların sözlerinde yaptıkları lahn ile tanınabileceğini belirten âyetteki (Muhammed 47/30) lahn için "istenilen kimsenin anlayıp başkalarının anlayamayacağı söz, ima, ta'riz veya kinaye" gibi yorumlar yapılmıştır. İbn Vehb'in ta'riz için lahn terimini kullanması buradan ileri gelmiş olmalıdır.

Kur'an çeşitli nükte ve amaçlara yönelik ta'riz ve kinaye örnekleriyle doludur. Gazzâlî, "Gökten bir su indirdi de vadiler kendi miktarlarınca dolup aktı, sel ise üste çıkan bir köpük taşıdı" (er-Ra'd 13/17) âyetindeki suyun ilme, vadilerin kalplere, köpüğün dalâlete işaret olduğunu belirterek birçok örnek nakleder.

Ebû Ubeyde zamir için kinaye terimini kullanmıştır. Câhiz, genel anlamda sarih ifadenin karşıtı olarak gördüğü kinaye kapsamına teşbih, mecaz, istiare gibi nevileri dahil etmiş ve onu belâgat üslûplarından kabul ederek kinaye yerinde sarih söz kullanmanın belâgatı ihlâl edeceğini belirtmiştir. Müberred kinayenin açılmak istenmeyenin örtülü ifadesi, edep dışı şeylerin nezihce anlatımı, saygı ve tâzim ifadesi gibi yararlarına temas etmiştir. Sa'leb kinayeye "örtülü anlam" (bitânetü'l-ma'nâ) adını vermiş, İbnü'l-Mu'tez ise kinaye ile ta'rizi edebî sanatlardan saymış, Kudâme b. Ca'fer kinayeye "irdâf" diyerek onu "tâbi unsuru (redif) anıp metbûu (merduf) kastetmek" şeklinde tanımlamıştır. Aynı tarifi Abdülkāhir el-Cürcânî de tekrarlar.

Kinaye ve ta'riz hakkında birçok eser yazılmıştır. Seâlibî'nin el-Kinâyât ve't-taʿrîż fî medḥi'ş-şeyʾ ve ẕemmih (Kahire 1326), Ahmed el-Cürcânî'nin Kinâyâtü'l-üdebâʾ ve işârâtü'l-büleġāʾ, el-Münteḫab min Kinâyâti'l-üdebâʾ (Kahire 1326, 1328), en-Nihâye fi'l-Kinâye (İstanbul 1301), Ahmed Teymur Paşa'nın el-Kinâyâtü'l-ʿâmmiyye (Kahire 1970), Abbûd eş-Şâlcî'nin el-Kinâyâtü'l-ʿâmmiyyetü'l-Baġdâdiyye (Beyrut 1979) ve Mevsûʿatü'l-kinâyât (I-III, Beyrut 1402/1982) adlı kitapları bunlardandır.

Türk belâgatında da hemen hemen aynı özellikleri gösteren kinaye hakkındaki

bilgiler, M. Kaya Bilgegil tarafından mânaya ve kasta göre olmak üzere iki başlık altında ele alınarak incelenmiştir. Bunlardan ilki mânanın ilgisi, çıkışı, kullanılışı yönünden altıya ayrılır: 1. Övücü (yüzü ak); 2. Kabalığı hafifletici, çirkini güzel ifade edici (ayak yolu, kademhane); 3. Ayıplayıcı (eli yumuk); 4. Çok vasıtalı (telvih yoluyla ifade: Evin kapısını akşama kadar açık tuttu); 5. Az vasıtalı (remiz yoluyla ifade: Pâkdâmen = iffetli, burnu büyük = kibirli); 6. Az vasıtalı gizlilikten uzak (ima veya işaret yoluyla ifade: Mertlik Bayburt'ta kaldı = Bayburtlular son derece merttir). İkinci gruptaki kinayeler kastedilen mânaya göre dörde ayrılır: 1. Müfred: Tek mevsufun kastedildiği kinaye (haset yeri: Kalp); 2. Mürekkep: Bir mevsufun tasavvurunda birçok sıfat kullanılır (çölde yürür, hörgüçlü, hamur yer: Deve); 3. Açık: Vâzıh kinaye de denilen bu çeşitte meknî anh kolay anlaşılır (gömleğinin yaka ölçüsü büyük: Kalın enseli); 4. Gizli: Hafî / baîd kinaye de denilen bu türde meknî anha güç intikal edilir (Ailenin kapısı

açıktır: Ziyaretçisi çok ve ikram seven bir aile). Bâkî'nin, "Kadrini seng-i musallâda bilip ey Bâkî / Durup el bağlayalar karşına yâran saf saf" beytinde şair kendine hitap eder gibi görünerek kıymetinin öldükten sonra anlaşılacağından bahisle kendini takdir etmeyenlere ta'rizde bulunmaktadır. Beyitteki musallâ taşı ölümden, el bağlama ise saygı göstermekten kinayedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, III, 1282-1288; İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 256-274; Müberred, el-Kâmil, Beyrut, ts. (Müessesetü'l-maârif), II, 5-6; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 407-410; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 513-532; İbn Sinân el-Hafâcî, Sırrü'l-feṣâḥa, Beyrut 1402/1982, s. 229-234; Abdülkāhir el-Cürcânî, Delâʾilü'l-iʿcâz (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1375, s. 70-74, 262-263, 306-314, 393; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz (nşr. Bekrî Şeyh Emîn), Beyrut 1985, s. 270-274; Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 402-415; Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, el-Mes̱elü's-sâʾir (nşr. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne), Kahire, ts. (Dâru nehdati Mısr), III, 49-75; İbn Ebü'l-İsba', Taḥrîrü't-taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 143-147, 207-213; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 456-469; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâzü'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa, Beyrut 1402/1982, I, 364-435; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1309, s. 407-416; Zerkeşî, el-Burhân, II, 300-314; Abdünnâfî İffet, en-Nefʿu'l-muʿavvel, İstanbul 1289, II, 140-151; Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1299, s. 152; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri, Ankara 1980, s. 134, 175-178; Abbûd eş-Şâlcî, Mevsûʿatü'l-kinâyât, Beyrut 1402/1982, I, 19; ayrıca bk. I-III, tür.yer.; Abdülazîz Atîk, ʿİlmü'l-beyân, Beyrut 1405/1985, s. 203-227; Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, ʿİlmü'l-beyân, Kahire 1408/1987, s. 241-271; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2000, s. 131-137.

İsmail Durmuş

FIKIH.

Fıkıhta kinaye, kendisiyle kastedilen mâna herhangi bir karîne bulunmadan anlaşılamayacak kadar kapalı olan lafzı ifade eden bir terim olarak kullanılır. Lafzın anlam çerçevesini belirlemeyi konu alan dil kuralları, lafız ve beyan ekseninde gelişen fıkıh usulünde ve kuralcı yönü ağır basan klasik fıkıh doktrininde ayrı bir önem taşır. Bu sebeple fakih ve usulcüler lafız-mâna ilişkisini ortaya koymaya yönelik dil tartışmalarıyla yakından ilgilenmişlerdir. Lafzın hükme delâleti, söyleyenin niyetinin veya sözün söylenmiş olmasının tek başına hüküm doğurmasıyla bağlantılı olarak fürû-i fıkıhta daima önemli bir bakış açısı olmuş, lafız tartışmaları fıkıh usulünün ana bölümlerinden birini teşkil etmiştir. Kinaye de bunlardan biridir.

Fukaha mesleğine mensup (Hanefî) usulcüler, İslâm hukukunun kaynaklarından hüküm çıkarma (istinbat) metotlarını incelerken lafız-mâna ilişkisini lafzın vazolunduğu mâna, lafzın vazolunduğu mânada kullanılması, kullanıldığı mânaya delâletinin açıklık ve kapalılığı ile kullanıldığı mânaya delâlet yolları, yani mânanın doğrudan veya dolaylı bir yolla ifade edilip edilmemesi şeklinde dört ana başlık altında incelemişlerdir. Lafzın vazedildiği mânada kullanılıp kullanılmadığını gösteren birinci ayırım hakikat-mecaz ayırım ve adlandırmasıdır (bk. MECAZ). Sarih ve kinaye de yine bu açıdan yapılmış bir başka ayırım olup fıkıh usulünde kinaye, “kendisiyle kastedilen mâna kapalı olan ve ancak söyleyenin niyetinin bilinmesiyle veya başka bir karîne ile anlaşılabilen lafız”, bunun zıddı olan sarih ise “ister hakikat ister mecaz anlamında kullanılsın kendisiyle kastedilen mâna açıkça anlaşılan lafız” şeklinde tanımlanır. Böyle olunca sarih-kinaye ayırımı, bir bakıma lafzın söyleyenin kastı ve halin delâleti yönüyle vaz‘î mânasında kullanılıp kullanılmadığını, kapalılık taşıyıp taşımadığını belirlemeye yarayan ve birincisini tamamlayan bir rol üstlenir. Bunun için de hakikat ve mecazdan her birinin bu ikinci açıdan kendi içinde sarih ve kinayeye ayrılması mümkündür (Sadrüşşerîa, I, 72).

Kinaye yoluyla söylenen lafzın mânaya delâletinde de belli bir kapalılık

bulunmakla birlikte bu, lafzın kendisinden değil söyleyenin lafzın vaz‘î mânayı mı yoksa onun dışında bir mânayı mı kastettiğinin belli olmamasından kaynaklanır. Bunun için kinaye, lafzın kullanıldığı mânaya delâletinin açıklık ve kapalılık derecesiyle ilgili bir terim olan ve “mânası kapalı olan lafız” şeklinde tanımlanan hafîden farklıdır. Hafîde kapalılık çok defa, normal olarak lafzın kapsamında bulunması gereken fertlerden birinin özel veya ayrı bir adlandırmaya ya da hükme konu olmasından kaynaklanır. Dolayısıyla hafîde, eksik veya fazla bazı özellikleri sebebiyle başka adlar alan bu fertlerin lafzın kapsamına girip girmediği, buna bağlı olarak da lafzın diğer fertleriyle aynı hükme tâbi olup olmadığı açık değildir. Ancak bu yönde yapılacak bir araştırma ile bu kapalılık giderilebilir. Meselâ hırsızlık suçunun cezasından söz eden âyette geçen (el-Mâide 5/38) “sârik” (hırsız) kelimesinin, çalma eyleminde bulunan ve kendilerine “hırsız” adı verilen herkese delâlet ettiği açıksa da çalma eyleminde bulunmakla birlikte onun “yankesici” (tarrâr) veya “kefen soyucu” (nebbâş) gibi özel bir isimle anılan kişilere delâletinde, dolayısıyla onlara da aynı cezanın verilip verilmeyeceğinde kapalılık vardır. Halbuki kinayeye konu olan kelimenin mânası açık olup onu söyleyenin bundan ne kastettiği hususunda kapalılık bulunmaktadır. Bunun için doktrinde kinaye söyleyenin niyetinin de önemli olduğu talâk, yemin gibi konularda ayrı bir önem kazanmıştır. Meselâ klasik fıkıh literatüründe sıkça geçtiği üzere bir kimse karısına, “Sen bâinsin” dediği zaman bu cümle, “Sen ayrısın, aramızda ayrılık meydana geldi” anlamında açık olmakla beraber eğer onunla nikâh akdinin sona ermesi kastedilmek istenmişse bu takdirde söz konusu kelime kinâî bir lafız haline dönüşür ve onunla neyin kastedildiği ancak karîne ile anlaşılabilir. Kinayenin birden fazla mânaya muhtemel lafız olarak tanıtılması da bu sebepledir (Zerkeşî, III, 101). Ancak bu ihtimal, bir kelimenin aynı anda ve tek bir hal içerisinde hem sarih hem kinaye olarak kullanılabileceği anlamına gelmez (Cessâs, I, 46-48, 370).

Hakikat konulduğu mânada kullanılan lafız, mecaz da lafzın hakiki mânasının kastedilmediğini gösteren bir karîne veya

zihnî alâkadan hareketle konulduğu mânanın dışındaki bir mânada kullanıldığına hükmedilen lafız olduğundan kinayenin hem hakikat hem mecazla yakın ilgisi vardır. Bunun için kinayenin hakikate mi mecaza mı dahil olduğu usulcüleri fazlasıyla meşgul eden bir konu olup iki görüşün de

savunucuları çıkmıştır. Ancak kinayeye hem hakiki anlamında kullanılan kelimeler hem de mecazi anlamda kullanılan kelimeler girebilir. Terkedilmiş hakiki mânalarla herkes tarafından bilinmeyen ve meşhur olmayan mecazlar da kinayeden sayılır. Meselâ bir erkek karısına, “Ailene dön” dediği zaman bununla sadece onun ana babasının evine dönmesini kastetmesi hakiki, “dön” sözünü “boşamak” anlamında söylemesi ise mecazi bir kullanımdır. Bu safhada adı geçen kocanın söz konusu kelime ile boşamayı kastedip etmediği veya kastetmiş ise kaç talâkı kastettiği hususunda kapalılık bulunmaktadır; dolayısıyla bu mecaz kinayeye dönüşür ve ondaki kapalılık ancak kocanın kendi kastını açıklaması veya başka bir karînenin bulunmasıyla giderilir. Bu sebeple hafî, müşkil, mücmel gibi kapalı lafızlar, yaygın (meşhur) olmayan mecazlar, hakiki anlamından uzak bir şekilde çokça kullanılan mecazlar ve mânalarından biriyle meşhur olan müşterek-sarih kelimeler de kinayenin kapsamı içerisine girer (İbnü’l-Hümâm, II, 38). Bu durumda kinayenin mecazdan daha kapsamlı bir kavram olduğu, ayrıca fakihlerin de kinayenin kapsamını dilcilere göre daha geniş tuttukları görülür.

Kelâmda aslolan hakiki mâna olduğu gibi (Mecelle, md. 12) lafzın sarih olması da asıldır. Sarahatin bulunduğu yerde dolaylı anlatımın ölçü alınmaması kuralı da bunu ifade eder (a.g.e., md. 13). Bu sebeple sarih lafız söyleyenin açık iradesini temsil ederken ve söyleyenin niyetinin araştırılmasına ihtiyaç hissettirmezken kinâî lafzın mâna ve hükmü ancak niyet veya halin delâleti gibi herhangi bir delille sabit olur. Bu karîneler bulunmadıkça ve kinayeli lafzın içerdiği ihtimal ve tereddüt hali ortadan kaldırılmadıkça herhangi bir hüküm ifade etmez. Bundan dolayı İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre kinayeli lafızlarla akid kurulabilirse de şüpheyle sâkıt olan hükümler kinayeli lafızlarla sabit olmaz. Meselâ kinayeli lafızlarla had cezaları verilemez; çünkü bu lafızların hangi anlamda kullanıldığı hususunda şüphe bulunmaktadır. Suçların isnadının açık ve net ifadelerle olması, ispatın kesin delillere dayanması gerektiğinden şüphe had cezasının uygulanmasına engeldir. Bunun için fakihler, özellikle zina ve zina iftirası (kazf) suçlarının kinayeli lafızla sabit olmayacağı üzerinde özenle dururlar (Pezdevî, II, 209; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 189).

Arapça’nın dil mantığı ve zengin kullanım özelliklerinin de etkisiyle Araplar’ın günlük hayatında kinayeli lafızlar geniş bir kullanım alanı

bulmuş, bunun tabii sonucu olarak da nikâh, talâk, alım satım, köle âzadı, vakıf, ikrar, yemin ve şahitlik gibi pek çok hukuki işlemde kinayeli söz ve ifadeler kullanılmış, söz konusu lafızların mâna ve medlûllerinin tesbitine ve ne ölçüde niyete itibar edileceğine ilişkin tartışmalar klasik usul ve fürû kitaplarında geniş bir şekilde yer almıştır. Ancak bu zengin birikim kelimelerin örfteki kullanımlarını esas alarak geliştirildiği ve hukukta objektifliği ve istikrarı sağlamaya mâtuf birtakım kurallara bağlanmaya çalışıldığı için konu esasen dil biliminin alanına girmekte, bu konuda öncelikle dil bilimi kurallarına başvurulması gerekmektedir. Bu sebeple her dilin yapısı ve kinayelerle ilgili kurallar da birbirinden farklı olacağından kinayeli lafızların mânaya delâleti konusunun her bir dilde o dilin kuralları içinde ele alınması, fıkhî çözümlerin de bu veriler üzerine oturtulması gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, III, 1283; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, I, 46-48, 370; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl, II, 203-209; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372, I, 187-190; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. M. Zeki Abdülber), Katar 1404/1984, s. 393-395; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1307, II, 523-530; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi't-Tenḳīḥ (Teftâzânî, et-Telvîḥ içinde), Kahire 1377/1957, I, 72-73; Tâceddin es-Sübkî, Cemʿu'l-cevâmiʿ, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 432-436; Zerkeşî, el-Mens̱ûr fi'l-kavâʿid, Küveyt 1406/1986, II, 306-313; III, 101-102; İbnü'l-Hümâm, et-Taḥrîr (İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr içinde), Bulak 1316, II, 38-39; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neżâʾir fi'n-naḥv (nşr. Muhammed el-Muʿtasım - Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 488-507; Bihârî, Müsellemü's̱-s̱übût (Fevâtiḥu'r-raḥamût ile Gazzâlî el-Müstaṣfâ içinde), Kahire 1322, I, 226-229; Mecelle, md. 12-13; Ali Haydar, Usûl-i Fıkıh Dersleri, İstanbul, ts. (Üçdal Neşriyat), s. 225-228; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Mebdeʾü'r-rıżâ fi'l-ʿuḳūd, Beyrut 1406/1985, II, 866-888; İdrîs Hammâdî, el-H̱iṭâbü'ş-şerʿî ve ṭuruḳu istis̱mârih, Beyrut

1994, s. 114-116; Refîk el-Acem, Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti uṣûli'l-fıḳh ʿinde'l-müslimîn, Beyrut 1998, II, 1246-1247.

Ferhat Koca

KİNDE (Benî Kinde)

(بنو كندة)

V-VI. yüzyıllarda Kuzey ve Orta Arabistan’da devlet kuran bedevî Arap kabilesi.

Kabilenin adı müsned metinlerde Kiddet olarak geçerse de yaygın şekli Kinde’dir ve nesebi Kehlân yoluyla Kahtân’a kadar uzanan Sevr b. Ufeyr’in lakabından gelir. Kuzey ve Orta Arabistan’a hükmetmesine, Adnânîler’in yaşadıkları Gamruzîkinde adlı yere yerleşmesine ve bazı arkeolojik kazılardan elde edilen bilgilere dayanarak Kinde’yi Adnânîler’den sayan görüşler de vardır. Me’rib Seddi’nin yıkılmasından sonra Yemen’de kalan Kindeliler’in anavatanı olarak Hadramut’taki Kinde ve Yemen-Şam ticaret yolu üzerindeki Kinde Devleti’nin ilk başşehri Karyetülfâv çevreleri gösterilir. Kindeliler III. yüzyıldan itibaren Kuzey ve Orta Arabistan’a, özellikle Necid bölgesine geçmişler, Mezopotamya, Filistin ve Suriye’yi içine alan geniş bir alana dağılmışlardır. Sürekli bir yerde oturmamasından dolayı Kahtânî ve Adnânî Arapları’nın bir karışımı kabul edilen Kinde’nin meşhur kolları arasında Amr b. Muâviye, Sekâsik, Tücîb, Vehb, Râiş, Beddâ ve Velîa sayılabilir.

Kinde Devleti, Necid’de Bekir b. Vâil’e üstünlük sağlayan Âkilü’l-mürâr lakaplı Hucr b. Amr tarafından Himyerîler’e tâbi olarak kuruldu (480). Kuruluş yıllarında çeşitli Arap kabilelerine karşı birçok çarpışmaya katılan Kinde Devleti’nin eyyâmü’l-Arab’da önemli bir yeri vardır ve Hucr ile Suriye taraflarında hüküm süren Bizans’ın müttefiki Ziyâd b. Hebûle’nin kuvvetleri arasında meydana gelen savaş Yevmü’l-beredân adıyla meşhurdur (İbnü’l-Esîr, I, 487-492). Hucr’un ölümünden sonra Benî Âkilü’l-mürâr adı verilen ve Kindetü’l-mülûk şeklinde de anılan hânedanın başına önce oğlu Amr, ardından onun oğlu Hâris geçti (490-528). Kinde Devleti VI. yüzyılın başında Himyerîler’den muhtariyet kazanarak gelişti ve Hâris b. Amr, Bizans İmparatoru Anastasios ile 502’de bir antlaşma imzaladı. 525’te Bekir ve Tağlib kabilelerinin desteğiyle Hîre’yi hâkimiyeti altına alan Hâris b. Amr’ın 528’de Hîre Kralı III. Münzir’e yenilmesi,

Kinde ve müttefiklerinin oluşturduğu konfederasyonun dağılmasına yol açtı. Bu mağlûbiyetten sonra tahttan çekilen Hâris, oğullarından Hucr'u Esed, Gatafân ve Kinâne, Şürahbîl'i Bekir b. Vâil, Ma'dîkerib'i Kays-Aylân ve Seleme'yi Tağlib

kabilelerine melik tayin ederek Kinde Devleti'ni dörde böldü. Yemen'in Habeşliler tarafından işgali de Kinde'nin çöküşünü hızlandıran sebeplerdendir. Önceleri Yemen hükümdarlarına bağlı olan ve muhtemelen yarımadadaki Bizans ve Sâsânî güçlerini dengeleyen Kinde Devleti, V. yüzyılın sonu ve VI. yüzyılın başında muhtariyet kazanarak gelişmesine rağmen mânevî kuvvet ve iç dayanışmadan mahrumiyeti sebebiyle sınırlarına kadar ulaştığı Bizans ve Sâsânîler'e karşı herhangi bir üstünlük elde edemedi.

Kindeliler, Züreyh ve Celsed ile Vâil b. Hucr'ün tanrılarına tapıyorlardı. Kâbe ile ilgili geleneğe de bağlı olan Kindeliler nesî' geleneğini ihdas ederek başlangıçta bu görevi üstlenmişlerdi. Ayrıca Kinde kralı tarafından Gavs b. Mürre'ye hac ibadetine dair icâze vazifesi verilmişti (Süheylî, I, 226). Bununla birlikte aralarında Kâbe ve Harem konusunda fazla bilince sahip olmayanlar ve hatta Ebrehe'nin ordusuna katılanlar da bulunuyordu (İbn Habîb, Münemmaḳ, s. 70). Kindeliler içinde putperestlerden başka Hıristiyanlığı, Yahudiliği ve Mazdek dinini benimseyenler de vardı.

Hz. Peygamber, Ukâz panayırında Kindeliler'i ve müttefiklerini İslâm'a davet etmiş, fakat bu daveti kabul görmemişti. Kindeliler'in bir kısmı memleketlerine döndükten sonra orada bulunan yahudilerden aldıkları bilgilerin etkisiyle yaptıklarına pişman olarak ertesi yıl daveti kabul etmeye karar vermişlerse de o yıl kabile ileri gelenlerinin engellemeleri yüzünden müslümanlara yaklaşamamışlardı. Resûl-i Ekrem, 9. yılın Receb ayında (Ekim 630) Hâlid b. Velîd'i 400'ü aşkın süvariyle birlikte Dûmetülcendel'in hâkimi olan Kinde kabilesinin Sekûn koluna mensup Ükeydir b. Abdülmelik'in üzerine gönderdi. Hâlid buradaki kaleyi ele geçirerek Ükeydir ile kardeşini Medine'ye götürdü; farklı rivayetlere göre Hz. Peygamber cizye ödemeleri veya müslüman olmaları üzerine memleketlerine dönmelerine izin verdi.

Hicretin 10. yılında (631) Eş'as b. Kays'ın başkanlığında kalabalık bir

Kinde heyeti Medine’ye gelerek müslüman oldu; heyet içerisinde muhadramûn şairlerden İmruülkays b. Abîs, nesep âlimi İshak b. İbrâhim ve Hadramut kabilesinin bazı emîrleri de bulunuyordu. Resûl-i Ekrem heyet üyelerini çeşitli hediyelerle geri gönderirken Eş‘as’ın kız kardeşi Kuteyle ile de gıyabında nişanlandı, fakat Kuteyle Medine’ye gelmeden önce Hz. Peygamber vefat etti. Kinde ile Kureyş arasında akrabalık kurulması bakımından büyük önem taşıyan bu teşebbüsten ayrı olarak aynı günlerde Hz. Ebû Bekir de kız kardeşi Ümmü Ferve’yi Eş‘as’a vermiş, daha sonra Kuteyle ile sahâbîlerden İkrime b. Ebû Cehil ve Eş‘as’ın Ümmü Ferve’den doğan kızı Ca‘de ile de Hz. Hasan evlenmiştir. Aynı yıl Kinde’nin kollarından Tücîb ve Sadîf’in yolladığı heyetler de Medine’ye gelmiş ve Resûl-i Ekrem, Kinde’nin diğer bir kolu olan Benî Muâviye’ye davet mektubu göndermiştir. Yine o yıl Benî Murâd’ın reisi Ferve, Kinde kabilesiyle yaptığı bağlılık antlaşmasını feshederek kabilesinden bir heyetle Medine’ye gelmiş ve Hz. Peygamber’e tâbiiyyetini sunmuştur.

Hz. Ebû Bekir zamanında (632-634) bazı mensupları irtidad isyanlarına karışan Kinde bu hareketlerin bastırılmasından sonra Mısır, Suriye, Irak, İran, Horasan ve Endülüs cephelerinde fetihlere katıldı ve önemli bir kısmı bu bölgelere yerleşti. Mülûkü’t-tavâif döneminde bağımsızlığını ilân eden aileler arasında Sağrüla‘lâ bölgesine yerleşmiş olan Kinde’nin kollarından Tücîbîler de vardı.

Kindeliler, diğer bazı büyük Arap kabileleri gibi Kureyş’in hâkimiyeti altına girmeyi ataları, nesepleri ve sayıları itibariyle içlerine sindirememiş, bundan dolayı yaşadıkları bölgelerde meydana gelen siyasî mücadelelerin tamamına aktif olarak katılmışlardır. Hz. Ali - Muâviye mücadelesinde ikiye ayrılan Kindeliler hasım ordularda yer aldılar. Birinci Kâbe kuşatmasının kumandanı olan Husayn b. Nümeyr el-Kindî, Mervân b. Hakem’e biat ederken Şam’da bulunan Kindeliler’in Belkā’ya yerleştirilmesini şart koşmuştu (Taberî, V, 544). Abdullah b. Yahyâ el-Kindî, Ebû Hamza eş-Şârî ile birlikte Hadramut’ta İbâzîliği yayma faaliyetine girişmiş (129/746) ve Hadramut’tan Medine’ye kadar ulaşan bütün faaliyetlerde Kindeliler önemli rol oynamışlardı (Halîfe b. Hayyât, s. 384-386).

Arap kabilelerinin şiir dil ve tekniklerinin tek bir kültür ve gelenekte

birleşmesine Melik Hâris'in dört oğlundan, son Kinde kralı sayılan Hucr'ün "el-melikü'd-dıllîl" (serseri kral) lakabıyla tanınan oğlu ünlü şair İmruülkays ile sahâbî ve muhadram şair İmruülkays b. Âbis büyük katkıda bulunmuşlardır. Kur'an'da mevcut elli lehçeden biri Kinde lehçesidir (Süyûtî, II, 102). Merzübânî'nin Aḫbâru mülûki Kinde ve İbnü'l-Kelbî'nin Mülûkü Kinde adlı eserleri günümüze ulaşmamıştır. Kindeli meşhur şahsiyetler arasında Kādî Şüreyh, Recâ b. Hayve ve filozof Kindî başta gelir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 253; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1987, II, 72, 245; IV, 166-167, 224-225, 228-229; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 20, 39, 168, 248, 262-264, 267; II, 125-126; IV, 258; V, 58, 128; VI, 57-58, 99-100, 182; VIII, 116-117; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 97, 116, 194, 196, 384-386; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 94-95, 184-185, 245, 251-252, 318, 368-370; a.mlf., Münemmaḳ, s. 70; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 182-183; İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, II, 474, 542-550; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (nşr. Abbas Ahmed el-Bâz), Beyrut 1987, s. 64-66, 339; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 100, 146-152, 159, 196, 469, 476; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 89-90; III, 138-139, 579; IV, 45, 48, 144, 259-260; V, 544; VI, 81, 253, 255, 591, 601; VII, 40, 281, 340; ayrıca bk. İndeks; Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî), Riyad 1397/1977, s. 62, 72, 169-176, 206, 250, 312, 319; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, I-XXIV, tür.yer.; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 139, 140, 143, 154, 192, 357; İbn Hazm, Cemhere, s. 425-432; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, I, 226; II, 238; III, 44; IV, 371; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 274; II, 16, 138, 151-152; III, 229, 336; IV, 211-212, 482; V, 432; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 487-492; IV, 60, 90, 120; ayrıca bk. İndeks; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 52; Süyûtî, el-İtḳān (Ebü'l-Fazl), II, 98, 102; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, III, 315-386; ayrıca bk. İndeks; Abdurrahman Tayyib el-Ensârî, Ḳaryetü'l-Fâv: Sûretün li'l-ḥaḍâreti'l-ʿArabiyye ḳable'l-İslâm fi'l-memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye, Riyad 1402/1982, s. 16-31; Mustafa Fayda,

İslamiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara 1982, s. 24, 58, 119-128; I. Shadid, Byzantium and the Arabs in the Sixth Century, Washington 1995, s. 3-5, 19-22, 144-160, 163, 165-167, 195-196, 405-406; a.mlf., "Kinda", EI² (İng.), V, 118-120; M. Lecker, "Judaism among Kinda and the Ridda of Kinda", JAOS, CXV/4 (1995), s. 635-650; F. Krenkow, "Kinde", İA, VI, 811-812.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

KİNDÎ, Abdülmesîh b. İshak

(عبد المسيح بن إسحاق الكندي)

Abdülmesîh b. İshâk el-Kindî (III./IX. yüzyıl [?])

Hıristiyanlığı öven ve İslâm dinine eleştiriler yönelten reddiye yazarı.

Abbâsî Halifesi Me’mûn’un yeğeni Abdullah b. İsmâil el-Hâşimî’nin kendisini müslüman olmaya davet eden risâlesine mukabil İslâm dinini eleştirip Hıristiyanlığın evrensel bir hak din olduğunu ileri süren bir risâlenin müellifi olarak kabul

edilmektedir. Şarkiyatçılara göre Kindî, halifenin gayri müslim âlimlere karşı müsamahakâr davranması sayesinde hilâfet sarayında kendine bir yer edindi, Hâşimî ile arkadaşlık kurdu ve onunla hem İslâmiyet hem Hıristiyanlık hakkında bazı tartışmalar yaptı. Bu tartışmalar hakkında o dönemde yazılmış ve zamanımıza intikal etmiş herhangi bir belge mevcut değildir. Tartışmalara atıfta bulunan ilk âlim Bîrûnî olmuştur. Bîrûnî, Abdülmesîh b. İshak el-Kindî’nin Abdullah b. İsmâil el-Hâşimî’nin risâlesine verdiği cevapta Sâbiîler’in insanları Jüpiter adına kurban ettiklerine ilişkin bilgilere temas ettiğini belirtir (el-Âs̱ârü’l-bâḳıye, s. 205).

Louis Massignon risâlede zât-sıfat, sıfat-fiil ayırımı gibi kelâmî konuların hıristiyan ilâhiyatına uyarlanmış olmasından yola çıkarak gerçek müellifin bu konuları da bilen Yahyâ b. Adî (ö. 364/975) olabileceği ihtimalini ileri sürmüştür. G. Troupeau ise araştırmacıların çoğunun söz konusu risâlenin müellifinin Nestûrî olduğunu kabul ettiğini, öte yandan Hâşimî’nin kendisine hitaben yazdığı risâlede onun Nestûrîliğini ifade ettiğini belirtmiş, o dönemin şartlarında Nestûrî bir müellifin Ya‘kūbîler’e ait bir tartışma konusunu metnine taşımasının şaşırtıcı bir durum olmadığını da söylemiştir (EI2 [İng.], V, 120-121).

Şarkiyatçılar arasında risâlenin müellifi gibi yazıldığı dönem hakkında da farklı görüşler vardır. Sir William Muir risâlede Me’mûn’dan, Ebü’s-Serâyâ

eş-Şeybânî'den, Bâbek el-Hürremî'nin isyanından (201/816) bahsedilmiş olmasından hareketle eserin 215 (830) yılında yazılmış olabileceğini ileri sürmüştür. Massignon, müellifin Hanbelî Berbehârî ile ilgili tenkitlerini Taberî'den almasını delil göstererek metnin telif tarihinin 300 (912) yılından sonra olması gerektiğini belirtmiştir. Paul Kraus ise risâle ile İbnü'r-Râvendî'nin eserlerinin muhtevası arasındaki benzerlikleri dikkate alıp onun IV. (X.) yüzyılın başlarında yazıldığı sonucuna varmıştır.

Kaynaklarda risâlenin bugün elde mevcut yazma nüshaları, sıhhati ve içeriği hakkında bilgilere yer verilir. Sir William Muir gibi Batılı araştırmacılar, Kindî'nin risâlesine ilişkin yazma nüshaların ilk defa Amerikalı misyonerler tarafından XIX. yüzyılda İstanbul ve Kahire'deki bazı kütüphanelerde bulunduğunu ileri sürerlerse de bunlarla ilgili herhangi bir kütüphane adı vermezler. Eser, Paris Bibliothèque Nationale'de bulunan nüshaları (nr. 204, 205) esas alınarak ilk defa 1880 yılında Londra'da yayımlanmış, daha sonra değişik baskıları yapılmıştır.

Müslüman yazarlar ise mevcut risâlenin Kindî'ye ait orijinal metin olmadığı kanaatindedir. Risâlenin dört yazma nüshasının Süryânî harflerle yazılmış Arapça bir metin (karşûnî) olması, Hâşimî'ye ve Kindî'ye ait iki risâlenin bir arada bulunması, risâlenin hıristiyan çevrelerde asırlar boyunca bilinmemesi ve üzerinde yapılmış herhangi bir çalışmanın mevcut olmaması, XX. yüzyıla kadar risâleye İslâm âlimleri tarafından hiçbir reddiyenin yazılmaması, fikir hürriyeti açısından Me'mûn devrinin bu açılıma uygun görünmeyip tam aksine düşünce ve inanç özgürlüğü üzerine baskı yapılması, risâlede Eski Ahid'den yapılan alıntılarda sifr adlarının yanı sıra verilen âyet numaralarının Protestanlar'ın elinde bulunan Kitâb-ı Mukaddes'teki rakamlarla aynı olması, eserde kullanılan bazı kelimelerin müteahhir dönem Arapça'sına ait bulunması, üslûbunun III. (IX.) yüzyıl üslûbuyla uyuşmaması, risâlede Me'mûn'un Mecûsîler hakkında kabul edilemeyecek derecede ağır ve hakaret içeren ifadeler kullandığına temas edilmesi, risâlenin besmele ile başlaması, yazma nüshalarında müellifinin adıyla ilgili şüpheleri ortadan kaldıracak bir kayda rastlanmaması gibi gerekçeler ileri süren müslüman âlimler, mevcut iki risâlenin sonraki asırlarda hıristiyanlar tarafından yazılıp Abdullah b. İsmâil el-Hâşimî ile Abdülmesîh b. İshak el-Kindî'ye nisbet edildiğini söyler.

1141 yılında Toledolu Peter tarafından Latince'ye çevrilen risâle, son asırlarda müslüman-hıristiyan polemiği açısından hem Doğu'da hem Batı'da önemli kabul edilmiştir. Risâlenin muhtevasına göre Abdülmesîh b. İshak el-Kindî ulûhiyyette teslîsin asıl olduğunu savunup İslâm dini ve Hz. Peygamber hakkında çeşitli ithamlarda bulunmuştur. Bunların bir kısmı şöyledir: Hz. Muhammed gençliğinde Lât ve Uzzâ adlı putlara tapmış, şehvetine düşkünlüğü sebebiyle çok kadınla evlenmiş, peygamber olmadığı halde Araplar'ı kandırarak kendisini peygamber diye tanıtmış, getirdiği din vasıtasıyla insanları çeşitli ihtilâflara sürüklemiş, kişileri şehvetlerine uymaya çağıran ve erkeklere karısını boşama hakkı veren Kur'an'ı mukaddes bir kitap olarak ileri sürmüş, ilâhî sünnetle bağdaşmayan namaz ve oruç gibi ibadetleri emretmiş, getirdiği dini kılıç zoruyla yaymış, müslümanlar da ona uyarak İslâmiyet'i zorla benimsetmişlerdir. Kindî buna mukabil Hıristiyanlığın evrensel ve hak bir din olduğunu, Hz. Îsâ'nın göğe yükseltildiğini ve Kur'an'ın da bunu teyit ettiğini söylemiştir.

Kindî'ye nisbet edilen bu görüşlerin müteahhir dönemlerde Protestan hıristiyanlar tarafından ileri sürüldüğünü kabul eden son devir âlimlerinden Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî, el-Cevâbü'l-fesîh limâ leffeḳahû ʿAbdülmesîḥ adlı eserinde (Lahor 1306) sözü edilen görüşleri eleştirerek reddetmiştir. Âlûsî, kitabında İslâm diniyle Hz. Peygamber'e ve Kur'an'a dair iddiaların asılsız olduğunu belirterek bunların Resûl-i Ekrem'in ve getirdiği Kur'an'ın insanlığa sunduğu mesajların hem lafzına hem ruhuna aykırı düştüğünü kanıtlamaya çalışmıştır (bk. el-CEVÂBÜ'l-FESÎH).

BİBLİYOGRAFYA

Bîrûnî, el-Âs̱ârü'l-bâḳıye ʿani'l-ḳurûni'l-ḫ̮âliye (nşr. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 205; Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî, el-Cevâbü'l-fesîḥ limâ leffeḳahû ʿAbdülmesîḥ (nşr. Ahmed Hicazî es-Sekkā), Beyrut 1412/1992, I, 3-40, 691-693; II, 857-858; Brockelmann, GAL Suppl., I, 344-345; N. A. Newman, The Early Christian-Muslim Dialogue, Hatfield 1993, s. 355-356; Mehmet Aydın, Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Ankara 1998, s. 37; M. Hamdî el-Bekrî, "Risâletü'l-

Hâşimî ile'l-Kindî", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, IX/1, Kahire 1947, s. 30-49; L. Massignon, "Kindî", İA, VI, 812; G. Troupeau, "al-Kindī", EI² (İng.), V, 120-121.

Yusuf Şevki Yavuz

KİNDÎ, Bişr b. Velîd

(بشر بن الوليد الكندي)

Ebü'l-Velîd Bişr b. el-Velîd b. Hâlid el-Kindî el-Bağdâdî (ö. 238/853)

Hanefî fakihi ve Bağdat kadısı.

Aslen Yemen'in Kinde kabilesine mensuptur. Ebû Yûsuf'tan fıkıh ve hadis öğrenerek en gözde talebesi arasına girmesine karşılık Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den uzak dururdu. Mâlik b. Enes, Hammâd b. Zeyd, Abdurrahman b. Ebü'z-Zinâd, Ebû Ma'şer es-Sindî ve Şerîk b. Abdullah'tan hadis dinledi. Kendisinden Ebü'l-Kāsım el-Begavî, Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, İbn Allûye, İbn Ebü'd-Dünyâ, Ahmed b. Ali el-Ebbâr gibi âlimler hadis rivayet etti ve fıkıh öğrendi. Süfyân b. Uyeyne, meclisinde bizzat çözüme kavuşturamadığı zor soruları Kindî'ye sorar ve tatmin

edici cevaplar alınca dinde selâmetin fukahaya teslimiyette olduğunu söylerdi. Ahmed b. Hanbel de çözemediği meseleleri -kendisine mesafeli duran-Kindî'ye sordurup cevaplarını öğrenmek isterdi (meselâ bk. Ali b. Süleyman el-Merdâvî, IX, 136). Dârekutnî onun sika olduğunu kabul ederken Ebû Dâvûd ve Berkānî aksini söylemişlerdir. Kindî'yi sadûk addeden bazı âlimler, yaşlılığı dolayısıyla aklî melekesinin zayıfladığını ve hadisleri tahrife başladığını ileri sürerken bazıları onun hadislerini münker telakki eder. Rivayetleri Dârekutnî ve Beyhakī'nin es-Sünen'lerinde yer almaktadır. Kendisinden pek çok nevâdir rivayet edilmiştir.

Halife Me'mûn zamanında önce Bağdat'ın doğusunda Askerülmehdî (bugünkü Rusâfe) adıyla anılan bölgenin kadılığına tayin edilen Kindî (Rebîülâhir 208 / Ağustos 823) iki yıl sonra Bağdat'ın batı yakası kadılığına getirildi ve bu görevi 213 (828) yılına kadar sürdü. Halife Me'mûn'un emriyle yürütülen, ulemâya Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü benimsetme siyaseti gereği baskılara mâruz kalan Kindî (218/833), aynı sebeple Mu'tasım-Billâh tarafından evinde gözetim altına alınıp fetva vermesi yasaklandıysa da Mütevekkil-Alellah onu serbest bıraktı ve söz

konusu kısıtlamaları kaldırdı. Ömrünün sonlarına doğru Kur’an’ın mahlûk olduğu hususunda tereddüt gösterince hadisçiler tarafından dışlandı.

Kindî baktığı davalarda çok titizlik gösterirdi. Saraya yakınlığıyla bilinen Bağdat Başkadısı Yahyâ b. Eksem, kendilerini tezkiye ettiği iki kişiden birinin şahitliğini kabul etmeyen Kindî hakkında Halife Me’mûn’a şikâyette bulunmuştu. Bunun üzerine halife tarafından sorgulandığında yakınlarından bazılarının tezkiye etmediği Yahyâ b Eksem’in şahitliğini dahi geçerli saymayacağını söyleyince azarlanmış, ancak riyakârlık yapmadığı için görevinden uzaklaştırılmamıştı. Bir yandan özellikle şahitlik vasıfları hususundaki katı uygulaması eleştirilirken öte yandan ilim, cömertlik, misafirperverlik, hikmet, şefkat, affedicilik gibi sıfatları şair Rebîa er-Rakkī’nin methiyesine konu olmuştur. Kindî, Zilkade 238 (Nisan 853) tarihinde Bağdat’ta doksan yedi yaşında vefat etti ve Bâbüşşam Kabristanı’na defnedildi. Telif eseri bulunmayan Kindî’nin, hocası Ebû Yûsuf’a nisbet edilen Edebü’l-Ḳāḍî, Kitâbü’l-Cevâmiʿ ve Kitâbü’l-Emâlî adlı eserlerini rivayet ettiği belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 355; Vekî‘, Aḫbârü’l-ḳuḍât, III, 272-273, 282, 326; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VIII, 597, 637-638, 640-641, 644-645; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, II, 369; İbn Hibbân, eṯ-Ṯiḳāt, VIII, 143; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 257; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VII, 80-84; Şîrâzî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾ, s. 137, 138, 140; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 673-675; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 326-327; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, I, 452-454; Sıbt İbnü’l-Acemî, Nihâyetü’l-iġtibâṭ bi-men rumiye mine’r-ruvât bi’l-iḫtilâṭ, Beyrut 1408/1988, s. 72; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, II, 35; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti’r-râciḥ mine’l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1406/1986, IX, 136; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye, II, 239-242; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 46, 609; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 54-55.

Cengiz Kallek

KİNDÎ, Muhammed b. Yûsuf

(محمد بن يوسف الكندي)

Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya‘kūb b. Hafs el-Kindî et-Tücîbî (ö. 350/961)

Tarih âlimi.

10 Zilhicce 283’te (18 Ocak 897) Fustat’ta doğdu. Mısır’ın fethinden sonra bölgeye yerleşen Kinde kabilesinin Tücîb koluna mensuptur. İbn Dokmak’ın verdiği bilgilerden, hayatının tamamının Fustat’ta kabilesinin adını taşıyan mahallede geçtiği anlaşılan Ebû Ömer’in ilk İslâm filozoflarından Ya‘kūb b. İshak el-Kindî’nin torunu olduğu şeklindeki rivayet yanlıştır (Kindî, neşredenin girişi, s. 6). 3 Ramazan 350’de (16 Ekim 961) Fustat’ta vefat etti.

İslâm idare ve adliye tarihine dair eserleriyle tanınan Kindî ahbâr, ensâb, hıtat ve hadis ilimlerinde geniş bilgi sahibiydi. Bir süre Mısır’da ikamet eden Nesâî’den hadis dersleri alarak kendisinden rivayette bulundu, Kindî’nin hadisçilerden fazla etkilenmediği ve hadis ilmiyle ömrünün sonlarına doğru ilgilendiği haberleri doğru değildir. Kādî İyâz’ın faydalandığı muhaddisler arasında Kindî’yi de zikretmesi (Zehebî, VIII, 83) buna bir delil teşkil eder. Şiîlik’le itham edilmesi ise mensubu bulunduğu Hanefî mezhebinin, hilâfetin Hz. Ali evlâdının hakkı olduğu şeklindeki görüşünden kaynaklanmış olmalıdır.

Kindî, çalışmalarını Mısır tarihi ve topografyası üzerinde yoğunlaştırarak bölgenin mahallî tarihinin yazımına öncülük etti. Eserlerinin başında verdiği bilgileri muhaddislerin metoduna uyarak senediyle birlikte nakletmiş, zamanına yakın haberlerde olayların bütünlüğünü bozmamak için bunları kısaltmış, kendi dönemini ise anlayışına göre oluşturmuştur. Rhuvon Guest’in Kindî’nin râvileri üzerine yaptığı çalışmasından onun Osman b. Sâlih, Saîd b. Kesîr, Yahyâ b. Osman ve İbn Abdülhakem gibi hadis ve tarih alanlarında iz bırakmış şahsiyetlerden faydalandığı

anlaşılmaktadır. Bu kişilerden aldığı bilgilerden bir kısmını eserlerinde muhafaza etmiş olması, Mısır tarih yazıcılığının geçirdiği dönemleri takip imkânı vermesi bakımından önemlidir. Ayrıca resmî belgeleri ve divan sicillerini kullanan Kindî'nin, toplum yapısı ve eyalet bürokrasisinin işleyiş tarzına dair bilgiler başta olmak üzere Mısır'a ait diğer kaynaklarda yer almayan orijinal bilgiler ihtiva eden eserleri Mısır tarihçilerinin başta gelen kaynaklarındandır. Mısır'da Bağdat Abbâsî hilâfetine karşı ilk müstakil devletlerin kurulduğu dönemde yaşayan Kindî'nin çalışmaları, Abbâsîler'in Mısır siyasetiyle Tolunoğulları ve İhşîdîler'in ilk üç hükümdarı zamanında meydana gelen olayların bir kısmına bizzat şahit olması açısından da değerlidir. Kindî'den İbn Mesrûr, İbn Zûlâk, İbnü'n-Nehhâs, Fergānî ve İbn Müyesser gibi âlimler hadis ve ahbâr rivayet etmiştir. İbn Asâkir, Kindî'ye ait bilgilerin bir kısmını İbnü'n-Nehhâs vasıtasıyla almıştır (Târîḫu Dımaşḳ, XXXIII, 385; LV, 347).

Makrîzî, Mısır şehirleri hakkındaki bilgilerin ilk defa Kindî tarafından derlendiğini söyler (el-Ḫıṭaṭ, I, 4). Eserlerinden yapılan iktibaslar Mısır'ın tarihi ve topografyasına dair önemli hususlar ihtiva eder. Kindî, hıtat konusuna bir bölüm ayıran İbn Abdülhakem'den sonra bu alanda çalışma yapan ilk müelliftir. İbn Dokmak, İbn Zûlâk, İbn Hacer, Makrîzî, Süyûtî, Kalkaşendî ve İbn Tağrîberdî onun eserlerinden faydalanmışlardır. Kalkaşendî ve Makrîzî, Fustat'ın kendi dönemlerine kadar ulaşmamış önemli yapılarına dair haberlerin tamamının Kindî'nin eserlerinde bulunduğunu belirtmişlerdir (Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 379; el-Ḫıṭaṭ, II, 272-273). Gaston Wiet, Makrîzî'nin Kindî'nin eserlerinden bazan onun adını dahi zikretmeden geniş iktibaslar yaptığını ortaya koymuştur (BIFAO, XII [1918], s. 61-73).

Eserleri. 1. Aḫbâru ḳudâtı Mıṣr*. 23-246 (643-860) yılları arasında görev yapan kadılar hakkındadır (Paris 1908). 2. Kitâbü'l-Vülât (Vülâtü Mıṣr, Ümerâʾü Mıṣr). Fetihten itibaren Mısır'da görevlendirilen

valiler, önemli olaylar, fiyat hareketleri, merkezî idare ile yazışmalar, malî ve idarî divanlar ve Mısır'ın topografyası hakkındadır. Kitapta ayrıca Mısır'ın fethi, İslâmlaşması, Arap ve Arap olmayan unsurların Mısır'a yerleşmesi, asker ve toprak sistemi hakkındaki bilgiler de yer almaktadır. Bürokratik işlemlerle bunları yürütenleri, idare hayatına katılan yeni

kavramları ve bunların tarihî gelişimini takip imkânı veren eserde idarecileri öven ve yeren şiirlerle bazı tartışmaları yansıtan mektuplar da kaydedilmiştir. İslâm idare tarihi alanında yazılmış ilk kaynaklardan olan bu çalışma Mısır'ı fetheden Amr b. Âs ile başlar (21/642), Muhammed b. Tuğç'un vefatı ile son bulur (335/946). Muiz-Lidînillâh'ın Mısır'a giriş tarihi olan 362 (972) yılına kadar götürülen haberler adı bilinmeyen bir kişi tarafından ilâve edilmiştir.

İbn Zûlâk, Kindî'nin valiler ve kadılara dair eserlerine Tetimmetü Kitâbi Ümerâʾi Mıṣr li'l-Kindî adıyla bir zeyil yazmıştır (İbn Hallikân, II, 91). Bu kitaptan bazı bölümler, İbn Saîd el-Mağribî'nin el-Muġrib adlı eseriyle birlikte (nşr. Knut Leonard Talgvist, Leiden 1899) N. A. Konig tarafından The History of Governors of Egypt adıyla neşredilmiştir (New York 1908). Rhuvon Guest, kitabın British Museum'da bulunan nüshasını (nr. 1212/2, Add., nr. 23324) esas alarak İngilizce geniş bir önsözle beraber ve diğer eseriyle birleştirerek Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Ḳuḍât ismiyle yayımlamıştır (Leiden 1912). Hüseyin Nassâr, bu neşrin önsözünün bir kısmını Arapça'ya tercüme ederek sadece valiler kısmını Vülâtü Mıṣr (Beyrut 1959), İbrâhim Ahmed el-Adevî de seçmiş olduğu vali ve kadıların biyografilerini el-Muḫtâr min Kitâbi Vülâti Mıṣr ve Ḳuḍâtihâ (Kahire 1960) adıyla neşretmiştir.

Kindî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Aḫbâru mescidi ehli râyeti'l-aʿẓam, el-Cündü'l-ʿArabî (el-Cündü'l-ġarbî, el-Ecnâdü'l-ġurebâʾ), el-Ḫendeḳ, Kitâbü'l-Mevâlî (Eşrâfü'l-mevâlî, Aʿyânü mevâlî; bk. İbn Asâkir, XII, 39; Mizzî, XV, 193; XXXIV, 275; İbn Dokmak, I, 51, 66; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 163; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 353; II, 145; V, 62, 106; VI, 319, 391; Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 26; II, 201; III, 265; V, 253, 294). Kindî'ye nisbet edilen Feżâʾilü Mıṣri'l-maḥrûse (Kahire 1971, 1997) adlı eser (Kalkaşendî, III, 341) İhşîdîler'den Kâfûr'un teşvikiyle oğlu Ömer tarafından yazılmıştır (Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 24).

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, el-Vülât ve’l-ḳuḍât (Guest), neşredenin girişi, s. 1-72; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, Beyrut 1411/1990, III, 133; VI, 95; VII, 236, 339; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XII, 39, 357; XV, 333, 338; XXXIII, 385; LV, 347; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 91-92; III, 72; V, 122; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, IV, 19; XV, 193, 204; XVII, 413; XXXIV, 275; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VIII, 83; X, 166, 222; XI, 390, 517, 521; XII, 600, 603; XV, 546; XVI, 423; İbn Dokmak, el-İntiṣâr li-vâsıṭati ʿiḳdi’l-emṣâr, Beyrut, ts. (Dârü’l-âfâkı’l-cedîde), I, 14, 37, 51, 64-67, 86; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, I, 476; III, 306, 331, 341, 379-380; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 4, 24; II, 163, 272-273; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., el-Muḳaffe’l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî), Beyrut 1411/1991, VII, 489-490; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), I, 353-354, 623; II, 145; III, 31, 99; IV, 380, 429-430; V, 62, 106, 369, 459; VI, 9, 11, 214, 319, 391; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, Beyrut 1984, I, 26; II, 201; III, 265; V, 253, 294; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, I, 27, 37, 69, 128; IV, 44; Brockelmann, GAL, I, 149; Suppl., I, 229-230; a.mlf., “Kindî”, İA, VI, 812-813; Hasan Ahmed Mahmûd, el-Kindî el-müʾerriḫ, Kahire 1966; Sezgin, GAS (Ar.), I/2, s. 231-235, 238-240; G. Wiet, “Kindī at Makrīzī”, BIFAO, XII (1918), s. 61-73; F. Rosenthal, “al-Kindī, Abū ʿUmar Muḥammad”, EI² (İng.), V, 121-122.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

KİNDÎ, Tâceddin

(bk. EBÜ'l-YÜMN el-KİNDÎ).

KİNDÎ, Ya‘kūb b. İshak

(يعقوب بن إسحاق الكندي)

Ebû Yûsuf Ya‘kūb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî (ö. 252/866 [?])

İlk İslâm filozofu ve Meşşâî okulunun kurucusu.

Hayatı ve Şahsiyeti.

Soylu bir ailenin çocuğu olarak Kûfe'de doğdu. Kaynaklar, soy kütüğüyle ilgili otuz iki şahsın ismini zikrederek onun Güney Arabistan'ın en köklü kabilesi olan Kahtân soyundan geldiğini belirtir (İbnü'n-Nedîm, s. 315; Sâid el-Endelüsî, s. 59-60). Kindî'nin ataları, İslâm öncesi dönemde Güney Arabistan'ın Kinde bölgesinin yönetimini uzun süre ellerinde bulundurmuşlardı. Beşinci göbekten dedesi olan Eş‘as b. Kays, Kinde meliki iken 10 (631) yılında altmış kişilik bir heyetle Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'in huzurunda İslâm'ı kabul etmiş ve onun ashabı arasına katılmıştı (Taberî, Târîẖ, III, 339-340). Ancak oldukça geç dönem tarihçilerinden sayılan Beyhakī ve Şehrezûrî, Kindî'nin yahudi veya hıristiyan iken sonradan Müslümanlığı seçen bir aileden geldiğini söylüyorlarsa da (Tetimme, s. 25; Târîẖu'l-ḥükemâʾ, s. 305) bu durum, yahudi ve hıristiyan kültüründe çokça kullanılan ve filozofun isim zincirinde yer alan Yûsuf, Ya‘kūb, İshak gibi isimlerden kaynaklanan bir yakıştırma olabileceği gibi Kindî çağdaşı ve bir hıristiyan olan Abdülmesîh b. İshak el-Kindî ile de karıştırılmış olabilir. Ayrıca bu yanlış bilginin filozofu çekemeyen rakip veya hasımları tarafından uydurulduğu da düşünülebilir (Felsefî Risâleler, Önsöz, s. IX-X).

Kindî ailesi, İslâm öncesinde olduğu gibi İslâmî dönemde de hem Emevî hem Abbâsî hilâfetinde önemli devlet görevlerinde bulunmuş, babası İshak b. Sabbâh, Halife Mehdî-Billâh, Hâdî-İlelhak ve Hârûnürreşîd zamanlarında yıllarca Kûfe valiliği yapmıştır (İbn Ebû Usaybia, II, 178-179). Küçük yaşta babasını kaybeden Kindî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir,

ancak yapılan araştırmalarda bazı ipuçlarının değerlendirilmesiyle yaklaşık bir tarih tesbitine çalışılmıştır. Meselâ Mustafa Abdürrâzık, filozofun babasının Hârûnürreşîd döneminin sonlarına doğru 808'de öldüğünü, o sırada Kindî'nin çocuk yaşta bulunduğunu dikkate alarak onun 185 (801) yılında doğmuş olabileceğini söyler (Feylesûfü'l-ʿ Arab ve'l-muʿ allimü'ṡ-ṡânî, s. 18). Çocukluk ve ilk gençlik yılları Kûfe ve Basra'da geçen Kindî'nin eğitimi hakkında bilgi mevcut değilse de geleneğe göre temel dinî bilgiler ve Kur'ân-ı Kerîm dersleri yanında dil ve edebiyat tahsili gördüğünde şüphe yoktur. Özellikle bu iki şehirde başlayıp kurumlaşan dil (nahiv) okulları, onun dil ve edebiyat zevkinin olgunlaşmasında önemli rol oynadı. Kelâmın Mu'tezile elinde bağımsız bir ilim olarak şekillenmesi döneminde yaşamış olan Kindî'nin Basra'da bulunduğu sırada bu mezhebin Basra kolundan büyük ölçüde yararlandığı ve diyalektik alanındaki ilk zihnî disiplinini burada kazandığı düşünülmektedir. Daha sonra Bağdat'a giderek öğrenimini tamamladı ve ölünceye kadar burada yaşadı. Küçük yaşta yetim kaldığı halde soylu ve zengin bir aileden geldiği için hayatı refah içinde geçen Kindî'nin hem Basra'da hem Bağdat'ta emlâki bulunuyordu. Bağdat'ta kimlerden tahsil gördüğü bilinmiyorsa da kısa zamanda Halife Me'mûn'un takdirini kazanmış, sarayında düzenlenen dinî, ilmî, felsefî ve edebî toplantılara

katılarak ilim ve felsefe alanlarındaki başarısını ve yetkinliğini kanıtladığı gibi Me'mûn'un 215'te (830) kurduğu Beytülhikme'deki âlim ve mütercimler kadrosu içinde yer almayı da başarmıştı. Dokuz Abbâsî halifesi dönemine yetişen Kindî özellikle Me'mûn, Mu'tasım-Billâh ve Vâsiḳ-Billâh'tan yakın ilgi ve destek gördü. Ayrıca Mu'tasım, oğlu ve veliahdı olan Ahmed'in eğitim ve öğretimini üstlenmesi için onu görevlendirmişti. Aralarında hoca-talebe ilişkisinden öte dostluğa dayanan bir yakınlık bulunduğundan filozof eserlerinin önemli bir kısmını bu veliahdın isteği üzerine kaleme almış ve ona ithaf etmiştir (Ebû Süleyman es-Sicistânî, s. 113). Fakat adı geçen üç halife Mu'tezile mezhebini devletin resmî görüşü sayarken daha sonra Mütevekkil-Alellah Ehl-i sünnet yanlısı bir politika izlemiş ve bu sırada Kindî gözden düşerek hayatının son yirmi yılını saraydan uzak, belki de münzevi olarak geçirmek zorunda kalmıştır. Bu durum, onun Mu'tezile'den sayılmasından değil bu mezhep mensupları gibi akla öncelik tanıyan ve ilk defa İslâm toplumunda felsefe diye bir bilgi ve düşünce türünün temsilcisi olmasından kaynaklanıyordu.

Klasik kaynaklarda Kindî'nin doğumu gibi ölüm tarihi hakkında da kesin bilgi yoktur. Çağdaş araştırmalarda ise hiçbir kaynak ve gerekçe zikredilmeksizin 860, 869, 870 ve 873 gibi farklı tarihler yer almaktadır. Ancak Mustafa Abdürrâzık, filozofun çağdaşı olan Câhiz'in Kitâbü'l-Ḥayevân'ı ve Kitâbü'l-Buḫalâʾ adlı eserlerinde ondan söz ederken geçmiş zaman kipi kullanıldığına dikkat çekerek bunlardan ikincisinin 254 (868) yılında kaleme alındığını, birincisinin ise ondan bir iki yıl kadar önce yazıldığını, dolayısıyla Kindî'nin yaklaşık 252 (866) tarihinde vefat ettiğini kabul etmek gerektiğini söyler (Feylesûfü'l-ʿArab, s. 50-51). Ölümüne kronik romatizmal hastalıkların yol açtığı anlaşılmaktadır (İbnü'l-Kıftî, s. 247).

İslâm toplumunda naklî ve aklî ilimlerin sistemleştirildiği, yabancı milletlere ait ilim, düşünce ve kültür ürünlerinden Arapça'ya yapılan tercümelerin Beytülhikme'de en verimli bir düzeye ulaştığı, kelâm ve felsefe alanındaki spekülasyonların alabildiğine yoğunlaştığı, çeşitli din ve mezhepler arasındaki mücadelelerin kıyasıya devam ettiği III. (IX.) yüzyılda yaşayan Kindî, bu alanlardaki çalışma ve tartışmalara en üst düzeyde katılan ve uyguladığı yöntem, kullandığı terminolojiyle kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan ilk İslâm filozofudur. Klasik kaynaklar ondan şu şekilde söz eder: "Kindî eski ilimlerin tamamını kuşatan, çağının yegâne âlimi ve hükümdar soyundan gelen bir Arap filozofudur" (İbnü'n-Nedîm, s. 375); "İslâm toplumunda Yunan, Fars ve Hint felsefelerinde derinleşmiş, astronomi ve diğer ilimlerde uzman, hükümdar soyundan gelen bir Arap filozofudur" (İbnü'l-Kıftî, s. 120); "Yaşadığı dönemde İslâm filozofu diye anılırdı" (İbn Nübâte el-Mısrî, s. 229); "İlmin derinliklerine dalan, aklî ilimlerle şeriatı uzlaştıran ve birçok eseri olan bir hendesecidir" (Beyhakī, s. 25). İbn Cülcül ise, "İslâm toplumunda yazdığı eserlerde Aristo'yu izleyen ondan başka filozof yoktur" ifadesiyle (Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâʾ, s. 73) ileride tartışmalara yol açacak bir konuyu gündeme getirmiştir (aş. bk.).

Sicistânî de İslâm ilim, düşünce ve kültür tarihinde o güne kadar kimsenin yapamadığını Kindî'nin başardığını, onun çalışmalarının bir ömre sığmayacak kadar çok ve çeşitli olduğunu, Me'mûn döneminde Kindî'den önce çoğunluğu hıristiyan olan ünlü kişiler yetişmekle birlikte İslâm toplumunda bu yolu ilk açan kişinin Kindî olduğunu ve sonraki

müslümanların onu takip ettiğini söyler (Münteḫabü Ṣıvâni'l-ḥikme, s. 113). Gerçekten de Kindî, ilâhiyat ve edebiyat yanında teorik ve pratik bilgi dallarının hepsiyle ilgilenen, felsefeden tıbba, matematikten astronomiye, optikten meteorolojiye, psikolojiden ahlâka ve kimyadan mûsikiye varıncaya kadar her alanda eser vererek sonraki nesillere zengin bir ilim ve felsefe literatürü armağan eden ansiklopedik bir filozoftur. O güne kadar Süryânî bilgin ve mütercimler eliyle temsil edilen bilim ve felsefe Kindî'nin çalışmaları sayesinde el değiştirmiş, sayıları 277'ye bulan külliyatı yabancı kültürler karşısında İslâm toplumu için önemli bir moral güç oluşturmuştur.

Ortaçağ Avrupası'nda Alchindus olarak tanınan Kindî, Latince'ye çevrilen eserleriyle haklı bir şöhret kazanmıştır. Nitekim İtalyan filozofu ve matematikçisi Cardanus Heironimus (ö. 1567), De Subtilitate adlı eserinde dünyaca ünlü on iki seçkin âlim ve filozof arasında Kindî'yi de sayar ve onun altı nicelik hesabıyla ilgili eserinden söz ederek kendi alanında ondan daha iyisinin bulunmadığını söyler (Felsefî Risâleler, Önsöz, s. XVIII).

Buna rağmen Kindî'nin çeşitli çevrelerin baskı ve eleştirisine mâruz kaldığı, hatta Halife Mütevekkil-Alellah tarafından dayakla cezalandırıldığı, Benî Mûsâ diye tanınan ve dönemin büyük matematikçisi ve astronomu olan Muhammed ve Ahmed adlı kardeşlerin düzenledikleri komplo sonucunda çok zengin olan özel kütüphanesine el konduğu, fakat onların oyununu bozarak tekrar kütüphanesine kavuştuğu bilinmektedir (İbn Ebû Usaybia, II, 180-181). Filozof, Halife Mu'tasım-Billâh'a takdim ettiği Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ adlı eserinin giriş kısmında bazı çevrelerin baskısından yakınıp, "... zamanımızın düşünürü olarak tanındıkları halde gerçekten uzak olanların yanlış yorumlamalarından çekindiğimiz için karmaşık noktaları uzun uzadıya tahlil yerine kısa kesmek zorunda kaldık" dedikten sonra o çevreleri din ticareti yapmakla suçlar ve, "Bir şeyin ticaretini yapan onu satar, sattığı ise artık kendisinin değildir" öncül önermeden hareketle, "Kim din ticareti yaparsa onun dini yoktur" yargısına ulaşır ki mantık bakımından olduğu kadar din ve ahlâk açısından da doğrudur (Felsefî Risâleler, s. 4-5). Kindî'nin "eksik zekâlı ve zalim düşman" diye nitelediği kesimin kimliği belirtilmiyorsa da bunların Selef akîdesini temsil eden hadisçilerle bazı fakih ve kelâmcılar olduğunda şüphe yoktur. Bu düşmanlık onların felsefeyle ilgilenenleri tekfir etmelerinden kaynaklanıyordu. Buna karşı Kindî, "Gerçekte varlığın hakikatinin bilgisini (felsefî bilgi) edinenlere

karşı çıkan ve onu küfür sayanın dinle bir ilişkisinin kalmaması gerekir” diyerek kendini savunur. Bütün bunlar, Mütevekkil’den önce Mu‘tasım döneminde de filozofun ağır baskılara mâruz kaldığını göstermektedir (a.g.e., a.y.).

Tercüme Hareketine Katkısı. Abbâsî Devleti, siyasî ve ekonomik gücünü ilmî ve fikrî alandaki çalışmalarla desteklemek üzere 215 (830) yılında Bağdat’ta Beytülhikme’yi kurarak kendinden önceki medeniyetlerin başarılarından yararlanmak istemiş ve bu amaçla tercüme hareketine büyük önem vermiştir. Adı geçen kurumda çalışan mütercimlerle yakın ilişki içinde bulunan Kindî’nin Süryânîce ve Grekçe’yi bilip bilmediği, bu dillerden tercüme yapıp yapmadığı öteden beri tartışma konusudur. İbn Cülcül onu, birçok felsefe kitabını tercüme eden ve felsefenin karmaşık problemlerini açıklığa kavuşturan bir hekim ve filozof

olarak tanıtırken (Ṭabaḳātü’l-eṭıbbâ˒, s. 73-74) İbnü’l-Kıftî, Batlamyus’un Kitâbü Coġrâfiyye el-ma˓mûre mine’l-˓arż adlı eserini Süryânîce’den Arapça’ya çevirenin Kindî olduğunu söyler (İḫbârü’l-˓ulemâ˒, s. 69-70). Fakat İbnü’n-Nedîm bu eserin Kindî adına başkası tarafından kötü bir tercümesinin yapıldığını, sonradan Sâbit b. Kurre’nin başarılı bir çevirisini gerçekleştirdiğini belirtir (el-Fihrist, s. 375). İbn Ebû Usaybia, daha ilginç bir iddiada bulunarak İslâm toplumunda Huneyn b. İshak, Sâbit b. Kurre ve Ömer b. Ferruhân ile birlikte Kindî’yi en başarılı dört mütercimden biri olarak gösterirse de (˓Uyûnü’l-enbâ˒, II, 179) onun tercüme yapacak düzeyde bu dilleri bildiğini söylemek zordur. Kindî’nin daha ziyade yapılan tercümeleri kontrol ederek dil, üslûp ve terminoloji açısından gerekli düzeltmeleri yaptığı düşünülmektedir. Nitekim yanlışlıkla Aristo’ya isnat edilen Es̱ûlûcyâ (Theologia) adlı eseri Abdülmesîh b. Nâima el-Hımsî’ye tercüme ettirmiş, kendisi de üzerinde gerekli düzeltmeleri yaparak Veliaht Ahmed’e takdim etmiştir (Kaya, s. 289). Her ne kadar İbnü’n-Nedîm anılan kitabı onun tefsir ettiğini söylüyorsa da (a.g.e., s. 176) buradaki tefsiri bilinen anlamda değil düzeltme amacıyla metne bazı müdahalelerde bulunma şeklinde yorumlamak gerekir. Hatta onun tercümeciliğini de bu bağlamda anlamak mümkündür. Eğer Kindî ana dilinden başka dillere âşina olsaydı Fârâbî’nin bazı eserlerinde uyguladığı gibi o da bazı terimlerin Süryânîce ve Grekçe karşılıklarını vererek konuya açıklık getirebilirdi. Halbuki günümüze ulaşan eserlerinde böyle bir durum söz konusu değildir.

Dolayısıyla Kindî’nin bu dilleri çeviri yapacak düzeyde bildiği, hatta ünlü bir mütercim olduğu yolundaki görüşlere katılmak mümkün görülmemektedir.

Mu‘tezile ile Olan İlişkisi. Kindî, Mu‘tezile kelâmcılarının tartıştığı bazı problemleri benimseyerek o konularda eserler kaleme almıştır. Meselâ Risâle fi’l-felsefeti’l-ûlâ adlı eseri başta olmak üzere diğer felsefî risâlelerinde âlemin ezelîliğini savunan dehrîlere (ateistler) karşı onun yaratılmış olduğunu mantıkî ve matematik delillerle temellendirmeye çalışır. Öte yandan dönemin kelâmcıları gibi o da İslâm’ı savunmak amacıyla başka din ve kültürlere karşı reddiyeler yazmış, Risâle fî naḳżı mesâʾili’l-mülḥidîn’de dehrîleri, Risâle fi’r-red ʿale’l-mâniyye ile Risâle fi’r-red ʿale’s-seneviyye’de Maniheizm’i, Risâle fî teṡbîti’r-rusül’de Brahmanizm’i, Maḳāle fi’r-red ʿale’n-naṣârâ’da Hıristiyanlığı eleştirmiştir. Ayrıca Mu‘tezile’nin görüşlerine paralel olarak “salah” ve “aslah” ilkesi üzerinde durmuş, fakat bunu fert düzeyinde değil kozmolojik anlamda yorumlamış, Allah’ın fiillerinin tamamıyla âdil olduğunu, bu konuda zulme asla yer bulunmadığını savunmuş, günümüze ulaşmayan Risâle fi’l-istiṭâʿa ve zamâni kevnihâ adlı eserinde ve felsefe yazılarında kulların fillerinin değeri ve buna ilişkin olarak sebep-sonuç (illet-ma‘lûl) ilişkisinde bazı mutavassıt etkenlerin bulunabileceğini (tevellüd nazariyesi) belirtmiştir (Felsefî Risâleler, s. 97).

Richard Rudolf Walzer yukarıda sayılan çalışmaları sebebiyle Kindî’yi Mu‘tezile kelâmcısı olarak göstermekte, sonra da onun kelâmcı ve filozof yönlerinden hangisinin ağır bastığını tartışmaktadır (Greek into Arabic, s. 176-189). Ancak filozofun aynı problemler üzerinde durması onun Mu‘tezilî olduğunu göstermez. İslâm düşüncesi ve kültüründe bir kırılmayı değilse bile bir geçiş dönemini temsil eden Kindî’nin bu tutumunu tabii saymak gerekir. Zira yabancı kültürlere açılan her toplumun geçiş evrelerinde aynı durum söz konusudur. Bu hususta önemli olan, konu ve amaç birliği değil uygulanan yöntem ve kullanılan terminolojidir. Olaya bu açıdan bakıldığında Kindî’yi Mu‘tezile safında görmek veya göstermek yanlış olur. O dönem kelâmcıları yöntem olarak cedeli kullanırken Kindî çok defa mantığı (burhan), bazan da matematiği kullanmıştır. Mantıkî ispat olarak da en çok iki tezden birinin yanlış olduğunu göstermek suretiyle ötekinin doğruluğunu ortaya koyan “kıyâs-ı hulf”e başvurmuştur ki bir

bakıma bu Eflâtun’un dikotomi yöntemini hatırlatmaktadır.

Kādî Sâid, Kindî’nin analitiği (tahlîl) değil sentetik (terkip) yöntemi kullandığı için mantık alanındaki eserlerinin pek yararlı olmadığını söyler. Müellif, sentetik yöntemden mantığı iyi bilenlerin yararlanacağını söyleyerek eleştirisini şöyle bitirir: “Bilmiyorum, bu değerli yöntemi (analitiği) kullanmaktan Ya‘kūb’u alıkoyan bilgisizliği mi yoksa kıskançlığı mıdır? İki durumdan hangisi olursa olsun bu onun için bir eksikliktir” (Ṭabaḳātü’l-ümem, s. 60). Ancak filozofun günümüze ulaşan eserlerindeki mantıkî analizlere bakılacak olursa Kādî Sâid’in eleştirilerine katılmak mümkün görünmemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Kādî Sâid, Kindî’nin sayıları onu bulan mantık kitaplarında ayrıntılardan ziyade kısa ve öz bilgi vermesinden şikâyetçidir. Onun analizden kastı da mantık meselelerini uzun uzadıya anlatmaktır. Fakat Kindî’nin mantıkla ilgili hiçbir eseri günümüze ulaşmadığı için bu konuda kesin bir yargıya varmak güçtür.

Öte yandan T. J. de Boer, Kindî’nin felsefî risâleleri yayımlanmadan çok önce yazdığı İslâm’da Felsefe Tarihi adlı eserinde, “Kindî, Mu‘tezilî bir kelâmcı ve Neo-Platonik tesirler altında kalmış Neo-Platoncu bir filozoftur” (s. 73) şeklindeki değerlendirmesiyle Hilmi Ziya Ülken’in onu önce Aristocu, sonra Aristo ile Eflâtun’u uzlaştırmaya çalışan, daha sonra Yeni Eflâtuncu ve nihayet İslâm’daki yoktan yaratma düşüncesinde karar kılan bir filozof olarak göstermesine (İslâm Felsefesi, s. 46) katılmak mümkün değildir. Özellikle Boer tabakat kitaplarındaki bilgilerden, eserlerinin ifade ettiği anlamlardan ve Latince’ye çevrilen Risâle fi’l-ʿaḳl isimli dört sayfa tutan eserinden hareketle Kindî felsefesini ortaya koyma gibi ilginç bir tavır sergilemiştir. Eğer adı geçen felsefe tarihçileri 1950’de yayımlanan felsefî eserlerini inceleme imkânı bulsalardı filozofun antik ve Helenistik felsefeyi İslâmî görüş açısından nasıl bir arada değerlendirip kendine özgü sentezlere ulaştığını göreceklerdi. Ayrıca onun kaleme aldığı eserlerin tarihî kronolojisini tesbit etmek mümkün olmadığından düşünce hayatında farklı evrelerin bulunduğu savunulamaz. Şu halde iddia edildiği gibi Kindî Mu‘tezilî olsaydı şimdiye kadar kelâm literatüründe özellikle Kādî Abdülcebbâr’ın Fażlü’l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü’l-Muʿtezile’siyle İbnü’l-Murtazâ’nın Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile adlı eserinde ona yer verilmesi gerekirdi. Halbuki hem klasik kaynaklarda hem modern araştırmalarda Kindî İslâm felsefesini kuran ilk filozof olarak takdim edilmektedir.

İlimleri Tasnifi. İlimleri genel bir tasnife tâbi tutarak alanlarını ve aralarındaki ilişkileri belirtmek, bir filozofun bilim ve metot anlayışını gösterdiği gibi onun varlık anlayışını da yansıtır. Câbir b. Hayyân ayrı tutulacak olursa -ki ona ait tasnif de şüphelidir-bu konuda Kindî'nin yaptığı tasnif ilk ve özgündür. Eflâtun varlık ve bilgi türlerini aşağı, orta ve

yukarı olmak üzere üçe ayırarak fiziği aşağı, matematiği orta, metafiziği ise yukarı diye nitelerken amacı zihnin somuttan soyutun bilgisine nasıl yükseldiğini göstermekti. Aristo'nun ilimleri teorik, pratik ve poetik şeklindeki üçlü tasnifi hocasınınkinden hayli farklıdır. Kindî'nin tasnifi ise bu filozoflarınkinden hem farklı hem de ayrıntılıdır.

Öncelikle Kindî ilimleri dinî ve insanî diye ikiye ayırır. Dinî (ilâhî) ilimlerin kaynağı vahiydir. Vahiy ise istek ve iradeye gerek kalmadan, çaba harcamadan, mantık ve matematik yöntemlerine başvurmadan Allah'ın peygamberlerin temiz ruhlarını aydınlatmasıyla oluşan bir bilgidir. Duyu ve akıl gücüyle elde edilemeyen, insanların benzerini ortaya koyamadıkları vahiy bilgisi insan fıtratına uygun olduğundan akıl onu kabul etmek durumundadır (Felsefî Risâleler, s. 60). İnsanî ilimler felsefenin çatısı altında toplanmış olup biri doğrudan ilim, diğeri başka ilimler için bir alet ve bir başlangıç sayılmak üzere başlıca ikiye ayrılır. Doğrudan ilim olanlar da teorik ve pratik diye iki grupta ele alınır. Teorik sayılanlarda altta fizik, ortada psikoloji, üstte metafizik bulunmaktadır. Psikoloji bir yönüyle fizyolojiye bağlı, bir yönüyle de metafiziğe açık olduğundan fizikten metafiziğe geçişe bir aracı ve bir eşik durumundadır. Filozofa göre Allah nefsi, latif olmayan madde ile latif olan metafizik arasında bir mertebeye koymuştur. Böylece fizikten metafizik bilgiye geçmek mümkün olmaktadır. Böyle olmasaydı latifle kesifin bilgisini ayırt etmek imkânsız olurdu (Resâʾil, II, 11-12). Pratik ilimler ise ahlâk ve siyasetten ibarettir. Başka ilimlere giriş mahiyetindeki alet ilimleri de mantık ve matematik olmak üzere iki kısma ayrılır. Mantık, Aristo'nun Organon külliyatında yer alan Kategoriler, Önermeler, I. Analitikler, II. Analitikler, Topikler, Sofistik Delillerin Çürütülmesi, Hitabet ve Şiir'den ibarettir. Matematik ise başlıca aritmetik, geometri, astronomi ve müzik şeklinde dört disiplini içermektedir (Felsefî Risâleler, s. 163-164). Kindî'ye göre matematik ilimlerini bilmeyen kimse bir ömür boyu felsefe okursa da anlayamaz, sadece yazılanları

tekrarlamış olur. Özellikle genel bir evren tasarımı veren astronomi felsefe gibi küllî bilgiyi hedef aldığı için daha da önemlidir (a.g.e., s. 157-158).

Kindî, Mâhiyyetü'l-ʿulûm ve aḳsâmuhâ ile Aḳsâmü'l-ʿilmi'l-insî adlı günümüze ulaşmayan iki eser daha kaleme almıştır. Onun, bilgi kaynakları açısından ilimleri teorik ve pratik şeklinde başlıca iki grupta değerlendirdiği görülmektedir. Buna göre duyularla algılanan bilgiler pratik, akılla algılananlar ise teorik sayılmaktadır (Resâʾil, II, 10).

Metot Anlayışı. Bilindiği kadarıyla Kindî, İslâm toplumunda metot meselesi üzerinde en çok duran filozofların başında gelmektedir. Filozof, Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ adlı eserinde bu konuya dikkat çekerek her ilmin kendine has bir metodunun bulunduğunu, araştırmacıların çok defa neyi, nerede ve nasıl araştıracaklarını bilmediklerinden başarısız olduklarını söyler. Nitekim matematik alanında ikna metodunu, metafizikte duyu deneylerini, belâgatta ispat yöntemini uygulayanların bir şey elde edemeyecekleri açıktır. Kindî'ye göre herhangi bir ilim dalında araştırma yapanların önce o ilmin ilkelerini araştırmaları ve maddî varlık alanıyla metafizik alanın farklı olduğunu bilmeleri gerekir. Çünkü bazıları, fizikî nesnelerde olduğu gibi metafizik bilginin de zihinde somut formunun oluşacağını sanır ve öyle bir şey bulamayınca da metafiziğe karşı güvenleri sarsılır. Kindî, böylelerini duyu algılarının dışında bir bilgi olacağını kavrayamayan çocuklara benzetir. Zira aklî bilginin insan zihninde somut bir imajı oluşmaz. Şu halde metafizik alanda bazı bilgiler ispat edilse de her aklî bilginin ispatı mümkün olmamaktadır. Çünkü her ispatın ispatı olsa ispat işlemi sonsuza kadar sürüp gider. O zaman da her şey meçhule bürünür; halbuki meçhulün bilgisi yoktur (Felsefî Risâleler, s. 10-11).

Yöntem olarak genellikle mantık ve matematiği kullanan Kindî, bununla birlikte her konuda insanı başarıya götüren ilmin matematik olduğunu ısrarla vurgular ve felsefe öğrenimi için matematiği ön şart sayar. Bu konudaki görüşünü şöyle temellendirir: Cevher ve cevhere ait nicelik ve nitelikler felsefenin ilk ve temel konusudur. Çünkü insan ilk cevherleri, yani fizikî varlıkları nicelik ve nitelikleri sayesinde tanır. İkinci cevherlere, yani nesnelerin zihindeki soyut ve tümel kavramlarına ise birinci cevherler vasıtasıyla ulaşır. Şu halde nicelik ve nitelik bilgisinden yoksun olan kimse, ilk ve ikinci cevherleri yani fizik ve metafizik varlıklar alanını tanıma

imkânından yoksun sayılır (a.g.e., s. 159). Bu yaklaşımıyla Kindî, Aristo’dan ziyade Eflâtun’a yakın durmaktadır. Ancak unutulmamalıdır ki filozof, matematiği fizikten metafiziğe geçişte bir yöntem ve bir araç saysa da onun diğer alanlarda mantıkî istidlâli, tabiata dair eserlerinde ise yer yer deney yöntemini kullandığı görülmektedir. Dolayısıyla metot konusunda Kindî pragmatik davranmakta ve Mu‘tasım’a tavsiyelerinde şöyle demektedir: “Bize gelince her alanda yapılması gerekeni yapmalıyız ... Bu şartlara riayet edersek amacımıza ulaşmak kolaylaşır; bunlara aykırı davranırsak amacımızı gerçekleştirmede hataya düşeriz ve istediğimizi elde etmemiz güçleşir” (a.g.e., s. 11). Filozof her konuda dogmatizmden ve saplantıdan uzak durduğunu belirtmek üzere, “Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden gelmiş olsun, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız” (a.g.e., s. 4) ifadeleriyle farklı bilgi ve kültür alanlarına açılmanın bir erdem olduğunu vurgulamaktadır.

Bilgi Teorisi. Bir Meşşâî filozof olan Kindî bilginin kaynağına ilişkin olarak duyu algıları, akıl, sezgi ve vahiy üzerinde durur. Filozof bu konudaki görüşlerini temellendirmek üzere varlığı tikel (cüz’î) ve tümel (küllî) diye başlıca iki kısımda değerlendirir. Duyu organları tikel varlıklar hakkında bilgi verirken akıl tümel olanın bilgisini kazandırır. 1. Duyu Bilgisi. Bu bilgi türü özne-nesne ilişkisi sonucunda oluştuğu için duyu algılarının konusu daima maddî varlık alanıdır. Duyu organlarının dış dünyadan edindiği izlenimler ortak duyuda (küllî duyu) birleştirilerek tasarlama gücüne, tasarlama gücü de onları hâfıza gücüne iletir. Böylece duyu algıları insan zihninde birer kavram olarak yer alır. Fakat bu kavramlar cins ve türün altındaki tikellere aittir. Kindî’ye göre bu algı işlemi zaman dışı bir olay şeklinde gerçekleşmektedir. Ayrıca duyu algıları sürekli değişim içindedir. Bunun sebebi, özne-nesne ilişkisinin süreksizliğiyle nesnelerin değişken oluşu yani fizikî, kimyevî ve biyolojik açıdan her an değişime uğramasıdır. Zira zamanın akışı içinde her şey sürekli bir değişim halindedir. Dolayısıyla duyu bilgisi akıl bilgisi gibi sabit ve içerikli olmadığından güvenilir bir bilgi türü değildir. Bir başka ifadeyle özne-nesne ilişkisinin bir sonucu olarak elde edilen bu bilgiler duyu organına bağımlı, ferdî ve tikeldir. Bu sebeple duyu algıları hiçbir zaman varlığın mahiyet ve hakikati konusunda doğru bilgi vermez. Bunun olabilmesi için duyu

bilgilerinin akıl tarafından onaylanması gerekir (Felsefî Risâleler, s. 7-8).

2. Akıl. "Varlığın hakikatini kavrayan basit bir cevher" diye tanımlanan akıl (a.g.e., s. 57) insan nefsinin en temel fonksiyonu olarak tür, cins ve önsel bilgi (a priori) gibi duyu organlarına konu olmayan varlık alanlarının bilgisini verir. Diğer bir ifadeyle duyu organları tikelleri, akıl ise tümelleri algılamaktadır. Ayrıca duyu algıları sonucunda zihinde nesnelerin bir maddî formu ve imajı oluşurken aklın algılarında böyle bir imaj söz konusu değildir. Meselâ önsel veya çelişik önermelerin insan zihninde herhangi bir imajı oluşmaz. Şu halde maddî olmayan varlıklar alanına ait bilgiler aracısız ve zorunlu olarak akıl tarafından kabul edilmektedir. Kindî, buradan hareketle bir yandan aklın tikelden tümele yükselmek suretiyle metafizik varlıkların, tümelden tikellere inerek fizikî nesnelerin bilgisini edinme güç ve yeteneğini vurgularken öte yandan aklî bilginin duyu bilgisi gibi sübjektif değil objektif olduğunu göstermek ister.

Birçok konuda olduğu gibi aklın mahiyet ve fonksiyonlarını Risâle fi'l-ʿaḳl adlı eserinde ele alıp yorumlayan ilk İslâm filozofu Kindî'dir. Düşünce tarihine bakıldığında aklın kendiliğinden mi yoksa dış bir etken altında mı aktivitesini gerçekleştirdiği konusu, Aristo'dan sonra Meşşâî felsefede farklı yorumlara yol açan bir problem olarak süregelmiştir. Meselenin aslı, Aristo'nun düalist felsefesini oluşturan madde-form veya güç-fiil ayırımına dayanmaktadır. Buna göre güç halinde olan bir şey kendiliğinden fiil alanına çıkamaz. Öyleyse güç halindeki insan aklına fiil durumunda olan bir şey etki etmedikçe kendiliğinden bilgi üretemez. Ancak bu etken sürekli fiil halinde bulunmalıdır, aksi takdirde etken olamaz (Metafizik, s. 519 [1094 b 24]). Şu halde Aristo'ya göre insanın doğuştan sahip olduğu pasif akla etki eden ve daima aktif (faal) olan bir akıl olmalıdır. Pasif akıl insanla birlikte öldüğü halde hayat şartlarından etkilenmeyen ve ölümsüz olan bu aktif aklın mahiyeti nedir? Bedenin bir fonksiyonu mudur yoksa bedenden tamamen bağımsız ilâhî (ontik) bir varlık mıdır? İşte çağlar boyu tartışma bu sorulara verilen cevaplar şeklinde sürmektedir.

Özellikle Aristo'nun aktif akılla pasif akıl ilişkisini ışıkla görme duyusu arasındaki ilişkiye benzeterek açıklaması, aktif aklın da ışık kaynağı gibi dışarıdan etki ettiği yorumuna yol açmıştır. Bu konuda Kindî, Aristo'dan farklı olarak aklı dörde ayırıp onun soyutlama işlevini ve tam bağımsız

bilginin ortaya çıkışını şu şekilde yorumlar: a) Sürekli fiil halindeki akıl (el-aklü'llezî bi'l-fiil ebeden). Aristo'nun aktif akıl dediği bu akıl, Kindî'nin adı geçen eserinden anlaşıldığına göre insana dışarıdan etki eden bir güç olmayıp nefsin fonksiyonu olan tümel kavramlardan ibarettir. Şöyle ki, nefis maddeden bağımsız soyut bir cevher olduğundan varlığın tür ve cinslerine ait tümel kavramları algılayıp onlarla özdeşleşir. Daha sonra insan aklı güç halinden fiil alanına çıkarken bu tümeller aktif akıl (bilfiil akıl) rolü oynar. Bu konuda hiçbir tereddüde yer bırakmayan Kindî'nin ifadesi şöyledir: "Nefsi kuvveden fiile çıkarıp fiil halinde akıl durumuna getiren, yani varlığın küllî olan tür ve cinsleriyle birleştiren bizzat o küllî kavramlardır. Küllîler nefisle birleşince nefis akletmeye başlar, varlığa ait kavramlar onda bulunduğu için bir bakıma o (aktif) akıl sayılır. İşte nefsi kuvveden fiile çıkaran fiil halindeki akıl bu akıldır" (Felsefî Risâleler, s. 48). Bu yorumuyla Kindî, sürekli fiil halindeki faal aklı ay feleğinin aklı sayarak onu kozmik bir varlık şeklinde niteleyen, ayrıca faal aklı Cebrâil ile özdeşleştirip kutsallaştıran Fârâbî ve İbn Sînâ'dan çok farklı düşünmektedir. Meşşâî felsefenin son büyük temsilcisi olan İbn Rüşd de bu konuda Kindî gibi düşünür. b) Güç halindeki akıl (el-akl bi'l-kuvve). İnsanda doğuştan var olan bu akıl özne-nesne ilişkisi gerçekleşmediği, daha doğrusu sürekli fiil halindeki akıl ona etki etmediği sürece pasif bir güç durumundadır. c) Fiil alanına çıkan müstefâd akıl (el-aklü'llezî harece mine'l-kuvve ile'l-fiil). Sürekli fiil halindeki aklın güç durumunda bulunan akla etki etmesiyle özne-nesne ilişkisinde akıl işlemeye, yani nesnelerden soyutlama yaparak bilgi üretmeye başlar. Bu aşamada akılla kavram (akıl ve ma'kūl) birleşip özdeşleşir. İstediği her an bilgi üretebilen bu aklın en belirgin özelliği önsel bilgileri, tümelleri yani varlığa ait tür ve cinsleri algılamasıdır. d) Beyânî veya zâhir akıl (el-aklü'l-beyânî evi'z-zâhir). Bu akıl bir önceki müstefâd aklın aktif durumudur, yani bilgiyle özdeşleşen aklın sahip olduğu bu bilgileri ortaya koymasıdır. Herhangi bir alanda bilgi edinmiş olan birinin, meselâ yazı yazmayı bilen kimsenin bizzat yazarak bildiğini göstermesi durumudur (a.g.e., s. 149-152).

Kindî eserinin giriş kısmında, eski Yunan filozoflarından en çok takdir edilen Aristo'nun akıl hakkındaki görüşlerini özetlediğini ve hocası Eflâtun'un da aynı görüşü paylaştığını söylüyorsa da onun yukarıda belirtilen yorumunun, Aristo'nun çeşitli eserlerinde ele aldığı halde yeterince açık olmayan akıl anlayışını ne ölçüde yansıttığına ilişkin kesin

bir şey söylenemez. Ancak onun akıl taksimi, Aristo'nun ikili ve İskender Afrodisî'nin üçlü taksiminden farklı olduğu kadar Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sudûrcu filozofların yorumlarından da farklıdır. Ayrıca Kindî'nin beyânî veya zâhir dediği dördüncü aşamadaki akıl öteki Meşşâîler'in akıl taksiminde yer almamaktadır.

3. Sezgi. Bilgi kaynaklarının duyu ve akılla sınırlı olmadığını, arınıp saflaşan ve sezgiye açık bir kıvama gelen nefsin (ruh-zihin) doğrudan bilgi edinme imkânına sahip bulunduğunu söyleyen Kindî'ye göre pas ve kirden temizlenip arınan insan nefsinde varlığa ait bütün bilgi formları belirmeye başlar. Nefsin doğrudan ve daha açık bilgi edinmesi onun temizliği ve saflığıyla doğru orantılıdır. Ancak bu arınma olayında mistik anlayıştan farklı olarak arınan nefsi bilgiyle aydınlatıp sezgiye hazır duruma getirmek gerekir. Bu açıdan bakıldığında bunun rasyonel sezgi olduğu söylenebilir. Filozofa göre ruhları ve zihinleri böylesine arınan kişilerin gördüğü rüyalar da gerçektir (a.g.e., s. 133-134).

4. Vahiy. Müslüman bir filozof olarak Kindî vahyin güvenilir bir bilgi kaynağı olduğunu söyler. Onun mahiyetine ilişkin farklı bir teori geliştirmese de vahyin istek ve irade dışı bir olay olduğunu, beşerî bilginin aksine hiçbir çaba harcamadan, mantık ve matematik yöntemlerine başvurmadan Allah'ın peygamberlerin tertemiz ruhlarını aydınlatması sonucunda zaman faktörü olmaksızın ortaya çıktığını belirtir. Allah ve insan mahiyetçe farklı iki varlıktır; biri kādir-i mutlak, ezelî ve ebedî, diğeri sonlu, sınırlı ve her bakımdan âcizdir. Her insanın doğrudan Allah ile ilişki kurma imkânı bulunmadığına göre bu konuda O'nun peygamber olarak görevlendirdiği bir elçi vasıtasıyla yüce iradesini kullarına iletmesi aklın garip karşılayacağı bir şey değildir. Kindî, özellikle insanın akıl erdiremediği konularda vahyin kılavuzluğunu gerekli görür. Değer ve mertebe bakımından olduğu kadar insanı tatmin açısından da vahiy bilgisini dolaylı, karmaşık ve çetrefil olan felsefî bilgiden

üstün görür (a.g.e., s. 159-160). Böylece Kindî, felsefe tarihinde nübüvveti epistemolojik ve teolojik açıdan ele alıp değerlendiren ilk filozof olma imtiyazını da elinde bulundurmaktadır. Ondan sonra gelen bütün filozoflar kendi sistemleri içinde nübüvvete daima özel bir yer vermişlerdir.

Felsefe. “İnsan sanatlarının en üstünü ve en değerlisi felsefedir” diyen Kindî, varlığı derinden kavramak ve o konudaki bilgileri temellendirmek için felsefenin vazgeçilmez bir disiplin olduğunu söyler. Ancak adı, terminolojisi ve problemleriyle antik ve Helenistik kültür ürünü olan felsefeyi Kindî, eski Yunan’ın sistemci iki büyük filozofu olan Eflâtun ile Aristo’nun Arapça’ya çevrilen eserleriyle, ayrıca Plotin’in Enneades adlı kitabının IV-VI. bölümlerinin Es̱ûlûcyâ diye anılan tercümesi kanalıyla tanımıştı. Özellikle Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristôṭâlîs ve mâ yuḥtâcü ileyhi fî taḥṣîli’l-felsefe adlı çalışmasından anlaşılacağı gibi Kindî Aristo külliyatını çok iyi tanıyordu ve bu felsefeyi içselleştirmişti. İskenderiye patriği olan Ustas’a tercüme ettirdiği Aristo’nun Metafizika’sını filozofun verdiği Prote Filosofia orijinal adına sadık kalarak aynı konuda kendi yazdığı esere el-Felsefetü’l-ûlâ ismini vermişti. Sokrat, Eflâtun ve Aristo’dan gelip Ortaçağ İslâm ve hıristiyan düşünürlerince felsefe literatüründe çokça yer verildiği için felsefenin geleneksel tanımları diye anılan altı ayrı tanıma Risâle fî ḥudûdi’l-eşyâ˒ ve rusûmihâ adlı eserinde yer verir. Buna göre, a) Felsefe hikmet sevgisidir; b) İnsanın gücü ölçüsünde Allah’ın fiillerine benzemesidir; c) Ölümü önemsemektir; d) Sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir; e) İnsanın kendini bilmesidir; f) İnsanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların mahiyet ve hakikatini bilmesidir (Felsefî Risâleler, s. 66-68). Bunlardan iki, üç ve altıncısı Eflâtun’a, beşincisi Sokrat’a, dördüncüsü de Aristo’ya aittir. Birinci tanım felsefe kelimesinin etimolojik anlamını içermektedir. Bir başka eserinde ise, “Gerçekte felsefe nefsin disipline edilmesinden başka bir şey değildir” ifadesiyle (Resâ˒il, II, 10) Kindî felsefeyi aklî, ruhî ve ahlâkî etkinlikler alanında insanı disiplin altına alıp olgunlaştıran bir bilgi dalı olarak görmektedir. Filozofun yukarıdaki tanımlara getirdiği yorumlarda bu husus açıkça görülmektedir. Ayrıca, “Felsefe insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir” tanımıyla da (Felsefî Risâleler, s. 1) onun bir hakikat arayışı olduğunu belirtir ki bu da yine felsefenin kazandırdığı aklî ve ruhî disiplin sayesinde mümkün olmaktadır. Bu genel bakıştan sonra filozof, bilgiye konu olan varlık alanlarını dikkate alarak felsefenin yukarıda zikredilen üçlü bir tasnifini yapar.

Metafizik. İnsanın uğraşı alanına giren sanatların en değerlisinin felsefe, felsefenin de mertebe bakımından en yüce ve şerefli disiplininin ilk felsefe (metafizik) olduğunu söyleyen Kindî kozmik varlığı değişen ve değişmeyen

diye iki kısma ayırır. Fizik (tabîiyyât) değişenin, metafizik ise değişmeyen varlıkların bilgisini içerir (Felsefî Risâleler, s. 10-11). Buna göre metafizik, teorik planda varlığın ilk sebebini ve en son gayesini araştıran bir disiplindir ve bu sebeple de çok önemlidir. Çünkü, "Biz bilgilerimizin sebebini bilirsek ancak o zaman onları tam olarak bilmiş oluruz. Elbetteki sebebin bilgisi sebeplinin bilgisinden daha değerlidir" (a.g.e., s. 1-2). Şu halde varlık hakkında insana küllî bilgi sunan ve oradan da ilk sebebin bilgisine yani Tanrı bilgisine götüren metafiziktir. Ayrıca metafizik felsefenin diğer disiplinlerine ait ilkeleri de içermektedir. Bundan dolayı metafiziğe ilk felsefe adı verilmiştir ki gerçekten doğru bir anlayıştır.

Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ adlı eserinin girişinde ortaya koyduğu bu yaklaşımıyla Meşşâîlik'le irtibatlı olarak düşündüğünü ortaya koyan filozof, varlık hakkında araştırma yapmak ve bilgi edinmek için dört soru sormak gerektiğini söyler. Bunlar, "Var mıdır, nedir, nasıldır ve niçindir?" sorularıdır. "Var mıdır?" sadece varlığın mahiyetini soruşturur. Her mahiyetin bir cinsi bulunduğuna göre "nedir?" o cinsin ne olduğunu araştırmaya yönelik bir sorudur. "Nasıldır?" varlığın faslını (ayırım), "nedir?" ve "nasıldır?" terimleri ise varlığın türünü araştıran sorulardır. "Niçin?" sorusuna gelince varlığın gaye sebebini araştırır ki o da sebepler sebebi olan mutlak sebep yani Allah'tır. Bu tür bir sorgulama bir varlığın veya bir olayın ortaya çıkışında aranan maddî, formel (sûrî), fâil (muharrik) ve gaye (mütemmim) sebepleri de içermektedir. Çünkü maddî sebebe ait bilgi o maddenin cinsine dair bilgiyi, formun bilgisi aynı zamanda türün ve faslın bilgisini de içerir. Bir varlığın maddî, formel ve gaye sebebi biliniyorsa onun tarifine ulaşılmış olur. İlmin de tarifle başladığı bilinen bir gerçektir.

Âlem Sonlu ve Sınırlıdır. Metafiziğin en temel problemlerinden biri olan Allah-âlem ilişkisinin yorumunda Aristocu doktrinden tamamen ayrılan Kindî bu meseleyi İslâm ilkeleri doğrultusunda temellendirmeye çalışmaktadır. Filozof, kendi döneminde âlemin ezelî olduğunu savunan materyalistlere karşı onun Allah'ın hür ve mutlak iradesinin bir sonucu olarak yoktan yaratıldığını birçok eserinde aksiyomatik (bedîhî) hipotezlerden hareketle ispata çalışır. Kindî, Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ adlı eserinden başka Risâle fî îżâḥi tenâhî cirmi'l-ʿâlem, Risâle fî mâʾiyyeti mâ lâ yümkinü en yekûne lâ nihâyete leh ve me'lleẕî yüḳālü lâ nihâyete leh,

Risâle fî vaḥdâniyyeti'llâh ve tenâhî cirmi'l-ʿâlem adlı eserlerinde bu problemi bütün boyutlarıyla tartışır. Öklid'den beri bilinen aksiyomları âlemin yaratılmışlığını sonsuz bir niceliğin imkânsız olduğu ilkesine dayandırarak kanıtlar. Buna göre, 1. Birbirinden büyük olmayan aynı cinsten nicelikler eşittir; 2. Eşitlerden birinin miktarı arttırılınca hem diğer eşitlerinden hem de arttırılmadan önceki durumundan daha büyük olur; 3. Kendisinden bir miktar eksilen her şeyin geriye kalan kısmı önceki durumundan daha azdır; 4. Nicelik bakımından sonlu olan iki cismin toplamları da sonludur; 5. Aynı cinsten olan iki şeyden küçüğü büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur; 6. Sonlu olan sonsuz olamaz.

Sonsuzluk fikrinin birçok çelişkiye yol açtığını, bu sebeple âlemin ezelî ve sonsuz olamayacağını savunurken yukarıdaki aksiyomları kullanarak hiçbir niceliğin sonsuz olamayacağını, âlem de bir nicelik olduğuna göre onun da sınırlı, sonlu ve zaman bakımından sonradan olduğunu şu tarz bir akıl yürütmeyle kanıtlamaya çalışır: Sonsuz olduğu var sayılan bir cisimden belli bir parça alındığında geriye kalan kısım ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. Eğer geriye kalan kısım sonlu ise alınan parça tekrar eklenince ikisinin birleşimi de sonlu olacaktır (4. aksiyom). Halbuki bu birleşim sonsuz farzedilen cismin önceki halidir. Bu durumda sonsuz farzedilen cismin sonlu olması gerekir ki (6. aksiyom) bu bir çelişkidir. Eğer geriye kalan kısmın sonsuz olduğu var sayılırsa alınan parça tekrar eklenince iki durum söz konusudur, ya önceki durumundan daha büyük veya ona eşit olacaktır. Eğer önceki durumundan daha büyükse o takdirde sonsuz olanın sonsuz olandan daha büyük olması gerekir ki bu

bir çelişkidir. Önceki durumuna eşit olduğu kabul edilirse o zaman da kendisine bir başka cisim eklenen cismin miktarında hiçbir artma olmuyor, yani parça ile bütün arasında bir fark gözetilmiyor demektir. Oysa bu durum (2. aksiyom gereği) bir çelişkidir. Demek ki hiçbir nicelik sonsuz olamaz. Âlem de bir nicelik olduğuna göre sonsuz ve sınırsız değildir. Şu halde ezelî bir cismin varlığı imkânsızdır. Son tahlilde filozof, her sonlu şeyin yaratılmış olduğu ve her yaratılanın bir yaratıcısı bulunduğu sonucuna varmak ister (Felsefî Risâleler, s. 13-15, 78-82, 83-86, 88-90). Âlemin sonlu ve sınırlı olduğunu kanıtlamak için Kindî'nin başvurduğu bu yöntem ilk bakışta doğru ve keskin bir diyalektik ürünü gibi gözüküyorsa da sonsuz olduğu farzedilen cisim üzerinde işlem yapıldığından temelden yoksun

sayılır. Çünkü sonsuz olan bir şey üzerinde hiçbir işlem yapılamaz; parça alınıp eklenerek bir sonuç çıkarılamaz. Sonsuzda herhangi bir değişimin olacağı bile düşünülemez.

Bu konuda bir başka husus âlemin miktarı veya hacminin sınırlı oluşuyla onun süreci arasında kurulan ilişkidir. Gerçekte âlemin yaratılmışlığı tezini onun sonlu ve sınırlı oluşuyla açıklamanın mantıkla doğrudan değil ancak dolaylı ilişkisi kurulabilir. Bu da her sonlu ve sınırlı olanı sınırlandıran bir kudretin var olduğu, bu eylemin bir süreç içinde gerçekleşeceği olgusudur. Meşşâî felsefede âlemin sonradan yaratıldığı kabul edilmekle birlikte yaratılışın zaman içinde mi gerçekleştiği yoksa zaman dışı bir olay mı olduğu tartışmalı bir konudur. Ayrıca yaratılışta Allah'ın varlığını âlemin yaratılması için yeter sebep sayan Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların bunun ilâhî iradeye gerek kalmadan ezelde sudûr şeklinde gerçekleştiğini savundukları bilinmektedir. Kindî'de de bunu hatırlatan görüşlere rastlanmaktadır. Meselâ, "... Her var olan, olmayanı meydana getirmek üzere bir etkilenme durumundadır. Öyleyse ilk gerçek, 'bir'den gelen birlik feyzi her duyulur nesneye ve onlara ilişkin olanlara varlık vermiştir. O kendi varlığından onlara sununca her bir varlık vücut bulmuştur. Şu halde var oluşun sebebi gerçek birdir" ifadesinden hareketle (a.g.e., s. 55) Kindî'nin de sudûrcu olduğu söylenebilirse de o âlemin, dolayısıyla zamanın yoktan yaratıldığını her vesileyle söylemektedir. Ancak filozof, yaratmanın ilâhî bilgi ve iradeyle olduğunu söylerken yaratılış sürecinde ve her çeşit oluşumda aracı etkenlerin, yani sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi belirleyen tabiat kanunlarının varlığını savunur ve bunları mecazi etken (fâil) olarak niteler (a.g.e., s. 75-76, 97).

Madde, Hareket, Zaman ve Mekân. Sonsuz bir niceliğin olamayacağını ortaya koyduktan sonra madde, hareket ve zamanın ezelî değil sonradanlıklarını kanıtlayan Kindî'nin görüşü şöyledir: Madde, hareket ve zamanın varlıkları bir ve beraberdir; biri ötekinden önce veya sonra bulunamaz. Öyleyse bunlardan birinin sonradanlığı ispat edilirse diğerlerinin sonradanlığı da ispatlanmış olur. Çünkü bu üç kavram ontolojik ve lojik açıdan birbirini gerekli kılmaktadır. Hareket cisimle ilgili bir kavramdır ve bu sebeple bağımsız bir varlığı yoktur. Filozofa göre hareket cismin durumunun değişmesidir. Ancak fizik dünyadaki varlıklar çeşitli şekillerde değişmekte ve her değişim bir hareket türünü belirlemektedir.

Bunlar oluş, bozuluş, dönüşüm, artma, eksilme ve yer değiştirme hareketlerinden ibarettir. Şu halde cismin bulunduğu her yerde hareket vardır. "Cisim önce sükûn halindeydi, hareket sonradan başlamıştır" denemez. Çünkü bu takdirde madde ya ezelî veya yaratılmıştır gibi bir ikilem doğar. Eğer âlem yaratılmışsa bu yaratma olayı da bir tür hareket sayılır; dolayısıyla hareket de sonradandır. "Âlem ezelî bir sükûnet içindeydi, sonradan harekete geçti" şeklinde bir iddiada bulunulacak olursa ezelî olanın değişikliğe uğraması gibi bir durum ortaya çıkar. Halbuki ezelî olan bir varlıkta herhangi bir değişim söz konusu olamaz. Buna göre sürekli hareket halinde olan âlem ezelî değil sonradandır.

Zamanın cisim ve hareketle ilgili bir kavram olduğunu sürekli vurgulayan filozof çeşitli eserlerinde onun beş ayrı tanımını verir. Buna göre, a) Zaman âlemin var oluş sürecidir; b) Hareketin sayısıdır; c) Feleğin (gökküre) hareketinin sayısından ibarettir; d) Sayıdan başka bir şey değildir, yani hareketi sayan (belirleyen) bir sayıdır; e) Zaman hareketin saydığı, cüzleri değişken bir süreçtir. Bu tanımlardan ilkinin Eflâtun'a, beşincisinin kelâmcılara, ötekilerin de Aristo'ya ait olduğu bilinmektedir (Resâʾil, II, 34; Felsefî Risâleler, s. 15, 19, 59, 98). Zaman, hareketi saydığı ve hızını belirlediği kadar durağanlığı da (sükûn) belirlemektedir. Ancak hareket ve değişim sırasında süreç çok belirgin olduğu için zaman hareketin doğrudan, durağanlığın ise dolaylı ölçüsü sayılmaktadır. Bir başka ifadeyle zaman hareketi cevher, sükûnu ise araz olarak belirlemektedir. Filozof, hareketle zaman arasındaki bu sıkı ilişkiden dolayı onu hareketle özdeş sayanları eleştirir ve zamanın her şeyde bir tarzda bulunduğunu ve varlığın değişmesiyle zamanda bir değişim olamayacağını savunur. Belirtilmesi gereken bir başka husus da zamanın sayılar gibi bir nicelik olduğudur. Ancak sayılar kesintili iken zaman kesintisiz bir niceliktir. Zira geçmişi geleceğe bağlayan an bir şeyse de sürekliliği olmadığından -çünkü biz onun varlığını düşünmeden önce o sona ermektedir-zamanın bir parçası veya ona ait bir birim sayılmaz. Kindî'ye göre iki an arasındaki mesafe düşünülecek olursa biz ona zaman diyebiliriz. Şu halde zaman öncelik ve sonralıktan başka bir şey olmadığına göre biz onu geçmişle gelecek arasını birleştiren hayalî bir an sayabiliriz (Resâʾil, II, 34). İlk tanımda belirtildiği gibi zaman âlemin var oluş süreci ise âlem bir niceliktir ve her nicelik gibi o da sonlu, sınırlı ve sonradandır. Bu durumda zaman sonsuzluğu değil sonluluğu ifade eden bir terimdir. Kindî'nin zamanın sonlu olduğuna dair görüşü şöyledir:

Her zaman diliminden önce sonsuz bir zamanın bulunduğu düşünülür ve bu sonsuz zaman herhangi bir nokta olarak kabul edilirse hiçbir vakit o noktaya ulaşılamaz. Bir başka deyişle zaman sonsuz olsaydı sonsuz olan bir şeyin ne geçmişte ne de gelecekte fiil alanına çıkmaması gerekirdi. Halbuki bu gerçeğe aykırıdır. Demek ki hiçbir şey bilfiil sonsuz olamaz. Sonsuzluk ancak bir imkân olarak vardır (Felsefî Risâleler, s. 85). Kindî'nin, aralarında içlem ve kaplam ilişkisi bulunan zaman, hîn, dehr ve vakit kavramlarını konu alan fî Mâˀiyyeti'z-zamân ve'l-ḥîn ve'd-dehr ve'l-vaḳt ile Risâle fi'n-nisebi'z-zamâniyye adlı eserleri günümüze ulaşmadığından onun bu probleme başka nasıl bir yorum getirdiği bilinmemektedir.

Madde, hareket ve zaman arasındaki ilişkiler ağı kaçınılmaz olarak mekân (uzay) kavramını beraberinde getirir. Kindî, mekânın varlığını kabul etmeyenlerle onu cisimle özdeş sayan Eflâtun'u eleştirir ve bu konuda Aristo'dan yana tavır koyarak onun, "Mekân vardır ve apaçıktır" yargısına katıldığını söyler. "Mekân cismin sınırlarıdır" ve, "Bir görüşe göre kuşatanla kuşatılan cismin son sınırlarının karşılaştırılmasından ibarettir" şeklinde birbirine indirgenebilecek

iki tarif üzerinde durur (a.g.e., s. 60). Ona göre cisimde artma, eksilme ve yer değiştirme hareketi söz konusu olduğu düşünülürse bu olayların cisimden daha büyük ve onu da kuşatan bir şeyde gerçekleşmesi gerekir. Cismi kuşatan o şey mekândır. Aristo'nun verdiği örneği gündeme getiren filozof, "Bir kaba su konulunca hava çıkar, boşaltılınca yerini hava doldurur. Giren ve çıkan farklı olsa da bozuluşa uğrasa da mekân sabit kalır. Şu halde mekânın varlığı apaçıktır" der (Resâˀil, II, 29). Ancak burada sözü edilen mekânın günlük dildeki yerden farklı olduğu unutulmamalıdır. Çünkü genellikle halk cismin üzerine dayandığı yere mekân adını verir. Halbuki mekân, kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyinin karşılaşmasının çağrıştırdığı, yalnız eni ve boyu olan bir yüzeydir (a.g.e., II, 32).

Kindî'nin metafiziğin temel problemlerine ilişkin görüşleri onun sisteminin evreni, dolayısıyla madde, hareket ve zamanı ezelî sayan Aristo doktrininden çok farklı olduğunu göstermektedir. Aristo yoktan yaratma fikrine yabancıdır. Şu halde problem ve terminolojileri ortak olsa da iki filozofun sistemleri ve varlık anlayışları birbirinden hayli farklıdır.

Kozmoloji. İlk ve Ortaçağ felsefe ve kozmolojilerinde hâkim olan genel anlayışa göre âlem denilen maddî kâinat ay üstü ve ay altı olmak üzere başlıca iki varlık alanına ayrılır. İlkinin oluş ve bozuluşa uğramayan ideal ve mükemmel, ikincisinin ise oluş ve bozuluş kanununa tâbi süreksiz varlıkları içerdiği kabul edilir. Kapalı yani sınırlı ve sonlu bir evren anlayışını benimseyen bu kozmolojide evreni dıştan çepeçevre kuşattığı farzedilen cisme (küreye) felek denilir. Bazan bu, varlığı dıştan kuşattığı için "merkeze en uzak" anlamında "el-felekü'l-aksâ, el-cirmü'l-aksâ, el-cirmü'l-kül" terimleriyle ifade edilir. Ay üstü âlemdeki sabit yıldızlara ve gezegenlere ise "el-eşhâsü'l-âliye" denilir. Felek terimini "madde ve sûreti bulunan, fakat ezelî olmayan varlık" diye tarif eden Kindî (Felsefî Risâleler, s. 62), feleğin cisminin zıddı bulunmadığı için oluş ve bozuluş kanununa tâbi olmayıp yoktan yaratıldığını (a.g.e., s. 116), bir organizma gibi tamamıyla evrenin canlı ve akıllı olduğunu, ay altı âlemdeki organik ve inorganik varlık türlerinin hakiki fâilinin Allah, mecazi ve yakın fâilinin ise felek olduğunu ileri sürer.

Filozof bu konudaki görüşlerini, "Ağaçlar ve yıldızlar secde eder" (er-Rahmân 55/6) âyetini yorumlamak üzere kaleme aldığı Risâletü'l-ibâne ʿan sücûdi'l-cirmi'l-aḳsâ ve ṭâʿatihî li'llâhi teʿâlâ adlı eserinde temellendirir. Âyette geçen secdenin "Allah'ın emrine itaat" anlamına geldiği, bunun da ancak canlı varlıklar için söz konusu olduğu düşüncesinden hareketle feleğin canlı ve akıllı bir varlık olduğu sonucuna varır. Bunda yadsınacak bir şey yoktur. Çünkü göksel varlıkların canlı olduğu fikri Eflâtun, Aristo ve Stoa filozoflarından beri eski dünyanın benimsediği bir anlayıştır. Onlar kozmostaki düzenli hareketi maddenin çekim gücüyle değil nefis (can) ve akıl gücüyle izah ediyorlardı. Bu konuda Kindî, "Bütünüyle kozmik varlığı tam teşekküllü bir canlı gibi tasarlayabilirsin. Çünkü arasında boşluk bulunmayan bir tek cisimdir" der (a.g.e., s. 124). Filozof bu doğrultudaki görüşünü ispat için şu hipotezlere başvurur:

a) "Sebep sebepliden daha üstündür." Oluş kanununa tâbi olmayan felek sürekli fiil (hareket) halinde bulunduğundan ay altı âlemdeki varlıkların güç durumundan fiil alanına çıkışlarına sebep olur. Organik cisimlerin düzenli değişimini sağlayan onların canlı oluşudur. Öyleyse onların canlı ve hareketli oluşunu sağlayan feleğin kendisinin cansız olduğu söylenemez.

Çünkü sebep sebepli olandan daha üstündür. Ona doğrudan can Allah tarafından verilmiştir. Filozofa göre varlığın ve insan türüne özgü olan aklın etken sebebi oldukları halde gökkürelerini akıldan yoksun saymak gibi bir hatayı kimse göze alamaz (a.g.e., s. 120-121).

b) "Tabiat anlamsız bir iş yapmaz." Canlıların temel özelliği duyu ve hareket gücüne sahip olmalarıdır. Bu bağlamda felek canlı olup duyu ve hareket gücüne sahiptir. Ancak felekte ay altındaki organik varlıklarda bulunan beslenme, büyüme ve üreme söz konusu değilse de gerçek bilgi ve erdemlerin kazanılmasını sağlayan görme ve işitme duyusu mevcuttur. Eğer gökkürelerinde erdemleri edinme duygusu yoksa onlardaki bu iki duyu gereksiz demektir. Halbuki tabiat anlamsız bir iş yapmaz. Demek oluyor ki gökküreleri bu güçlere sahiptir ve onların temyiz gücü vardır; öyleyse onlar zorunlu olarak akıllı varlıklardır (a.g.e., s. 120).

c) "Akıl gücü en etkili güçtür." Canlılar ya akıllı veya akıldan yoksun yaratılmıştır. Akıllı olanlar gökküreleriyle insan, akılsızlar ise öteki canlılardır. Bu durumda akıllı olan gökküreleri insana ya doğal veya canlı bir organla etki ediyor olmalıdır. Eğer doğal bir etkiyle düşünmeyi sağlıyorlarsa onların akıllı varlıklar olması gerekir. Bu etki canlı bir organla gerçekleşiyorsa o çok etkili olmalıdır. Akıl gücünden daha etkili bir güç bulunmadığına göre insana olan etkileri akıl aracılığıyladır. Şu halde gökküreleri zorunlu olarak akıllı varlıklardır.

d) "Psikolojik güce sahip varlıklar canlı ve akıllıdır." İnsan nefsi şehvet, öfke ve akıl olmak üzere işlevleri farklı üç ayrı güce sahiptir. Şehvet neslin devamını, öfke korunmasını, akıl ise fikrî ve ahlâkî erdemleri edinmesini sağlamaktadır. Gökkürelerinde herhangi bir değişim söz konusu olmadığından onların şehvet ve öfke gücüne ihtiyaçları yoktur. Eğer akılları da yoktur denirse bu onların canlı olmadığı anlamına gelir. Çünkü bu üç güçten yoksun olan canlı sayılmaz. Oysa yukarıda bunların canlı olduğu kanıtlanmıştı. Şu halde gökküreleri zorunlu olarak canlı ve akıllıdır (a.g.e., s. 121-122).

Âlemi dıştan çepeçevre kuşattığı farzedilen en son feleğin ve bütünüyle gökkürelerinin canlı ve akıllı varlıklar olduğunu kanıtlamak üzere irdelediği bu hipotezlerden sonra Kindî şöyle der: "Tam kudret sahibi olan Allah'ın,

tamamıyla kozmik varlığı evrendeki her şeyi içinde barındıran tek bir canlı şeklinde yarattığını kim inkâr edebilir?” Böylesine muhteşem bir canlının fonksiyonunu yerine getirmesi Allah’a itaat ve secde sayılır. Filozof, makro kozmosu yorumladıktan sonra Stoa filozoflarından beri insanı mikro kozmos sayan ve bu doğrultuda birtakım fantazilere başvurarak maddî yapısıyla da insanı idealize edip onu âlemin küçük bir modeli şeklinde takdim eden panteist ve mistik görüşlere göndermelerde bulunur (a.g.e., s. 124-125).

Felek ve gökküreleri eter (esir) denen ve havadan daha hafif olan bir tek maddeden meydana geldiğinden saydamdır. Zıtları bulunmadığı için de oluş ve bozuluşa uğramazlar. Bunlar küre şeklinde olup hareketleri daireseldir. Evrenin merkezinde bulunan yer de küre biçimindedir; daha doğrusu ay altı âlemdeki cisimlerin ilkesi sayılan toprak, su, hava ve ateş birbirinin üstünde küre şeklinde katman oluşturmuştur. Kindî’nin ifadesiyle, “Aydan itibaren feleğin son sınırına kadar olan alandaki gök cisimlerinin tamamı ne sıcak ne soğuk ne yaş ne de kurudur. Allah zamanı yarattığı andan

itibaren onlar oluş ve bozuluşa uğramamıştır” (a.g.e., s. 97). Filozof dıştan ve içten feleğin küre şeklinde olduğunu, ayrıca dört unsurun da küre biçiminde bulunduğunu kanıtlamak üzere bazı delillere başvurur (Resâʾil, II, 48-50, 52-53). Son tahlilde canlı ve akıllı bir varlık şeklinde tasarlanan bu âlem yerküreden en son feleğe kadar dopdolu olup orada boşluğa yer yoktur. En son feleğin ötesinde ise ne boşluktan ne de doluluktan söz edilebilir. Kindî’nin bu tasvirinde ilk ve orta zamanların kozmos anlayışını bulmak mümkündür.

Psikoloji. İslâm düşünce tarihinde nefsin mahiyet ve işlevlerini, arınmasının yollarını ve yöntemlerini, ölümden sonraki durumunu felsefî açıdan inceleyip temellendiren ilk filozof Kindî’dir. Onun bu konuda yazdığı beş eserden üçü günümüze ulaşmıştır. Bunlar el-Ḳavl fi’n-nefs, Kelâmün fi’n-nefs muḫtaṣarun vecîz, Risâle fî mâhiyyeti’n-nevm ve’r-rüʾyâ adlı eserlerdir. Filozof Risâle fî ḥudûdi’l-eşyâʾ ve rusûmihâ adlı eserinde nefsin üç ayrı tanımını verir. Buna göre nefis, a) Canlılık yeteneği bulunan ve organı olan doğal bir cismin tamamlanmış halidir; b) Güç halinde canlı olan doğal bir cismin ilk yetkinliğidir; c) Kendiliğinden hareket eden aklî (mânevî) bir cevher olup birçok güce sahiptir (Felsefî Risâleler, s. 58).

Bunlardan birinci ve ikinci tanımlar aynı şeyi ifade etmekte ve Aristo'nun ruh anlayışını yansıtmaktadır. Güç halinde doğal bir cisim olan bir tohum veya döllenmiş yumurta düşünülsün; elverişli bir ortamda tohumun kabuğunu çatlatarak ilk filizin belirmesi ya da döllenen yumurtada ceninin ilk kımıldaması ilk yetkinlik sayılır, yani önceki durumlarına oranla bir gelişim gösterdikleri için yetkin sayılırlar. Bunu gerçekleştiren nefis yani ruhtur. "Doğal cismin tamamlanmış halidir" ifadesi ise tohum veya ceninin gelişim evrelerini tamamlayarak kendi türlerine ait bütün özelliklerle ortaya çıkmasıdır ki buna son yetkinlik denmektedir. Bu olaya ister ilk ister son yetkinlik adı verilsin, söz konusu tanım nefsin mahiyetini değil fonksiyonunu yani bitki, hayvan ve insanda canlılığın nasıl başlayıp hangi aşamalardan geçtiğini tasvir etmekte, fakat nefsin ne olduğu hakkında bir şey söylememektedir.

Üçüncü tanıma gelince nefsi akıl ve hareket (irade) gücüne sahip, bedenden bağımsız mânevî bir cevher şeklinde nitelemektedir ki Pisagor ve Eflâtun'dan bu yana spiritüalistlerin benimsediği bir görüştür. Nitekim Kindî'ye göre Eflâtun, "Nefis cisimden bağımsız basit bir cevher olup fonksiyonlarını cisimde ve cisim vasıtasıyla gerçekleştirir" derken, "Nefis, bir cisim olan feleğin vasıtasıyla cisimler üzerinde fonksiyonunu gerçekleştirir" demek istemiştir. Yoksa, "Nefis cisme benzer ve onunla cisme girer ve çıkar" demek değildir (a.g.e., s. 137-138). Şu halde nefis madde gibi eni, boyu ve derinliği olan bir şey değildir; o basit, şerefli, değeri büyük ve yetkindir. Güneş ışınlarının güneşten geldiği gibi onun cevheri de yüce yaratandan gelmektedir (a.g.e., s. 131).

Filozof nefsin bağımsız bir cevher olduğu yolundaki tezini şöyle temellendirir: Nefis, birbirine zıt olan arzu ve öfke güçlerinin yanında bir de akıl gücüne sahiptir. Öfke gücü insanı kin ve intikam duygusuna sevkeder; fakat düşünen nefis ona engel olur. Arzu (şehvet) gücü de olur olmaz şeyleri isteyerek insanı bayağı durumlara düşürmek ister. Böyle hallerde düşünen nefis devreye girerek bu isteklerin insanlık onuruyla bağdaşmayacağını hatırlatıp onu vazgeçirir. Demek oluyor ki engel olanla kendisine engel olunan farklı şeylerdir; ayrıca bir şey kendi kendine zıt olamaz. Şu halde nefis bunlardan bağımsız ilâhî ve ruhanî bir cevherdir (a.g.e., s. 131-132). Bu niteliğinden dolayı nefis bedenden önce vardır, bedenden sonra da varlığını sürdürecektir. Bu anlayışıyla Kindî, hem dinî telakkinin hem de

Eflâtun’un görüşlerini paylaşırken öte yandan nefsin bedenle birlikte ortaya çıktığını söyleyen Aristo’dan ve Fârâbî ile İbn Sînâ gibi Meşşâîler’den ayrılmış olmaktadır.

İnsan nefsine dair bir başka önemli husus arınma sorunudur. Dinî terminolojide “tezkiye”, felsefede “katharsiz” diye ifade edilen bu kavram, insanın metafiziğe yani sezgi ve ilhama açık cephesini dile getirdiğinden aynı zamanda epistemolojiyle de ilgilidir. Ancak filozof bu konudaki düşüncelerini ortaya koyarken sık sık Pisagor ve Eflâtun’a göndermelerde bulunur. Meselâ insandaki şehvet gücünü domuza, öfkeyi köpeğe, akıl gücünü ise meleğe benzeten Eflâtun’u takdirle anar ve şöyle der: “Aklı sayesinde şehvet ve öfkesini bastıran kimse, bir de ilmin derinliklerine dalarak varlığın hakikatini araştırmayı karakter haline getirirse hikmet, kudret, adalet, hakikat, iyilik ve güzellikle nitelenen yüce Allah’a yakın benzerlikte faziletli bir insan olur; bu nitelikleriyle o yüce yaratanın kuvvet ve kudretinden bir çeşit pay almış olur”. Ayrıca Pisagor’u kaynak göstererek şöyle der: “Böyle bir düzeye gelebilmesi için nefsin arınması gerekir. Bunun yolu da onu bayağı duygu ve süflî düşüncelerden temizleyerek bilgiyle aydınlatmaktan geçer. Çünkü arınan nefis varlığın hakikatini bilme konusunda çok düşünür ve araştırma yaparsa nesnelerin görüntüsünün parlak aynada belirmesi gibi varlığın bütün sûret ve bilgisi nefiste belirir. Eğer nefis çok iyi arınacak olursa uykuda ilginç rüyalar görür, hatta ölülerin ruhlarıyla görüşme imkânına kavuşur. Olgunlukta bu düzeye gelen nefse yüce yaratan nurundan ve rahmetinden akıtır. Artık o, maddî nesnelerden değil meleklere özgü ilâhî ve mânevî hazlardan hoşlanır” (a.g.e., s. 132-134).

Filozof, nefsin ölümden sonraki durumu hakkında yine Eflâtun’a göndermeler yapar, fakat onun ruh göçüyle ilgili görüşlerine yer vermez. Buna göre ölümle birlikte düşünen aklî nefisler feleğin ötesine, yani yaratanın nurunun bulunduğu tanrılık âlemine yükselir. Ancak arınmamış ve bilgiyle aydınlanmamış olanlar oraya kadar yükselemeyip bir müddet ay feleğinde dururlar. Daha sonra Merkür feleğine yükselerek temizleninceye kadar orada kalırlar. Böylece her felekte arınarak nihayet en yüksek feleğe çıkar ve tamamen temizlenirler. Duyu ve hayalden kaynaklanan kir ve pastan temizlenince felekleri aşarak en şerefli, en yüce olan akıl âlemine yükselirler. Orada yaratanın nuruna kavuşup onunla hemhal olurlar. Bu

mertebede varlığa ait bütün bilgiler ona âşikâr olur. Yüce yaratanın nuruna bu derece yakın olunca O'nu duyu ile değil akıl gözüyle görürler (a.g.e., s. 134-135).

Kindî, el-Ḳavl fi'n-nefs adlı eserinde verdiği bu bilgileri, bir öğrencisinin Aristo'ya ait Kitâbü'n-Nefs'in ve diğer filozofların bu konudaki görüşlerinin bir özetini rica etmesi üzerine kaleme almıştır. Fakat filozof burada Aristo'dan ziyade Eflâtun, Yeni Eflâtuncu, Yeni Pisagorcu ve Hermetik gelenekteki ruh anlayışlarından söz etmektedir. Sadece bir yerde Aristo'ya göndermede bulunmuştur, ancak o da Eflâtun'un Devlet diyalogunun onuncu kitabında yer alan Ermeas oğlu kahraman Er'e ait bir bilgidir. Bu durum karşısında Kindî'nin Aristo'ya ait adı geçen eseri görmediği söylenebilir.

Ahlâk. Dinî telakkinin dışına çıkarak ahlâkı bir felsefe problemi olarak tartışan ilk Meşşâî filozofunun Kindî olduğunda şüphe yoktur. Kindî doğrudan ahlâkla ilgili olmak üzere dört eser yazmıştır. Bunlar Risâle fi'l-aḫlâḳ, et-Tenbîh ʿale'l-feżâʾil, Risâle fî teshîli sübüli'l-feżâʾil ve Risâle fi'l-ḥîle li-defʿi'l-aḥzân'dır. Ancak bunlardan yalnız sonuncusu günümüze ulaşmıştır. Bununla birlikte Risâle fî ḥudûdi'l-eşyâʾ ve rusûmihâ adlı eserinde onun felsefe-ahlâk ilişkisine ve ahlâkî erdemlere dair görüşlerini, el-Ḳavl fi'n-nefs'te ise ruhun, dolayısıyla ahlâkın arınma yolu ve yöntemleri hakkındaki düşünceleri bulunmaktadır. Ayrıca Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin Münteḫabü Ṣıvâni'l-ḥikme adlı eserinde yer verdiği Kindî'ye ait hikmetli sözler ve vecizelerden de onun ahlâk hakkındaki düşüncelerinin ipuçlarını yakalamak mümkündür.

Kindî felsefenin pratikteki yararını dikkate alarak onu, "İnsanın gücü ölçüsünde Allah'ın fiillerine benzemesidir" diye tarif eder ve bununla insanın hikmet, kudret, adalet, iyilik, güzellik ve gerçeklik gibi ilâhî sıfat ve erdemleri edinerek tam erdemli bir kişi olacağını söyler (Felsefî Risâleler, s. 66, 133). "Felsefe ölümü önemsemektir" tarifinin yorumunda ise biri tabii, diğeri iradî olmak üzere iki çeşit ölümden söz eder. Ona göre önemli olan ikincisidir, yani nefsin istek ve arzularını öldürmektir. Çünkü fazilete giden yol arzuları öldürmekten geçer (a.g.e., s. 66). Şu halde felsefenin pratikteki yararı insana ahlâkî erdemleri kazandırmasıdır.

Filozof ahlâkî erdemleri biri ruha, ötekisi davranışlara ait olmak üzere ikiye ayırır. Bunlardan ilkini dört kısımda değerlendirir. a) Hikmet. Düşünme gücünden kaynaklanan ve bilgeliği ifade eden bu erdem, ontolojik anlamda "varlığın hakikatini bilme ve bu bilgiyi doğru bir şekilde hayata geçirme" demektir. Bir başka ifadeyle hikmet teoriyle pratiği bir arada yaşama erdemidir. Bu açıdan bakıldığında ahlâk felsefenin vazgeçilmez bir disiplinidir. b) Necdet. "Hayatın ve insanî değerlerin korunup yaşatılması için gerektiğinde ölümü göze alacak derecede yiğitlik" anlamında bir erdemdir. Kindî'den sonra gelen ahlâkçılar genellikle necdet yerine şecaat terimini kullanmışlardır. c) İffet. Bedeni eğitip geliştirmek ve onu her çeşit tehlikeden korumak için yapılması gereken şeyleri yapmayı ifade eden bir erdemdir. Kindî'ye göre bu üç hasletten her biri diğer bütün erdemleri koruyan bir sur gibidir. d) İtidal. "Fiil ve davranışların normal ve dengeli olması" anlamına gelen bir erdemdir. Buna göre eksiği ve fazlası olmayan fiiller ve davranışlar erdemli sayılır. Bu bakımdan itidal diğer erdemleri de içeren en önemli bir erdemdir. Ahlâkî erdemlerin tarif ve izahına ilişkin bu görüşler Eflâtun kaynaklı olmakla birlikte filozofun, erdemli davranışların ifrat ve tefrit denen iki aşırı ucun yol açtığı bayağılık ve rezillikten uzak, tam ortada denge ve itidal durumunda olması gerektiği görüşüyle de Aristo'yu çağrıştırmaktadır (a.g.e., s. 71-72). Burada dikkati çeken husus, erdemlerin dördüncüsü olan adaleti Kindî'nin "adl" ve bunun türevi olan itidal terimleriyle karşılamasıdır. Ona göre nefsin fonksiyonları sayılan erdemler ve onlara zıt davranışların bir kısmı kişinin kendisinde, bir kısmı da başkaları üzerinde ortaya çıkar. İşte itidalden farklı olarak adalet başkası üzerinde etkisini gösteren bir erdemdir (a.g.e., s. 72). Kindî'den sonraki ahlâkçıların ise itidal yerine adalet terimini tercih ettikleri görülmektedir.

Öte yandan Kindî, insanın ahlâkî yapısının (karakter) farklı oluşunu gezegenlerin hareketine ve iklim farklılıklarına bağlar. Genel bir anlayış olarak ay altındaki her çeşit oluş ve bozuluşun yakın etken sebebi gezegenler olduğuna göre gök cisimlerinin insana olan yakınlık ve uzaklığına, iniş ve yükselişlerine, hızlı ve yavaş hareketlerine, toplanma ve ayrılma durumlarına, bedenin döllenme sırasında ve döl yatağında kazandığı yapıya (mizaç) göre ahlâkta da bir farklılık olmaktadır. Meselâ ekvator bölgesinde yaşayan insanlar öfkeli ve saldırgandır; aşırı derecede öfkeli ve şehvet güçleri de fazla olduğundan düşünceleri daima değişkendir. Buna rağmen soğuk iklim kuşağındakiler sabırlı, vakarlı, dayanıklı, cinsî

ilişkiye düşkün olmayan, çoğu namuslu ve aşırılıktan uzak kimselerdir. Normal bir mizaca sahip oldukları için düşünme melekeleri güçlüdür ve aralarında araştırma yapan, düşünce üreten kimseler çoktur. Ahlâkları da normaldir (a.g.e., s. 102).

Diğer taraftan felsefe ve dinler tarihinde önemli bir ahlâk sorunu olan ruhun arınmasına ilişkin olarak filozof gnostik (irfanî) bir yaklaşımla yeme, içme ve cinsî ilişki gibi kaba duyu hazlarından uzak durarak arınan insan ruhunun bir ayna gibi parlayacağını, hakikat bilgisinin doğrudan oraya yansıyacağını, nihayet melekler gibi mânevî hazlarla beslenip mutlu olacağını söyler (a.g.e., s. 134). Dinî telakki ile de örtüşen bu görüşün Kur'an'daki ifadesi, "Andolsun ki nefsini kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülüklerle kirleten de yazık etmiştir" (eş-Şems 91/9-10) ve, "Rabbinin makamından korkan ve nefsini kötü arzulardan uzak tutana gelince hiç şüphesiz onun durağı cennettir" (en-Nâziât 79/40-41) şeklinde olup bu âyetler, ruhen ve ahlâken arınmanın insanın ebedî kurtuluşu için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte dine samimiyetle bağlı olan Kindî'nin dince bu kadar önemli olan ahlâk ve arınma konusunu temellendirirken naslara yer vermeyişi, bir felsefî söylem geliştirme ve bu doğrultuda bir gelenek kurma düşüncesinden kaynaklanmış olabilir. Öte yandan Helenistik dönemde ahlâkî şahsiyetiyle destanlaştırılan Sokrat'ın Kindî üzerindeki etkisi bilinmektedir. Onun hakkında beş ayrı eser kaleme almış olması da bu görüşü doğrulamaktadır (İbnü'n-Nedîm, s. 319).

Kindî'ye göre her tür ahlâkın amacı verimli, huzurlu ve mutlu bir ömür sürmek, buna engel olabilecek veya mutluluğa gölge düşürecek her şeyden sakınmak, korunmak ve gerekirse o tür şeylerle mücadele etmektir. Bu düşünceden hareketle Risâle fi'l-ḥîle li-defʿi'l-aḥzân adlı bir eser kaleme almıştır. Filozof, "Üzüntü, sevilenlerin kaybından ve isteklerin gerçekleşmemesinden kaynaklanan psikolojik bir rahatsızlıktır" diye tanımını yaparken üzüntünün sebeplerini de ortaya koymaktadır. Ona göre içinde yaşanılan oluş ve bozuluş dünyasında değişmezlik ve süreklilik yoktur. Tabiattan böyle bir şey beklemek var olmayanı istemek anlamına gelir ki bu da budalalıktır. Şu halde hiç kimsenin bütün isteklerini elde etmesi ve sevdiği her şeyi sonuna kadar elde tutması mümkün değildir. Bu durumda huzur ve mutluluğu; değişmeyen, pörsümeyen ve çürüyüp yok olmayan aklî ve mânevî hazlarda aramalı, güç ve iradeyi aşan olgu ve

olayları doğal sayıp istekler gerçekleşmiyorsa olabileni istemeli ve olanla yetinmelidir. Bu anlayış üzüntünün devamını değil sevincin devamını sağlayacaktır. Genellikle üzüntünün kaynağı çıkar duygusuna ve duyu hazlarına bağımlılık olduğuna göre bunda alışkanlıkların etkisi büyüktür. Meselâ dinin günah, hukukun suç ve ahlâkın ayıp saydığı çirkin

ve zararlı fiilleri işlemeyi alışkanlık haline getirenler bu durumlarından memnun ve mutludurlar. İşlemedikleri zaman üzüntü duyar ve huzursuz olurlar. Bu da alışkanlıkların ahlâk eğitiminde ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Öyleyse mutlu ve huzurlu bir hayat için güzel alışkanlıklar edinerek her hali gönül hoşnutluğuyla karşılamak gerekir (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, s. 37-40). Filozof, böyle bir girişten sonra üzüntüyü yenmenin çareleri üzerinde ayrıntılı biçimde durur ve bunları on madde halinde sıralar. Genel muhtevası itibariyle Stoa ahlâk anlayışının izlerini taşıyan bu eser sonraki İslâm ahlâkçıları üzerinde hayli etkili olmuştur.

Din Felsefesi. Din felsefesinin esasını oluşturan ulûhiyyet, nübüvvet ve meâd konularında Kindî görüşlerini belli başlıklar altında değil risâlelerinde dağınık bir şekilde ortaya koymuştur. Filozof bu konuda, Kur'an'ın dış dünyadan ve insanın psikolojik yapısından örnekler vermek suretiyle dikkat çektiği hususlar ve kendinden önce kelâmcıların kullandığı daha çok kozmolojik deliller doğrultusunda görüşler ileri sürer. Gerçi filozofa göre Allah'ın varlığı görebilenler için apaçık olduğundan bu konuda teorik delillere başvurmaya gerek yoktur. Zira aklının ışığıyla aydınlanan bir kimse için duyulara konu olan görünüşler dünyasında bir ilk yönetenin yönetimini gösteren çok açık deliller vardır. Yani her yönetenin bir yöneteni, her fâilin bir fâili, her var edenin bir var edeni, her evvelin bir evveli ve her sebebin bir sebebi mevcuttur (Felsefî Risâleler, s. 93). Bununla birlikte Kindî'nin dolaylı bir şekilde ifade ettiği görüşler hudûs, vahdet-kesret ve nizam delilleri kapsamında değerlendirilebilir.

Hudûs Delili. Allah'ın varlığını âlemin yaratılmışlığına dayandıran deliller hudûs delili diye anılır ki bunların temellendirilmesinde tümevarım yöntemine başvurulur. Bu konuda Kindî bazan madde, hareket ve zamanın yaratılmışlığından, bazan âlemin sonlu ve sınırlı oluşundan, bazan da zamanın bir başlangıcının bulunuşundan yola çıkarak Allah'ın varlığını

ispata çalışır. 1. "Bir şey kendisinin sebebi olamaz." Filozof "bir şeyin kendisi" tabirini onun bir başka şeyden veya hiçten meydana gelmesi anlamında kullanmaktadır. Kindî yukarıdaki hipotezin doğruluğunu kanıtlamak üzere, a) Varlık vardır, var olan yoktur; b) Varlık yoktur, var olan vardır; c) Varlık yoktur, var olan da yoktur; d) Varlık vardır, var olan da vardır önermelerine başvurur ve bunları mantıktaki özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri ışığında tartışarak varlık sahnesinde yer alan türlerden hiçbirinin kendi varlığı için sebep olamayacağı, onun varlığının bir dış sebepten geldiği sonucuna ulaşır. Sebepler dizisinin sonsuza dek sürüp gitmesi imkânsız olduğundan bir ilk sebepte durmak mantıkî zorunluluktur. Şu halde bu ilk sebep (dış sebep) bütün var olanları yaratan Allah'tır. Bu tarz bir ispat, genellikle kelâmcıların başvurduğu devir ve teselsülün iptali yöntemine dayanan illet-i ûlâ delili adıyla da anılır. 2. "Hiçbir nicelik bilfiil sonsuz olamaz." Yukarıda geçtiği üzere (bk. Metafizik) Kindî altı aksiyomatik yöntemle sonsuz bir niceliğin imkânsızlığını kanıtlamış, âlem de tamamıyla bir nicelik sayıldığına göre onun sınırlı ve sonlu olması gerektiği, buradan da her sonlu şeyin yaratılmış olduğu, zira yaratan ve yaratılan izâfî kavramlar olduğundan her yaratılanın bir yaratıcısı bulunduğu, son tahlilde bunun Allah olduğu düşüncesine ulaşmıştır.

Vahdet-Kesret. Allah'ın varlığını ispat sadedinde Kindî'nin başvurduğu delillerden biri de varlığın birlik ve çokluk açısından analizine dayanır. Filozof, birlikle nitelenen bütün varlık kategorilerinde ve bunlara ilişkin olarak cins, tür, fasıl, şahıs, cüz ve kül gibi kavramlardaki birliği ayrıntılı bir şekilde tartıştıktan sonra şöyle demektedir: "Bu saydıklarımızdaki birlik hakiki değil bir çeşit arazdır ... Ârızî olan ise başkasındandır ... Şu halde eşyadaki birlik zatî değildir. Eşyada araz durumundaki birlik zatî olandan gelmektedir. Sonuç olarak burada, başka birliğin sebeplisi olmayan gerçek birin varlığı zorunlu olarak söz konusudur" (a.g.e., s. 29).

Bu delili bir başka açıdan inceleyen Kindî, Plotin'den gelen bir yaklaşımla, "Tabiatta birliksiz çokluk ve çokluksuz birlik yoktur" önermesinden hareketle varlık türlerinden çarpıcı örnekler vererek nesneler dünyasında birlikle çokluğun iç içe bulunduğunu, yani birlikle çokluğun iştirak halinde olduğunu gösterdikten sonra birbirine aykırı bu iki kavramın iştirakini sağlayan sebep üzerinde incelemesini sürdürür. Nihayet bu iştirakin rastlantıdan veya o ikisinden kaynaklanmayıp birlik ve çokluktan daha

önceki üstün ve yüce bir sebepten gelmesi gerektiği sonucuna ulaşır.

Öte yandan sebep sebepliden önce geldiğine göre ikisi arasındaki iştiraki sağlayan sebebin katılanların dışında bulunması gerektiğine dikkat çeker. Ancak bu durum sebepler dizisinin sonsuza kadar sürüp gitmesine yol açar. Fakat bunun ve bilfiil sonsuzluğun imkânsız olduğu yukarıda açıklanmıştı. Şu halde eşyanın var oluşunun ve varlığını sürdürüşünün gerçek sebebi daha yüce, daha şerefli ve eşyanın varlığından daha önceye giden bir sebeptir (a.g.e., s. 37-38). Buna göre birlikle nitelenen varlıklardaki birliğin sebebi ilk gerçek birdir. Gerçek birin dışındaki her bir gerçek değil mecazidir. Gerçek ve mutlak bir asla çok olmayan ve birliğiyle varlığı aynı olandır (a.g.e., s. 54). Bu delil, temellendirilmesinde farklı yöntem ve terminoloji kullanılmış olsa da son tahlilde kozmolojik deliller kapsamında değerlendirilecek türdendir.

İkna Delili. Kindî, ruh ve beden arasındaki ilişkiye benzer bir ilişkinin Allah ile âlem arasında kurulabileceğini söyler. Ona göre ruh olmadan bedeni yönetmek mümkün olmadığı gibi beden üzerinde etkisi görülmedikçe de ruhun varlığını anlamak mümkün değildir. Görünen âlem de böyledir, görünmeyen bir âlem olmadan onu yönetmek imkânsızdır. Görünmeyen âlemi anlamak ise ancak bu âlemde onun varlığını gösteren nesneler dünyasını inceleyip tanımaktan geçer. Zira bu âlemdeki her şey onun varlığı için birer tanık durumundadır (a.g.e., s. 67-68). Kur’an’ın da sıkça vurguladığı bu tümevarım yöntemi fizikten metafiziğe geçişte birçok düşünürün benimsediği ikna yöntemidir.

Nizam Delili. Kindî evrendeki ulvî-süflî, canlı-cansız, basit-birleşik bütün varlık türleri arasındaki hayranlık uyandıran düzenden hareket ederek Allah’ın varlığı fikrine ulaşır. Zira bu âlemin düzen ve tertibi, bazısının bazısını etkilemesi, ona boyun eğmesi ve hâkimiyeti altında bulunması, her oluş ve bozuluşun, her değişmezin ve her değişenin en uygun ve ideal düzeyde olması gibi olaylar, kâinatta sağlam bir yönetimin ve güçlü bir hikmetin varlığının en büyük delilidir. Her yönetimin bir yöneteni ve her hikmetin bir hakîmi bulunduğu da bir gerçektir. Çünkü bunların hepsi birbirine bağlı kavramlardır (a.g.e., s. 94). Filozof gezegenlerin, özellikle ay ve güneşin muntazam hareketlerinin yeryüzünü etkileyerek geceyle gündüzü ve mevsimleri nasıl meydana getirdiğini

irdeledikten sonra şöyle der: "Oluş ve bozuluşun sebebi olan yaratıcının iradesiyle onlar böyle bir düzene kavuşmuşlardır. Bu sebeple varlıklar hikmet sahibi, her şeyi bilen, güçlü ve cömert olan, yaptığını gayet sağlam yapan bir yöneticinin eseridir. Kudreti tam, gerçek bir, bütün varlığı mükemmel bir şekilde var eden ve ona süreklilik veren yaratıcı âlemin en ideal düzeyde olmasını gerekli kılmıştır. Böyle bir yönetim mükemmelliğin amacıdır" (a.g.e., s. 110).

Kindî kozmostaki düzenin bir gayesi bulunduğunu, bunun da evrenin en mükemmel şekilde işleyişini ve sürekliliğini sağlamak olduğunu savunduğundan bu delil aynı zamanda gaye ve inâyet delili olarak da adlandırılabilir. Kur'ân-ı Kerîm'in uyarı mahiyetinde insanlığın dikkatine sunduğu kozmik, meteorolojik, fizikî olgu ve olaylar genellikle nizam delili kapsamında değerlendirilir. Bu delil, Eflâtun'dan beri filozoflarca en çok tatmin edici delil olarak tekrarlanmıştır.

Allah'ın Sıfatları. Kindî'nin tanrı anlayışında, Mu'tezile'den farklı olarak ilâhî sıfatları zâta indirgeme veya sübûtî sıfatların yerine selbî sıfatları tercih etme gibi belirgin bir tavra rastlanmaz. Filozof, Allah'ı Kur'an'da geçtiği üzere her şeyi bilen (alîm) her şeye gücü yeten (kādir), hayat sahibi (hay), cömert (cevâd), hikmet sahibi (hakîm), yoktan yaratan (bârî), en güzel kıvamda yaratan (mübdi') ve mutlak yaratan (hâliḳ) sıfatlarıyla anar. Ayrıca bir kısmını ilk defa felsefe terminolojisine kendisinin kazandırdığı ilk sebep (el-illetü'l-ûlâ), en son sebep (el-illetü'l-kusvâ), gerçek etken (el-fâilü'l-hak), gerçek varlık (el-inniyyetü'l-hak), sebepler sebebi (illetü'l-ilel), ilk yönetici (el-müdebbirü'l-evvel), her şeyi çekip çeviren gerçek (es-sâisü'l-hak) ve daha başka sıfatlarla anmaktadır ki bunlardan bazısı zâtî, bazısı fiilî, bazısı da O'nun kemalini ifade eden sıfatlardır.

Öte yandan Gazzâlî, "Meşşâîler Allah'ın cüz'îleri bilmediğini iddia ederler" derken Kindî'nin bu konuda farklı düşündüğünden habersiz görünmektedir. Zira Kindî şöyle der: "İlk sebebin bizimle olan ilişkisi üzerimizdeki feyziyledir. Bizim onunla ilişkimiz ancak feyizle olduğuna göre onun hakkındaki düşüncemiz feyzi alanın onu göndereni tasavvuru kadar olabilir. Şu halde onun bizi kuşatması bizim onu tasavvurumuzla kıyaslanmamalıdır. Çünkü o bizi daha güçlü, daha geniş ve daha engin bir şekilde kuşatıp kapsar. Buna göre ilk sebebin cüz'îleri bilmediğini sananlar gerçeğin çok

uzağında kalmışlardır” (Ebû Süleyman es-Sicistânî, s. 114).

Sıfatlar konusunda filozofun en çok vurgu yaptığı birlik sıfatıdır. Şüphesiz tevhid inancının İslâm’ın temeli oluşu ve tevhidin aynı zamanda tenzih fikrini beraberinde getirişinin bunda etkisi olmakla birlikte Plotin’in görüşlerini içeren, Kindî’nin Arapça’ya çevirttiği Es̱ûlûcyâ kitabının da payı büyüktür. Nitekim Kindî’nin gerçek “bir”in mahiyetini sorgularken izlediği yöntem ve kullandığı terminolojiden bunu anlamak mümkündür. Kindî yedi ayrı bahis açarak meseleyi irdeler ve son tahlilde şöyle der: “Gerçek birde hiçbir şekilde çokluk yoktur; başkasıyla kıyaslayarak ona bir denemez ... Gerçek bir, kategorilerin hiçbirine dahil değildir. Madde, cins, tür, şahıs, fasıl, hassa, araz-ı âm, hareket, nefis, akıl, kül, cüz ve cemi değildir. O başkasına nisbetle bir değil, aksine mutlak birdir ... O, gerçek bir olmanın ötesinde hiçbir şeyle nitelenemez. Yalnız O salt birdir, yani O birlikten başka bir şey değildir. O’nun dışındaki her birlik çokluk sayılır ... O çokluk kabul etmeyen birdir. O, mülhidlerin nitelendirmelerinden çok daha yüce ve münezzehtir” (Felsefî Risâleler, s. 46, 53, 54, 92).

İkinci olarak filozof ezelîlik sıfatı üzerinde durur. Risâle fî ḥudûdi’l-eşyâʾ ve rûsûmihâ adlı eserinde ezelîyi, “Yok olmayan ve varlığını sürdürmek için başkasına muhtaç olmayandır. Başkasına muhtaç olmayanın sebebi yoktur; sebebi olmayan ise ebedî olarak vardır” (a.g.e., s. 62) şeklinde tanımlarken bir başka eserinde farklı bir açılım getirir: “Ezelî öyle bir varlıktır ki onun hakkında mutlak olarak yokluk söz konusu değildir. Ezelînin varlığının öncesi yoktur ve varlığını sürdürmesi başkasına bağlı değildir ... Ezelînin eksik varlık olması imkânsızdır, zira onun kendisini üstün kılacak bir niteliğe intikali, yani ne kendisinden üstün ne de eksik bir niteliğe sahip olmak üzere dönüşümde bulunması asla mümkün değildir. Şu halde ezelî olan zorunlu olarak tam ve kâmildir” (a.g.e., s. 12, 13). Kindî’nin ezelîlik kavramına getirdiği bu yorum Allah’ın zorunlu, sebepsiz ve kâmil bir varlık oluşunu ispata yöneliktir. Kelâmcıların zâtıyla bir, sıfatlarında benzersiz, fiilleriyle kâmil diye niteledikleri bu zorunlu varlık, sonraki filozof ve kelâmcılar tarafından “vâcibü’l-vücûd” tabiriyle karşılanarak kullanımı yaygınlaştırılmıştır.

Kindî’nin peygamberlik ve âhiret hayatına ilişkin kelâmcılardan farklı bir görüşe sahip olmadığı söylenebilir. Daha doğrusu onun Tes̱bîtü’r-rusül adlı

eseri günümüze ulaşmadığı için vahiy olgusunu nasıl temellendirdiği tam olarak bilinmemektedir. Mevcut eserlerinde konuyla ilgili görüşlerine bakıldığında onun vahyi, faal aklın veya mütehayyile gücünün fonksiyonu sayan filozofların aksine peygamberlerin tertemiz kalplerine Allah'ın bıraktığı özel bir bilgi olarak kabul ettiği anlaşılır. Diğer bir ifadeyle Kindî vahiy olgusunda peygamberlerin şahsî hiçbir rollerinin bulunmadığını söyler. Bu kutsal görev onlara Allah'ın sırf bir lutfu, insanlığa da bir ikramı sayılır. Gerek vahiy gerekse ölüm sonrası hayatın aklen de mümkün olduğunu savunan filozof cesetlerin dirileceği konusunda, mevcut olanı onarmanın olmayanı yaratmaktan daha kolay olduğuna dikkat çekerek bu husustaki görüşünü pekiştirmek üzere haşirle ilgili âyetlerden örnekler verir (a.g.e., s. 159-162).

İlim Tarihindeki Yeri. Felsefede olduğu gibi ilim tarihinde de Kindî'nin öncülüğü tartışılmaz. Bu konuda eserlerinin kataloguna bir göz atmak yeterlidir. Tercümeler yoluyla Grek, Hint ve Fars ilim ve düşünce ürünlerini tevârüs eden filozofun ilim anlayışında yer yer seçmeciliğin belirgin izlerine rastlamak mümkündür. Meselâ varlığı matematik ilkelerle açıklayan Eflâtun idealizmiyle onu fizikî olarak dört unsurla yorumlayan Aristo realizmi Helenistik dönemde İskenderiye okulunda taraftar bulmuş, Öklid ve Batlamyus, Eflâtuncu geleneği devam ettirirken İskender Afrodisî ile Themistius Aristoculuğu temsil etmiştir. Bu iki farklı varlık yorumu karşısında Kindî'nin felsefe için matematik öğretimini şart koşması (bk. Metot Anlayışı), "bir"i bütün sayıların ilkesi kabul ederek ilk sayının iki olduğunu savunması (a.g.e., s. 41-44) ve, "Sayı olmasaydı sayılan da olmazdı" (a.g.e., s. 164) diyerek sayıları varlığın ilkesi sayması onun Eflâtuncu eğilimini göstermektedir. Ancak sayılar sonsuz kabul edildiği takdirde sayılan varlıkların da sonsuz olacağı açıktır. Halbuki varlığın tamamıyla sınırlı ve sonlu olduğu Kindî'nin temel tezidir. Bunun bir çelişki olacağını düşünen filozof, bir başka eserinde (Resâʾil, II, 99-100) bu görüşünden dönerek sayılar diziniyle sayılanlar arasında bire bir ilişki bulunduğunu, dolayısıyla her ikisinin de sonlu ve sınırlı olduğunu söyler. Risâle fî îżâḥi tenâhî cirmi'l-ʿâlem

adlı eserinde ortaya attığı dört hipotezi matematik sembollerle kanıtlamaya çalışması da onun matematiğe verdiği önemin bir başka delilidir. Bütün bunlar, Kindî'nin felsefe anlayışında değilse bile matematikte Eflâtuncu

olduğunu göstermektedir. Öte yandan Pisagorculuk'ta olduğu gibi onun bazı eserlerinde sayıların gizemli anlamlar içerdiğine ilişkin ifadelere de rastlanmaktadır. Nitekim mûsikiye dair bir kitabında vurgulu sazlarla ilgili görüşlerini beş fasılda ifade edeceğini söylerken bunu eldeki parmak sayısının beş, mantıkta tümellerin beş, küllî tabiatın (toprak, su, hava, ateş ve esîr) beş, şiirde aruz dairelerinin beş ve gezegenlerin beş adet oluşuna dayandırır (Zekeriyyâ Yûsuf, s. 70).

Halife Mansûr döneminde Arapça'ya çevrilen Hint astronomi ve matematiğiyle ilgili Sind-Hind adlı eser aracılığıyla İslâm toplumuna sıfırla birlikte Hint rakamlarının girmesi matematik anlayışında yeni gelişmelere sebep olmuş, Me'mûn zamanında Batlamyus'un el-Mecisṭî'sinin tercüme edilmesiyle de Grek matematiğiyle ilişki kurulmuştu. Kindî, bu konuda on iki eser kaleme alarak bu iki sistemin özellikleri yanında kullanımdaki kusur ve eksikliklerini gösterip gerekli düzeltmelerde bulunmuştur. Onun beş makaleden oluşan Risâle fi'l-medḫal ile'l-aritmetiḳa ile dört makaleden ibaret Risâle fi'stiʿmâli'l-ḥisâb el-Hindî adlı eserleri günümüze ulaşmadığından matematik alanındaki başarılarını tam olarak ortaya koymak şimdilik mümkün görünmemektedir (Ahmed Fuâd el-Ehvânî, s. 121-122).

İlk ve Ortaçağ'da simya denilen sanal bir ilim, demir ve bakır gibi madenleri iksir kullanarak altın ve gümüşe çevirmeyi kendine konu edinmiş, bu anlayış asırlarca insanlığı meşgul etmiş ve istismarına yol açmıştı. Bu konuda Kindî'nin, Risâle fî buṭlâni daʿva'l-müddeʿîn ṣanʿate'z̠-z̠eheb ve'l-fiḍḍa ve ḫudeʿihim adlı eseriyle simyanın bir aldatmaca olduğunu ortaya koyması onun ilme önemli bir katkısı sayılır.

Kindî'nin optik (ilmü'l-menâzır) alanındaki çalışmaları da ayrı bir önem taşımaktadır. Işığın yayılma ve yansıması ile yakan / yanan aynalar ve bunların yapımını konu alan eserleriyle bu alanın ilki sayılmaktadır. Işığın yayılma ve yansımasıyla ilgili eserinin aslı mevcut değilse de Liberde Causis diversitatum aspectus adıyla Latince'ye yapılan çevirisi günümüze ulaşmıştır. Ayrıca yakan / yanan aynalar konusundaki Kitâbü'ş-Şuʿâʿât adlı eseri yayımlanmış olup üzerindeki çalışmalar devam etmektedir (Rüşdî Râşid, II [1997], s. 827-837).

Meteorolojiyle ilgili ondan fazla eser kaleme alan filozof, atmosferde meydana gelen olayları yorumlamak üzere ortaya koyduğu özgün sayılabilecek görüşleriyle meteoroloji bilimine önemli katkıda bulunmuştur. Bu alanda Meteorologica adlı eseriyle tanınan ilk bilgin Aristo'dur. Ancak filozof atmosfer olaylarını buharla açıklar. Ona göre güneşin etkisiyle yeryüzünden yükselen buharlar yaş ve kuru olmak üzere ikiye ayrılır. Yaş buhar yağmur, kar, dolu, sis vb. olayların, kuru buhar ise rüzgârın ana maddesidir. Kindî ise meteorolojik olayları maddelerin genleşmesiyle açıklar. Filozof, "Isıtılan her cisim ısıtılmadan önceki yerinden daha geniş yer kaplar ve soğuyan her cisim de önceki yerinden daha az yer kaplar" diyerek genleşme kanununu ilk defa açık biçimde ortaya koymuştur. Buna göre yeryüzünden yükselen buharlar soğuk hava tabakasıyla karşılaşınca hacmi küçülerek yoğunlaşır ve yağmur olarak yeryüzüne iner. Ayrıca Aristo'ya göre hava ve buhar aynı şeydir ve kuru buhar rüzgârın ana maddesidir. Kindî ise buharla havanın ayrı şeyler olduğunu söyler ve rüzgârla havayı aynı şey sayar; rüzgârın oluşmasını ise alçak ve yüksek havanın yer değiştirmesiyle izah eder (Resâʾil, II, 95-96).

Öte yandan Kindî'nin gökyüzünün rengiyle ilgili görüşleri de özgün sayılmaktadır. Filozof, Risâletü ʿilleti'l-levni'l-lâzüverdî elleẕî yürâ fî ciheti's-semâʾ ve yüẓannü ennehû levnü's-semâʾ adlı eserinde aslında gökyüzünün belli bir renginin bulunmadığını, karanlık olan uzaydan gelen güneş ışınlarının atmosferdeki cisimciklere çarparak zayıflaması ve yeryüzünden yansıdıktan sonra daha da zayıflayan ışınların karanlık olan uzaya karışması sonucunda lâcivert rengin oluştuğunu söyler (a.g.e., II, 103-108; Sezgin, Muḥâḍarât, s. 103-113).

Etkisi. Abbâsî Devleti'nin en görkemli ve en üretken döneminde yaşayarak sonraki nesillere zengin bir külliyat bırakan Kindî felsefî ve ilmî anlamda bir okulun ve akımın kurucusudur. Bağdat'ta ders verdiği belli bir merkez veya okuldan söz edilmiyorsa da özel olarak yetiştirdiği talebeleri bilinmektedir. Bunların başında kendisi gibi çok yönlü bir filozof olan Ahmed b. Tayyib es-Serahsî gelmektedir. Talebelerinin önde gelenlerinden bir diğeri filozof, hekim ve coğrafyacı olarak tanınan Ebû Zeyd el-Belhî'dir. Belhî'nin öğrencisi olan Ebü'l-Hasan el-Âmirî de bu okula mensup bir filozoftur. Bir başka talebesi önceden Kindî aleyhinde bulunan, fakat ondan matematik ve astronomi dersleri aldıktan sonra samimi dostu olan Ebû

Ma‘şer el-Belhî’dir. İbn Kirnîb diye tanınan kâtip Ebû Ahmed el-Hüseyin b. Ebü’l-Hüseyin de onun öğrencilerindendir. Öte yandan halife Mu‘tasım’ın oğlu veliaht Ahmed de Kindî’nin en çok emek vererek yetiştirdiği talebelerindendir. Daha ziyade kimya, boyama ve mürekkep imali gibi işlerle uğraşan ve Debîs diye tanınan Muhammed b. Yezîd de Kindî’nin talebesidir (İbnü’n-Nedîm, s. 424). İbnü’n-Nedîm ayrıca isimlerinden Fars kökenli oldukları anlaşılan verrâk ve kâtiplerinden de söz etmekte, bunların Hasneveyh, Niftaveyh, Selmeveyh ve adını hatırlayamadığı bir dördüncüsü olduğunu bildirmektedir (a.g.e., s. 320-321).

Kindî’nin etkisinin talebeleriyle sınırlı kalmayıp eserleri kanalıyla sonraki filozof ve kelâmcılar üzerinde devam ettiği görülmektedir. Meselâ onun bir felsefe terimleri sözlüğü olan Risâle fî ḥudûdi’l-eşyâ᾽ ve rusûmihâ adlı risâlesi Hârizmî ve İbn Sînâ’dan Cürcânî’ye kadar etkili olmuştur. Risâle fi’l-ḥîle li-def῾i’l-aḥzân’ı diğer eserleriyle kıyaslanmayacak ölçüde geniş bir etkiye sahiptir. Mustafa Çağrıcı geniş bir araştırmayla yaptığı neşirde bu etkinin boyutlarını göstermiştir (Üzüntüden Kurtulma Yolları, s. 23-38). Risâle fi’l-῾aḳl adlı eseri de kendi alanının ilki olması bakımından sonraki Meşâîler’i etkilemiştir.

Öte yandan çok yönlü bir âlim ve bir kelâmcı olan İbn Hazm’ın âlemin yaratılmışlığını ispat için ortaya koyduğu beş delil, Kindî’nin sonsuz bir niceliğin imkânsızlığını kanıtlamak üzere serdettiği delillerin aynıdır (el-Faṣl, I, 57-69). Yine bir kelâmcı olan Seyfeddin el-Âmidî’nin isim belirtmeksizin “bu konuda felsefî görüşe gelince” diyerek Allah’ın varlığını ispata ilişkin ortaya koyduğu delili Kindî’den aktarmadır (Ġāyetü’l-merâm, s. 9-10).

Son 150 yıldan beri Kindî üzerinde yapılan ilmî araştırmalar, onun Latince ve İbrânîce’ye çevrilen eserleriyle Ortaçağ Avrupası’nda tanındığını göstermektedir. McCarthy’nin tesbitine göre filozofun eserlerinden on yedisi Latince’ye, dördü İbrânîce’ye, modern dönemde ise

beşi Almanca’ya, dördü İtalyanca’ya, ikişer adet de İngilizce ve Fransızca’ya çevrilmiştir (et-Teṣânîfü’l-mensûbe, s. 61-80). Bunların büyük çoğunluğunun matematik, astronomi, tıp, kimya, optik ve meteoroloji gibi pozitif bilimlere dair olduğu görülmektedir.

Eserleri. İslâm dünyasında ilim ve düşünce hayatının geliştiği, tercüme ve tedvin hareketinin en yoğun bir şekilde devam ettiği dönemde yaşayan Kindî, bu çalışmalara en üst düzeyde katılarak geriye sayıları 277'yi aşan çok zengin bir külliyat bırakmıştır. Klasik kaynaklarda yer alan listelere bakıldığında eserlerinin çoğunluğunu birkaç sayfayı geçmeyen risâlelerin oluşturduğu görülür. Bunların bir kısmı Halife Mu'tasım'a, ekserisi Mu'tasım'ın veliahdı olan Ahmed'e, bir kısmı da dostlarına ve diğer öğrencilerine hitaben genellikle onların isteği üzerine kaleme alınmıştır. Risâlelerin giriş kısmında istekte bulunan öğrenci veya dostlarına dua ile söze başlarken kullandığı ifadeler çoğunlukla birbirine benzediğinden bir eserin ona ait olup olmadığı kolayca anlaşılabilir.

Kindî'nin bu kadar çok kitap yazmasının sebebi, o günün İslâm toplumunda özellikle aklî ilimler alanındaki önemli bir ihtiyaca cevap verme düşüncesi olduğu söylenebilir. Aynı konuda birden çok eser kaleme alması ise o konu hakkında çeşitli zamanlarda kendisinden bilgi isteyenlere verdiği hemen hemen aynı mahiyetteki cevapların sonradan literatüre farklı isimlerle geçmiş olmasıdır. Nitekim Risâle fî îżâḥi tenâhî cirmi'l-ʿâlem, Risâle fî mâʾiyyeti mâ lâ yümkinü en yekûne lâ nihâyete leh, Risâle fî vaḥdâniyyeti'llâh ve tenâhî cirmi'l-ʿâlem adlı risâleler böyledir (Felsefî Risâleler, tercüme edenin girişi, s. XXII).

Kindî'nin kitaplarını konuları itibariyle on yedi başlık altında sistematik bir tasnife tâbi tutan ve eserlerin sayısını 241 olarak belirleyen ilk kaynak İbnü'n-Nedîm'dir (el-Fihrist, s. 315-320). Ancak müellif, Aristo'nun mantık külliyatını şerh ve telhis edenler arasında Kindî'nin bu alandaki altı çalışmasını zikrettiği halde bunlara hazırladığı listede yer vermediğinden listesi tam sayılmaz. İbnü'l-Kıftî, İbnü'n-Nedîm'in yaptığı tasnife bağlı kalmakla birlikte listesindeki eser sayısı 224'tür (İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 241-246). İbn Ebû Usaybia ise herhangi bir tasnife yer vermeden 281 kitabın adını sayar (ʿUyûnü'l-enbâʾ, II, 183-190).

Yüzyılı aşkın bir zamandan beri Kindî üzerindeki modern araştırmalar devam etmekte, bir yandan eserlerinin ilmî neşirleri yapılırken bir yandan da bunların daha sağlıklı kataloglarının hazırlanmasına çalışılmaktadır. İzmirli İsmail Hakkı Felsefe-i İslâmiyye Târihi I: el-Kindî (İstanbul 1338)

adlı eserinde daha ziyade İbnü'n-Nedîm ve İbn Ebû Usaybia'nın verdiği listelere dayanarak yeni bir liste düzenlemiş ve eser sayısını 272 olarak göstermiştir. Onun bu çalışmasını Abbas el-Azzâvî Feylesûfü'l-ʿArab Yaʿḳūb b. İsḥâḳ el-Kindî adıyla Arapça'ya çevirmiş (Bağdad 1382/1963), gerekli dipnotlarla birlikte "Müʾellefâtü'l-Kindî ve es̱eruhâ fi'l-evâşıṭi'l-ʿilmiyye" başlığı altında bir bölüm eklemiştir (s. 123-150). Hellmut Ritter, Martin Plessner'in de katkısıyla Kindî'nin İstanbul kütüphanelerinde bulunan otuz dört eserini, "Schriften Ja'qūb Ibn Ishaq al-Kindi's in Stambuler Bibliotheken", (Ar.O, IV [1932], s. 363-372) adlı makalesiyle ilim dünyasına tanıtmıştır.

Öte yandan Brockelmann, genellikle kütüphane kataloglarına dayanan ünlü eserinde Kindî'ye ait altmış bir kitabı konularına göre on başlık altında tanıtmışsa da bunlardan bazısının ona ait olmadığı artık bilinmektedir (GAL, I, 230-231; Suppl., I, 372-374). Kindî'nin kitapları hakkında en kapsamlı çalışmayı et-Teṣânîfü'l-mensûbe ilâ feylesûfi'l-ʿArab (Bağdad 1382/1962) adlı eseriyle Richard Joseph McCarthy gerçekleştirmiştir. George N. Atiyeh, Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs (İslamabad 1967) adlı eserinin sonunda (s. 148-207) klasik kaynakların yanı sıra McCarthy'ye dayanarak 270 olarak tesbit ettiği külliyatın tanıtımını yapmıştır. Abdülhâdî Ebû Rîde, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki mecmuada (Ayasofya, nr. 4832) yer alan eserleri Resâʾilü'l-Kindî el-felsefiyye (Kahire I, 1950; II, 1953) adıyla yayımlamış, Mahmut Kaya da I. ciltte yer alan on dört risâleyi Türkçe'ye çevirerek Felsefî Risâleler başlığıyla neşretmiştir (İstanbul 1994). Ancak bu araştırmalara rağmen Kindî külliyatıyla ilgili problemlerin bütünüyle çözümlendiği söylenemez.

Felsefe. 1. Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ. Kindî'nin Halife Mu'tasım'a takdim ettiği eser, onun felsefe alanında günümüze ulaşan en hacimli ve en önemli kitabıdır. Bugün elde sadece dört kısımdan oluşan birinci bölüm bulunmaktadır. Eserin sonunda bu bölümün ardından devam edileceği belirtildiğine göre (bk. Felsefî Risâleler, s. 56) kitabın zamanımıza intikal etmeyen başka bölümlerinin olduğu anlaşılmaktadır. İlk defa Ahmed Fuâd el-Ehvânî'nin yayımladığı bu metin (Kahire 1327/1948) okuma güçlüğünden kaynaklanan bazı hataları içermekteydi. Daha sonra Ebû Rîde kitabı, "Kitâbü'l-Kindî ile'l-Muʿtaṣım-Billâh fi'l-felsefeti'l-ûlâ" başlığı altında Resâʾilü'l-Kindî el-felsefiyye içinde ilk metin olarak neşretmiştir

(Kahire 1369/1950, I, 97-162). İki neşir arasında 500'den fazla okuma farkı mevcuttur. Alfred Ivry, bunu İngilizce'ye çevirerek metnin Aristo'nun Metafizika'sı ve Plotin'in Enneades'iyle olan ilişkilerini konu alan bir araştırmayla birlikte al-Kindī's Metaphysics adıyla yayımlamıştır (Albeny 1974). Mahmut Kaya tarafından Türkçe'ye tercüme edilen eser "İlk Felsefe Üzerine" adıyla Felsefî Risâleler içinde neşredilmiştir (İstanbul 1994, s. 1-56). 2. Risâle fî ḥudûdi'l-eşyâʾ ve rüsûmihâ. Klasik kaynaklarda risâlenin adı açıkça geçmiyorsa da İbn Ebû Usaybia'nın Mesâʾilü keṡîre fi'l-manṭıḳ ve ġayrih ve ḥudûdü'l-felsefe adıyla zikrettiği eserin bu risâle olduğu anlaşılmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki mecmuada (Ayasofya, nr. 4832, vr. 53b-55b) yukarıdaki başlıkla yer alan, fakat mukaddime ve hâtimesi bulunmayan metni Ebû Rîde önce Mecelletü'l-Ezher'de (Kahire 1366/1947), ardından Resâʾilü'l-Kindî el-felsefiyye arasında (Kahire 1369/1950, I, 165-179) yayımlamıştır. Abdülemîr el-Aʿsem risâlenin Kâbil'de başka bir nüshasını bulmuş, mukaddime ve hâtimesi mevcut olan metindeki üslûp ve dua cümlesinden bunun Kindî'ye ait daha iyi bir nüsha olduğunu tesbit ederek el-Muṣṭalaḥu'l-felsefiyye içinde neşretmiştir (Kahire 1989, s. 189-203). Bu risâle de Mahmut Kaya tarafından "Târifler Üzerine" adıyla tercüme edilerek Felsefî Risâleler arasında yayımlanmıştır (İstanbul 1994, s. 56-73). 3. Risâle fi'l-fâʿili'l-ḥaḳḳi'l-evvel et-tâm ve'l-fâʿili'n-nâḳıṣ elleẕî hüve bi'l-mecâz. Kısa bir risâle olmakla birlikte filozofun Allah-âlem ilişkisi hakkındaki temel görüşünü yansıtan bu metin Resâʾilü'l-Kindî el-felsefiyye içinde neşredilmiş (Kahire 1369/1950, I, 182-184), Mahmut Kaya tarafından tercüme edilerek "Gerçek ve Mecâzî Etken Üzerine" başlığı altında Felsefî Risâleler arasında yayımlanmıştır (İstanbul 1994, s. 75-76). 4. Risâle fî îżâḥi tenâhî cirmi'l-ʿâlem. Kindî'nin, Ahmed b. Tayyib es-Serahsî

diye bilinen ve risâlede adı Ahmed b. Muhammed el-Horasânî olarak geçen öğrencisine âlemin sonlu, sınırlı bir nicelik olduğunu matematik yöntemle ispat ettiği önemli bir risâlesi olup Ebû Rîde tarafından önce Mecelletü'l-Ezher'de (sy. 18, Kahire 1366, s. 381-387), ardından Resâʾilü'l-Kindî el-felsefiyye içinde (Kahire 1369/1950, I, 186-193) yayımlanmış, Mahmut Kaya tarafından "Âlemin Sonluluğu Üzerine" adıyla tercüme edilerek Felsefî Risâleler içinde neşredilmiştir (İstanbul 1994, s. 77-82). 5. Risâle fî mâʾiyyeti mâ lâ yümkinü en yekûne lâ nihâyete leh ve me'lleẕî yuḳālü lâ nihâyete leh. Ebû Rîde'nin önce Mecelletü'l-Ezher'de (sy. 18, Kahire 1366,

s. 388-392), ardından Resâʾilü'l-Kindî el-felsefiyye içinde (Kahire 1369/1950, I, 194-300) neşrettiği risâleyi Mahmut Kaya "Sonsuzluk Üzerine" adıyla Türkçe'ye çevirerek Felsefî Risâleler arasında yayımlamıştır (İstanbul 1994, s. 83-86). 6. Risâle fî vaḥdâniyyeti'llâh ve tenâhî cirmi'l-ʿâlem. Kindî'nin, öğrencisi Horasanlı Şâi Ali b. Cehm için kaleme aldığı bu risâleyi Ebû Rîde önce Mecelletü'l-Ezher'de (sy. 18, Kahire 1366, s. 393-400), daha sonra Resâʾilü'l-Kindî el-felsefiyye'de yayımlamış (Kahire 1369/1950, I, 201-207), Mahmut Kaya da "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine" adıyla Türkçe'ye çevirip Felsefî Risâleler içinde neşretmiştir (İstanbul 1994, s. 87-92). 7. Risâletü'l-ibâne ʿan sücûdi'l-cirmi'l-aḳṣâ ve ṭâʿatihî li'llâhi teʿâlâ. Kindî bu risâleyi veliaht olan Ahmed'in, "Yıldızlar ve ağaçlar secde ederler" (er-Rahmân 55/6) âyetinin yorumuyla ilgili sorusuna cevap olarak kaleme almıştır. Eserde 1 ve 7 numaralı eserlere atıf yapıldığına göre risâlenin onlardan sonra yazıldığı anlaşılmaktadır. Resâʾilü'l-Kindî el-felsefiyye'de yayımlanan eser (Kahire 1369/1950, I, 244-261), Mahmut Kaya tarafından Türkçe'ye çevrilerek "Göklerin Allah'a Secde ve İtâat Edişi Üzerine" adıyla Felsefî Risâleler içinde neşredilmiştir (İstanbul 1994, s. 113-125). 8. Risâle fî ennehû tûcedü cevâhirü lâ ecsâme. Metafiziğin imkânını konu alan bu kısa metin Resâʾilü'l-Kindî el-felsefiyye arasında yayımlanmış (Kahire 1369/1950, I, 265-269), Mahmut Kaya tarafından "Cisimsiz Cevherler Üzerine" adıyla Türkçe'ye çevrilerek Felsefî Risâleler içinde neşredilmiştir (İstanbul 1994, s. 127-130). 9. Risâle fî kemmiyyeti kütübi Arisṭoṭâlîs ve mâ yüḥtâcü ileyhi fî taḥṣîli'l-felsefe. Aristo felsefesinin İslâm toplumunda erken dönemlerden itibaren çok iyi bilindiğini göstermesi bakımından önemlidir. Resâʾilü'l-Kindî el-felsefiyye içinde yayımlanan risâleyi (Kahire 1369/1950, I, 365-384) Mahmut Kaya "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine" başlığıyla Felsefî Risâleler arasında neşretmiştir (İstanbul 1994, s. 153-171). 10. el-Cevâhirü'l-ḫamse. Arapça aslı kaybolan risâlenin Latince tercümesini Albino Nagy, "Die Philosophische Abhandlungen des Jaʿqūb ben Ishāq al-Kindī" başlığıyla Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters'te (II/5, Münster 1897) yayımlamış, Ebû Rîde Arapça'ya çevirerek Resâʾilü'l-Kindî el-felsefiyye arasında Latince'siyle karşılıklı olarak neşretmiştir (Kahire 1372/1953, II, 8-35).

Fizik. 1. Kitâb fi'l-ibâne ʿani'l-ʿilleti'l-ḳarîbe li'l-kevni ve'l-fesâd. Kindî'nin tabiat felsefesini temellendirdiği bu önemli eserinin sonunda,

“Kitabın birinci kısmı tamamlandı” ifadesinden diğer kısımlarının da olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bunların yazılıp yazılmadığına dair bilgi yoktur. Resâʾilü’l-Kindî el-felsefiyye arasında yayımlanan eseri (Kahire 1369/1950, I, 214-237) Mahmut Kaya “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine” başlığıyla Felsefî Risâleler içinde neşretmiştir (İstanbul 1994, s. 93-111). 2. Risâle fî buṭlâni ḳavli men zeʿame enne cüzʾen lâ yetecezzâ. 3. Risâle fi’l-ʿilleti’lletî lehâ ḳīle inne’n-nâre ve’l-hevâʾe ve’l-mâʾe ve’l-arża ânâṣıru li-cemîʿi’l-kâʾinâti’l-fâside ve hiye ġayruhâ yesteḥîlü baʿżuhâ ilâ baʿz. Beyrut Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi Sühreverdî koleksiyonunda bir nüshası bulunmaktadır (Atiyeh, s. 196-197).

Psikoloji. 1. el-Ḳavl fi’n-nefs. Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki mecmuada (Ayasofya, nr. 4832) yer almayan bu risâleye ait iki nüshadan biri British Museum’da (MS, Ar. 8060), diğeri Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de (Teymur Paşa, nr. 55) bulunmaktadır. İlkini G. Furlani İtalyanca çevirisiyle birlikte “Una risālah di al-Kindī sull’ama” başlığıyla Trimestrale de Studi Flosofici e Religiosi’de (Roma 1922, III, 50-63), ikincisini Ebû Rîde Resâʾilü’l-Kindî el-felsefiyye arasında (Kahire 1369/1950, I, 272-280) yayımlamıştır. Söz konusu nüshada risâlenin adı el-Ḳavl fi’n-nefs el-muḫtaṣar min kitâbi Arisṭo ve Felaṭûn ve sâʾiri’l-felâsife şeklindedir. Mahmut Kaya, “Nefis Üzerine” adıyla Türkçe’ye çevirdiği metni Felsefî Risâleler içinde neşretmiştir (İstanbul 1994, s. 131-136). 2. Kelâm fi’n-nefs muḫtaṣar vecîz. Ebû Rîde, Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki mecmuada (Ayasofya, nr. 4832, vr. 34b-35a) Kindî’ye nisbet edilen bir sayfalık bu metni Resâʾilü’l-Kindî el-felsefiyye’de yayımlamış (Kahire 1369/1950, I, 281-282), Mahmut Kaya da bunu “Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz” adıyla Türkçe’ye çevirerek Felsefî Risâleler içinde neşretmiştir (İstanbul 1994, s. 137-138). 3. Risâle fî mâhiyyeti’n-nevm ve’r-rüʾyâ. İslâm bilim ve kültür tarihinde uyku ve rüya olayını bilimsel olarak açıklayan ilk eserdir. Cremonalı Gerard tarafından Latince’ye çevrilen metni Albino Nagy, filozofa ait diğer risâlelerle birlikte “Die Philosophische Abhandlungen des Jaʿcūb ben Ishāq al-Kindī” başlığı altında Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters’te yayımlamış (Münster 1897, s. 12-27), Ebû Rîde’nin Resâʾilü’l-Kindî el-felsefiyye’de neşrettiği risâleyi (Kahire 1369/1950, I, 293-311) Mahmut Kaya “Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine” adıyla Türkçe’ye çevirerek Felsefî Risâleler içinde yayımlamıştır (İstanbul 1994, s. 139-148). 4. Risâle fi’l-ʿaḳl. Hacim itibariyle küçük, fakat İslâm filozofları ile Latin

skolastikleri üzerindeki etkisi bakımından önemli olan bu risâleyi Ebû Rîde Resâʾilü'l-Kindî el-felsefiyye'de (Kahire 1369/1950, I, 353-358), Ehvânî, İbn Rüşd'ün Telḫîṣu Kitâbi'n-Nefs'i içinde (Kahire 1950, s. 178-181), Abdurrahman Bedevî ise Resâʾilü felsefiyye arasında (Bingazi 1393/1973) yayımlamıştır. Latince'ye biri Cremonalı Gerard, diğeri Johannes Hispanesis tarafından olmak üzere iki defa tercüme edilmiş, bu tercümeleri Albino Nagy "Die Philosophische Abhandlungen des Jaʿcūb ben Ishāq al-Kindī" başlığıyla Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters içinde neşretmiştir (Münster 1897, s. 1-11). McCarthy risâle-yi İngilizce'ye çevirerek Islamic Studies'de yayımlamıştır (III [Karachi 1964], s. 119-149). Mahmut Kaya, Ebû Rîde neşrini esas alarak risâleyi "Akıl Üzerine" adıyla Türkçe'ye çevirip Felsefî Risâleler içinde neşretmiştir (İstanbul 1994, s. 149-152). 5. Risâle fi'l-firâse. Bursa Eski Basma ve Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır.

Ahlâk ve Siyaset. Risâle fi'l-ḥîle li-defʿi'l-aḥzân. İbn Ebû Usaybia'da bu adla yer alan eser (ʿUyûnü'l-enbâʾ,

II, 187) İbnü'n-Nedîm'de Risâle fî defʿi'l-aḥzân (el-Fihrist, s. 319), Sâid el-Endelüsî'de Risâle fî tesliyeti'l-aḥzân (Ṭabaḳātü'l-ümem, s. 60) olarak geçmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüsha (Ayasofya, nr. 4832) esas alınarak eserin üç ayrı neşri yapılmıştır. İlkin Hellmut Ritter ve Walzer tarafından İtalyanca'ya çevrilerek "Studi su al-Kindī II: Uno scritto morale inedito di al-Kindī" adıyla yayımlanmıştır (Memoire della R. Accademia nazionale dei Lincei, Classe di secienze morali storiche e filologiche, VIII/4 [Roma 1938-1939], s. 3-64). Abdurrahman Bedevî risâleyi metnin neşrinde tesbit ettiği bazı hataları düzeltmek amacıyla yeniden yayımlamıştır (Resâʾilü felsefiyye, Beyrut 1983, s. 6-32). Aynı nüshaya dayanarak risâlenin üçüncü neşrini Mâcid Fahrî gerçekleştirmiştir (el-Fikrü'l-aḫlâḳī el-ʿArabî, Beyrut 1978, s. 15-26). Mustafa Çağrıcı, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüsha ile (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2023) önceki neşirleri karşılaştırarak eseri Türkçe çevirisiyle birlikte Üzüntüden Kurtulma Yolları adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1998). Mahmut Kaya tarafından "Üzüntüden Kurtulmanın Çâreleri" başlığı altında yeniden tercüme edilen risâle İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde neşredilmiştir (İstanbul 2001, s. 37-53).

Reddiye. Maḳāle fi’r-red ʿale’n-naṣârâ. Hıristiyanlık’taki teslîs akîdesini eleştiren eserin aslı kaybolmuşsa da Kindî’ye cevap veren Yahyâ b. Adî’nin polemiklerinden onun görüşleri tesbit edilebilmektedir. Vatikan Kütüphanesi’nde bulunan (Ar. nr. 127) Yahyâ’nın eseri birkaç defa yayımlanmıştır (Atiyeh, s. 162).

Geometri. 1. Risâle fîmâ nesebeti’l-ḳudemâʾ el-eşkâle’l-ḫamse ile’l-usṭuḳussât. İbnü’n-Nedîm’de Fîmâ nesebe’l-ḳudemâʾ külle vâḥid mine’l-mücessemâti’l-ḫams ile’l-ʿanâṣır şeklinde geçmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan nüsha (Ayasofya, nr. 4832, vr. 17-20) Ebû Rîde tarafından yayımlanmıştır (Resâʾilü’l-Kindî el-felsefiyye, Kahire 1953, II, 54-63). Nicholson Rescher de metni “Al-Kindi’s Treatise on the Platoic Solids” başlığıyla Mediaeval and Renaissance Studies’te neşretmiştir (London 1966). 2. Risâle fî taṣḥîḥi ḳavli Ebisḳılâus (Hypsikles). Londra (L. India, nr. 743, vr. 216-217) ve Bodleian (nr. 875) kütüphanelerinde Latince tercümesi bulunan eseri Cremonalı Gerard tercüme etmiştir. Risâlenin Kustâ b. Lûkā’ya ait olduğu da iddia edilmektedir (Atiyeh, s. 178). 3. Risâle fî ʿameli’s-sâʿât ʿalâ ṣaḥîfe tünṣabbü ʿalâ saṭḥi’l-muvâzî li’l-ufḳı ḫayrun min ġayrihâ. Bodleian Kütüphanesi’nde bir nüshası bulunan eseri Zekeriyyâ Yûsuf tıpkıbasım olarak yayımlamış (Bağdad 1962), daha sonra A. Fuâd el-Ehvânî el-Kindî feylesûfü’l-ʿArab içinde neşretmiştir (Kahire 1985, s. 196-211; bu eserler için bk. İbnü’n-Nedîm, s. 317; İbnü’l-Kıftî, s. 243; İbn Ebû Usaybia, II, 185-186).

Astronomi. 1. Risâle fî ʿileli’l-ḳuvveti’l-mensûbe ile’l-eşḫâṣi’l-ʿâliye ed-dâlle ʿale’l-maṭar. Arapça aslı kaybolan risâlenin Latince’ye olan tercümesi M. Steinschneider tarafından yayımlanmıştır (Die Hebräischen Übersetzungen und die Juden als Dolmetscher, Graz 1956, II, 565). 2. Risâle fi’ṣ-ṣınâʿati’l-ʿuẓmâ. Azmî Tâhâ es-Seyyid Ahmed tarafından neşredilmiştir (Kıbrıs 1987; bu eserler için bk. İbnü’n-Nedîm, s. 317; İbnü’l-Kıftî, s. 243; İbn Ebû Usaybia, II, 184-185; Atiyeh, s. 170-175).

Astroloji. 1. Risâle fî ḳadri menfaʿati’l-iḫtiyârât. Üç klasik kaynak eserin adını bu şekilde kaydederken Ebû Rîde, Leiden Museum’da astronomi, astroloji ve matematiğe dair risâlelerin yer aldığı bir mecmua içinde (nr. 199) Risâle fî iḫtiyârâti’l-eyyâm adlı bir metinden söz etmektedir (Resâʾil, I, neşredenin girişi, s. s). Bunun yukarıdaki risâleden ibaret olduğu

söylenebilir. Söz konusu risâlenin Latince tercümesi günümüze ulaşmıştır (Leiden, nr. 1647; bk. McCarthy, s. 72). 2. Risâle teḥâvîlü's-sinîn. Escurial Kütüphanesi'nde (nr. 918/3) bir nüshası mevcuttur (Atiyeh, s. 189). 3. Risâle fî mülki'l-ʿArab ve kemmiyyetih. Otto Loth tarafından "Al-Kindī als Astrolog" adıyla (Morgenlandischen Forschungen, Leipzig 1875, s. 261-309) Almanca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Atiyeh, s. 190; ayrıca bu eserler için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 318; İbnü'l-Kıftî, s. 244).

Küresel Varlıklar. 1. Risâle ilâ Aḥmed b. el-Muʿtaṣım fî enne'l-ʿanâṣır ve'l-cirme'l-aḳṣâ küriyye. Ebû Rîde tarafından Resâʾilü'l-Kindî el-felsefiyye'de neşredilmiş (II, 47-53), ayrıca Nicholson Rescher ve H. Khatchadourian tarafından "Al-Kindī's Epistle on the Structure of the Cosmos" başlığı altında yayımlanmıştır (ISIS, LVI/4 [1965], s. 426-433). 2. Risâle fî ʿameli'l-ḥalaḳı's-sit ve'stiʿmâlihâ (Risâle fî ẕâti'l-ḥalaḳ). Bibliothèque Nationale'de (nr. 2544) bir nüshası mevcuttur (Brockelmann, GAL Suppl., I, 374).

Gökküreleri. 1. Risâle fi'l-ibâne ʿan enne ṭabîʿate'l-felek muḫâlefetün li-ṭabâʾiʿi'l-ʿanâṣıri'l-erbaʿa. Ebû Rîde tarafından Resâʾilü'l-Kindî el-felsefiyye'de yayımlanan eseri (II, 40-46) Nicholson Rescher ve H. Khatchadourian "Al-Kindī's Treatise on the Distinctiveness of the Celestial Sphere" adıyla neşretmişlerdir (IS, IV/1 [Karachi 1965], s. 45-54). 2. Risâle fî ʿilleti'l-levni'l-lâzuverdî elleẕî yürâ fi'l-cev fî ciheti's-semâʾ ve yüẓannü ennehû levnü's-semâʾ. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki metni (Ayasofya, nr. 4832, vr. 7-8) Ebû Rîde Resâʾilü'l-Kindî el-felsefiyye'de yayımlamış (II, 103-108), ayrıca Otto Spies tarafından İngilizce'ye çevrilerek Arapça metniyle birlikte neşredilmiştir (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, XIII [1937], s. 9-17). Almanca tercümesini ise çok önce Eilhard Wiedemann gerçekleştirmiştir. 3. Risâle fî mâʾiyyeti'l-cirmi'l-ḥâmil bi-ṭıbâʿihî li'l-elvân mine'l-ʿanâṣıri'l-erbaʿa. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshayı (Ayasofya, nr. 4832, vr. 8-9) Ebû Rîde Resâʾilü'l-Kindî el-felsefiyye'de yayımlamıştır (II, 64-68).

Boyutlar ve Mesafeler. 1. Risâle fi'stiḫrâci'l-ebʿâd bi-ẕâti'ş-şuʿbeteyn. Eilhard Wiedemann tarafından Almanca'ya "Über ein astronomische Schrift von al-Kindī" adıyla çevrilerek neşredilmiştir (Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaft, XXI [Erlangen 1910], s. 294-302).

Risâlenin Leiden Kütüphanesi’ndeki nüshasını (nr. 1049) Ebû Rîde tanıtmaktadır (Resâ˒il, I, Mukaddime, s. s). 2. Risâle fî îżâḥi ebˁâdi mâ beyne’n-nâẓır ve merkezi ˁamideti’l-cibâl. Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Ayasofya, nr. 4833) bir nüshası mevcuttur (Brockelmann, GAL Suppl., I, 374).

Meteoroloji. 1. Risâle fî ˁilleti’lletî lehâ yebrudü ˁale’l-cev ve yesḫunü mâ ḳarube mine’l-arż. Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki nüshayı (Ayasofya, nr. 4832, vr. 11-13) Ebû Rîde Resâ˒ilü’l-Kindî el-felsefiyye’de neşretmiştir (II, 90-100). 2. Risâle fî ˁilleti’l-fâˁile li’l-med ve’l-cezr. Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan bu risâle de (Ayasofya, nr. 4832, vr. 1-5) Ebû Rîde tarafından Resâ˒ilü’l-Kindî el-felsefiyye içinde yayımlanmıştır (II, 110-133). Eilhard Wiedemann ise Escurial Kütüphanesi’ndeki (nr. 1636/2) Latince nüshayı Almanca’ya çevirerek birlikte neşretmiştir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 373). 3. Risâle fî ˁilleti’s̱-s̱elc ve’l-bered ve’l-berḳ ve’ṣ-ṣavâˁiḳ ve’r-raˁd ve’z-zemherîr.

Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki nüshasını (Ayasofya, nr. 4832/13) Ebû Rîde Resâ˒ilü’l-Kindî el-felsefiyye içinde neşretmiş (II, 80-85), risâlenin Latince çevirisi 1507’de Venedik’te yayımlanmıştır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 373). 4. Risâle fî ˁilleti kevni’ḍ-ḍabâb. Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki risâle (Ayasofya, nr. 4832/10) Ebû Rîde tarafından Resâ˒ilü’l-Kindî el-felsefiyye’de neşredilmiştir (II, 76-77). 5. Risâle fi’l-ˁilleti’lletî lehâ tekûnü baˁżu’l-mevâżıˁ lâ tekâdü tümṭaru. Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki nüshasını (Ayasofya, nr. 4832, vr. 14-15) Ebû Rîde Resâ˒ilü’l-Kindî el-felsefiyye’de yayımlamıştır (II, 70-75). 6. Risâle fî aḥdâs̱i’l-cev (nşr. Yûsuf Ya‘kūb Meskûnî, Bağdad 1965).

Tıp. 1. Kitâbü’l-Edviyeti’l-mümteḥane. Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki (Ayasofya, nr. 3603/2, vr. 91-130) İḫtiyârâtü Ebî Yûsuf el-Kindî li’l-edviyeti’l-mümteḥane el-mücerrebe ve hiye el-aḳrâbâẕîn adlı risâle ile aynı eser olup Martin Levy tarafından yayımlanmıştır (New York 1970). 2. Risâle fî îżâḥi’l-ˁilleti fi’s-semâ˒imi’l-ḳātile. Eseri G. Celentano Risâle fî îżâḥi’l-ˁille adıyla neşretmiştir (Roma 1979). 3. Risâle fi’l-lusġa (nşr. G. Celentano, Roma 1979). 4. Risâle fî maˁrifeti ḳuva’l-edviyeti’l-mürekkebe. Arapça aslı kaybolan risâlenin Latince çevirisi De medicinarum compositarum adıyla yayımlanmıştır (Strasbourg 1531; bk. Brockelmann,

GAL Suppl., I, 374). 5. Risâle fi'l-bâh. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki eser (Ayasofya, nr. 4832, vr. 57-59) G. Celentano tarafından yayımlanmıştır (Roma 1979). 6. Risâle ilâ baʿżı iḫvânihî fi'l-emrâżi'l-balġamiyye el-ʿiẓâm (nüshaları için bk. Sezgin, GAS, III, 245). Eser Münteḫabü Ṣıvâni'l-ḥikme'de mevcuttur (bk. Ebû Süleyman es-Sicistânî, s. 116-118).

Kimya. 1. Kitâb fî kimyâʾi'l-ʿıṭr ve't-taṣʿîdât. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan eseri (Ayasofya, nr. 3594) Carl Garbers Almanca'ya çevirerek metniyle birlikte yayımlamıştır (Leipzig 1948). 2. Risâle et-tereffuḳ fi'l-ʿıṭr. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye (Teymur Paşa, Sınâa, nr. 46) ve British Museum'da (Or., nr. 9678) birer nüshası bulunan risâleyi Ehvânî tanıtmaktadır (el-Kindî feylesûfü'l-ʿArab, s. 217-219). 3. Risâle fî ḳalʿı'l-âs̱âr mine's̱-s̱iyâb ve ġayrihâ (nşr. M. Îsâ Sâlihiyye, MMMA, XXX/1 [1986]). 4. Risâle fîmâ yüsbeġu fe yuʿṭî levnen (bunlar için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 320; İbnü'l-Kıftî, s. 245-246; İbn Ebû Usaybia, II, 189-190; Atiyeh, s. 201-205).

Optik. 1. Kitâbü'ş-Şuʿâʿât. Hudâbahş Kütüphanesi'ndeki nüshası (nr. 2048) Rüşdî Râşid tarafından neşredilmiştir (Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindi: l'optique et la catoptrique, Leiden 1997, s. 359-419). 2. Risâle fî maṭraḥi'ş-şuʿâʾ (nşr. Yahyâ el-Hâşî, Halep 1967).

Diğer Konular. 1. Risâle fi's-süyûf ve ecnâsiha (nşr. Abdurrahman Zekî, Mecelletü Külliyâti'l-edeb, XIV/2 [Kahire 1979]). 2. Risâle fi'stiḥżâri'l-ervâḥ (nşr. Yûsuf Yahyâ ve Hikmet Necîb, Bağdad 1979). İdrîs Abdülhamîd el-Kellâk ifade, üslûp ve genel muhteva açısından bu eserin Kindî'ye ait olamayacağını söylemektedir (el-Mevrid, XIII/3 [Bağdad 1405/1985], s. 225-232). 3. Risâle fi'l-esmâʾi'l-muʿammât. Muhammed Merâyatî, Yahyâ Mîr Alem ve Muhammed Hassân et-Tayyân tarafından ʿİlmü't-taʿmiye ve istiḫrâcü'l-muʿammâ ʿinde'l-ʿArab içinde yayımlanmıştır (Dımaşk 1987, s. 213-259) (Mûsikî konusuyla ilgili eserleri için bk. MÛSİKÎ).

BİBLİYOGRAFYA

Aristoteles [Aristo], Metafizik (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 1996, s. 519 (1074 b 24); Kindî, Resâʾil, I-II; a.mlf., Felsefî Risâleler (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 1994; a.mlf., Risâle fi'l-Ḥîle li-defʿi'l-aḥzân: Üzüntüden Kurtulma Yolları (nşr. ve trc. Mustafa Çağrıcı), İstanbul 1998; a.mlf., "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri" (trc. Mahmut Kaya, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), İstanbul 2001, s. 37-53; a.mlf., Risâle fi'ṣ-ṣınâʿati'l-ʿuẓmâ (nşr. Azmî Tâhâ), Kıbrıs 1987; a.mlf., Risâle fî maṭâriḥi'ş-şuʿâʾ (nşr. M. Yahyâ el-Hâşimî), Halep 1967; a.mlf., Risâle fî ḳalʿi'l-âs̱âr mine'ṯ-ṯiyâb ve ġayrihâ (nşr. M. Îsâ Sâlihiyye, MMMA [Küveyt], XXX/1 [1986] içinde), s. 83-111; a.mlf., Risâle fi's-süyûf ve ecnâsihâ (nşr. Abdurrahman Zeki, Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XIV/2, Kahire 1952 içinde), s. 1-36; a.mlf., Kitâb fî kimyâʾi'l-ʿıṭr ve't-taṣʿîdât (nşr. Karl Garbers), Leipzig 1948; a.mlf., Risâle fî ʿameli's-sâʿât (nşr. Zekeriyyâ Yûsuf), Bağdad 1962; a.mlf., ʿİlmü't-taʿmiyye ve istiḫrâcü'l-muʿammâ ʿinde'l-ʿArab (nşr. Muhammed Merâyâtî), Dımaşk 1987, I, 213-259; Câhiz, el-Buḫalâʾ (nşr. Ahmed el-Avâmirî Bek - Ali el-Câzim Bek), Beyrut 1403/1983, I, 6, 7, 18, 45, 46, 83, 143, 144, 145, 146, 164, 165, 171; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 339-340; Ebû Süleyman es-Sicistânî, Müntaḫabü Ṣıvâni'l-ḥikme (nşr. D. M. Dunlop), Lahey 1979, s. 113-122; İbn Cülcül, Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâʾ (nşr. Fuâd Seyyid), Kahire 1955, s. 73-74; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 315-321, 375, 424; İbn Hazm, el-Faṣl, Beyrut 1405/1985, I, 57-69; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü'l-ümem, s. 59-61; Beyhakī, Tetimme, s. 25-26; Seyfeddin el-Âmidî, Ġāyetü'l-merâm (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971, s. 9-10; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 69-70, 120, 240-247; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, Beyrut 1978-79, II, 178-190; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Târîḫu'l-ḥükemâʾ (nşr. Abdülkerîm Ebû Şüveyrib), Trablus 1988, s. 23, 35, 305, 306, 313, 323, 348; İbn Nübâte el-Mısrî, Serḥu'l-ʿuyûn, Kahire 1957, s. 129-132; İsmail Hakkı İzmirli, Felsefe-i İslâmiyye Tarihi I: el-Kindî, İstanbul 1338; a.mlf., Feylesûfü'l-ʿArab Yaʿḳūb b. İsḥâḳ el-Kindî (trc. Abbas el-Azzâvî), Bağdad 1382/1963; Brockelmann, GAL, I, 230-231; Suppl., I, 372-374; Mustafa Abdürrâzık, Temhîd li-târîḫi'l-felsefeti'l-İslâmiyye, Kahire 1363/1944, s. 18, 19, 27, 31, 38, 48-49, 117; a.mlf., Feylesûfü'l-ʿArab ve'l-muʿallimü'ṯ-ṯânî, Kahire 1945; a.mlf., "Ebû Yûsuf Yaʿḳūb b. İsḥâḳ el-Kindî", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, I/2, Kahire 1933, s. 1-41; T. J. de Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960, s. 73; R. Walzer, Greek into Arabic, Oxford 1962, s. 175-205; M.

Kâzım et-Tarîhî, el-Kindî feylesûfü'l-ʿArab, Bağdad 1962; Zekeriyyâ Yûsuf, Müʾellefâtü'l-Kindî el-mûsîḳıyye, Bağdad 1962; R. McCarthy, et-Teṣânîfü'l-mensûbe ilâ feylesûfi'l-ʿArab, Bağdad 1382/1962; M. E. Marmura - J. M. Rist, "Al-Kindi's Discussion of Divine Existence and Oneness", Pantifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1963, XXV, 338-354; G. N. Atiyeh, Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs, Islamabad 1967; Hilmi Ziya Ülken, İslâm Felsefesi, Ankara, ts., s. 46; Sarton, Introduction, I, 559-560; Sezgin, GAS, III, 244-247; VII, 241-261; a.mlf., Muḥâḍarât fî târîḫi'l-ʿulûm, Frankfurt 1404/1984, s. 103-113; Abdurrahman Şah Velî, el-Kindî ve ârâʾühü'l-felsefiyye, İslâmâbâd 1394/1974; A. L. Ivry, Al-Kindi's-Metaphysics, Albany 1974; Ca'fer Âl-i Yâsîn, Feylesûfân râʾidân el-Kindî ve'l-Fârâbî, Beyrut 1980, s. 13-54; Hannâ el-Fâhûrî - Halîl el-Cer, Târîḫu'l-felsefeti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1982, s. 63-89; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 219-223, 289; a.mlf., "Âmirî, Ebü'l-Hasan", DİA, III, 68-72; Hüsâm Muhyiddin el-Âlûsî, Felsefetü'l-Kindî, Bağdad 1984; Ahmed Fuâd el-Ehvânî, el-Kindî feylesûfü'l-ʿArab, Kahire 1985; H. Daiber, "Al-Kindi in Andalus Ibn Hazmis Critique of his Metaphysics", Actas del XII Congreso de la UEAI, Madrid 1986, s. 229-235; Mâcid Fahrî, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 67-87; Fâtıma İsmâil, Menhecü'l-baḥs̱ ʿinde'l-Kindî, Herndon 1418/1998; Ömer Fâruk et-Tabbâ', el-Kindî feylesûfü'l-ʿArab ve'l-İslâm, Beyrut 1993; H. Ritter, "Schriften Ja'qūb Ibn Ishaq al-Kindi's in Stambuler Bibliotheken", Ar.O, IV (1932), s. 363-372; S. M. Stern, "Notes on al-Kindi's-Treatise on Definitions", JRAS (1959), s. 32-43; Reşîd Abdürrezzâk es-Sâlihî, "Ṭarîḳatü'l-baḥşi'l-ʿilmî ʿinde'l-Kindî", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, sy. 6, Bağdad 1963, s. 199-203; D. C. Lindberg, "Al-Kindi's Critique of Euclid's Theory of Vision", ISIS, LXII/214 (1971), s. 469-489; Muhtârüddin Ahmed, "Ebû Yûsuf el-Kindî ve risâletühû fi'ş-şuʿâʿât", Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-ilmiyyi'l-Hindî, III/1-2, India 1978, s. 257-271; A. C. Beitia, "Kindî'de İlimlerin Sınıflandırılması" (trc. Emrullah Yüksel), EAÜİFD, sy. 5 (1982), s. 219-243; İlhan Kutluer, "İbn Hazm'a Nisbet Edilen er-Redd 'ale'l-Kindî el-Feylesûf Adlı Risâlenin Tahlili", Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,

sy. 3, Adapazarı 2001, s. 23-40; a.mlf., "Belhî, Ebû Zeyd", DİA, V, 412-414; a.mlf., "İbnü't-Tayyib es-Serahsî", a.e., XXI, 230-232; Rüşdî Râşid, "ʿİlmü'l-menâẓıri'l-hendesiyye", Mevsûʿatü târîḫi'l-ʿulûmi'l-ʿArabiyye,

Beyrut 1997, II, 823-837.

Mahmut Kaya

MÛSİKİ.

Kindî mûsikiyi aritmetik, geometri, astronomi ve mûsiki olarak dörde ayırdığı matematik (riyâzî) ilimler arasında zikrettiği gibi ilm-i insânî ve ilm-i ilâhî şeklinde ikiye ayırdığı irfan öğretisini de ilm-i insânî kapsamında değerlendirir. Filozof, mûsikiye dair çalışmaları günümüze ulaşan ilk İslâm müellifi olup kendisinden önce İshak el-Mevsılî ve Yûnus el-Kâtib'in bu konudaki eserleri kaynaklarda zikrediliyorsa da zamanımıza ulaşmamıştır. Kindî'nin yaşadığı döneme kadar somut bir sanat olarak ele alınan mûsiki bu asırdan sonra artık mûsikişinasın sanatının icrasında kompozisyon, ritim ve şiir gibi unsurları da içine alan geniş bir kültür olarak değerlendirilmeye başlanmış ve bu gelişmelerde Kindî'nin büyük payı olmuştur.

Mûsiki tarihçileri tarafından Arap mûsikisi sınıflandırılırken Grek eserlerini şerhedenler arasında zikredilip bu ekolün ilk muallimi sayılan Kindî, aynı zamanda pek çok müzik terimini Arapça'ya kazandırıp Arap mûsikisini belli bir seviyeye oturtmuş ve bu mûsikinin kaidelerini ilk olarak ortaya koymuştur. Pisagorcu mûsiki anlayışının etkilediği İslâm Meşşâî filozoflarından biri olan Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın aksine mûsikinin gök cisimleri ve tabiatla çok yakın ilişkisi olduğuna inanmakta, kozmolojik olayları mûsikiyle değerlendirmektedir. Kaynaklar onun bu konuda Grek, Sâbiî ve İskenderiye felsefelerinden etkilendiğini ileri sürer. Ayrıca Ethos doktrini çerçevesinde udun dört teliyle (bam, mesles, mesnâ ve zîr) burçlar, ay, dört unsur, rüzgâr, mevsimler, günler gibi tabiat olayları, gök cisimleriyle ve bütün bunların insan vücudu üzerindeki etkileri arasında ilgi kurar. Udun tellerini evrenin dört unsuruna benzeten Kindî, yedi asıl perde dediği yedi nağmeyi (sesi) gökyüzündeki yedi gezegenin karşılığı olarak kabul etmiştir. Bu perdeler ve karşılıkları şunlardır: Mutlaku'l-bam Zuhal (Satürn) gezegenine, sebbâbetü'l-bam Müşteri'ye (Jüpiter), vusta'l-bam Merih'e (Mars), hınsırü'l-bam Şems'e (Güneş), sebbâbetü'l-mesles Zühre'ye (Venüs), vusta'l-mesles Utârid'e (Merkür), hınsırü'l-mesles Kamer'e (Ay) karşılıktır. Kindî, bu yedi sesin oluşturduğu diziyi "usûlü'l-

kibâri't-tâmme" olarak adlandırır. Onun mûsiki sistemi, ara seslerle birlikte "cem'u'llezî bi'l-kül" diye isimlendirdiği on iki ses üzerine kurulmuştur ve Kindî iki oktavlık sistemi gösterebilmek için uda beşinci bir tel ilâve etmiştir. Kaynaklarda İslâm âleminde notayı ilk kullanan kişi ve ebced notasının mûcidi olarak kabul edilen Kindî, Risâle fi'l-lüḥûn ve'n-nağam adlı eserinde bu notayı kullanarak aktardığı armonilenmiş müzik parçası belki de günümüze ulaşabilen en eski kompozisyon çalışmasıdır. Seslerdeki armoniyi Batı dünyası Hockbald ile tanırken Hockbald'dan iki asır önce Kindî'nin armonik bir örnek sunması dünya müzik tarihi için önemli bir olaydır.

Her bir telin dört temel ses üzerine bina edildiği, dörtlü sistem adını verdiği bir ses sistemi kuran Kindî'nin bu sistemi dört ses ve dört aralıktan oluşmakta, bir oktavda on iki sesin bulunduğu bugünkü Batı sistemine uymaktadır. Kromatik dizi denen bu dizide tanini (tone), yarım tanini (semitone) ve bakiye (limma) adlı üç aralık çeşidi görülmektedir.

Risâlelerinde "îkā'" adı altında ritim konusunu işleyen Kindî îkāı melodik, şiirsel ve müziksel olarak üç gruba ayırır. Ardından kendi zamanında kullanılan sekiz ana ritmi sayıp tariflerini yapar. Nisebü'z-zamâniyye adını verdiği bu ritimler sırasıyla sakīl-i evvel, sakīl-i sânî, mâhûrî, hafîf-i sakīl, remel, hafîf-i remel, hafîf-i hafîf ve hezecdir. Kindî, bu ritim kalıplarını şiir ve aruz ilmiyle alâkalandırarak bu konuda örnekler sunmaktadır. Ayrıca eserlerinde mûsikinin canlılar üzerindeki etkilerine de geniş yer ayırmış, ritim türleri ve günün çeşitli zaman dilimleri arasında münasebet kurmuş, bu münasebeti, yücelik ve cömertlik duygularının hâkim olduğu sabah-öğle vakti arasında sakīl-i evvel ve sakīl-i sânî ritimlerinin, bedenin zinde olduğu öğle vaktinde mâhûrî gibi güçlü ritimlerin, sükûnetin hâkim olduğu gün sonunda da hezec, remel ve hafif gibi ritimlerin, uyku öncesi ise uzun sakīl gibi hüzünlü ritimlerin insan bedeni üzerinde etkili olacağı şeklinde ifade etmiştir.

Kindî'nin eserlerinde bugünkü mânada bir makam anlayışından söz edilmemiş, ancak melodik inşada söz konusu olan üç adet cinsten (çeşni) bahsedilmiştir. Tanînî, levnî ve telifî adlı bu çeşniler sırasıyla Grek müziğindeki diyatonik, kromatik ve anarmonik çeşnilerin karşılığıdır. Kindî melodileri de müzikal yapılarına göre tarabî (neşeli), hamâsî (gayretli) ve

şecevî (kederli) olarak üçe ayırdıktan sonra bu melodilerin insan üzerinde meydana getirdiği duygu ve davranışları da şu şekilde özetler: Tarabî melodiler daha çok oyun ve eğlenceye uygun düşer, bunlarda hezec, remel ve hafif ritimleri kullanılır. Hamâsî melodiler de güç, cesaret ve atılganlık gibi duyguların ifadesi olup mâhûrî ve ona benzeyen ritimler kullanılır. Sakīl-i evvel ve sakīl-i sânî ritimlerinin kullanıldığı şecevî melodiler ise çoğunlukla hüzün, ağlama ve yas duygularının ifadesidir. Kindî ayrıca melodileri mütetâlî (ardarda gelenler) ve lâmütetâlî (ardarda gelmeyenler) olmak üzere öncelikle ikiye ayırır. Mütetâlî melodileri te'lîfü'l-mütetâlî sâiden (çıkıcı gam) ve te'lîfü'l-mütetâlî hâbiten (inici gam) şeklinde iki ayrı bölümde inceler; lâmütetâlî melodileri ise levlebî-i dâhilî (içe doğru helezoni), levlebî-i hâricî (dışa doğru helezoni), te'lîf-i zafîr-i müştebek (birleşik örgü) ve te'lîf-i zafîr-i munfasıl (ayrık örgü) olarak dörde ayırır.

Tarihi boyunca birçok değişikliğe uğrayan ud, Kindî'nin yaşadığı dönemde günümüzdeki şeklinden yaklaşık üç çeyrek boy daha küçük olup bir telin uzunluğu otuz parmak (ortalama 35 cm.) ölçüsündeydi. Kindî'nin udu pratikte dört tel üzerine bina edilmiştir.

Bu sistem dört esas ses ve üç aralıktan oluşmaktadır. Bir oktavlık dizide on iki sesin bulunduğu ve bugünün Batı sistemine de uygun olan sistemde Kindî yirmi dört sesi elde etmek amacıyla nazarî olarak "hâd" veya "zîr-i sânî" diye adlandırılan bir beşinci tel ilâve etmiştir.

Matematik bilgisinden yoksun olanların kendi eserlerinin özüne vâkıf olamayacağını ifade eden Kindî'nin ortaya koyduğu esaslar daha sonra Fârâbî, İbn Sînâ, Safiyyüddin el-Urmevî ve Abdülkādir-i Merâgī için önemli hareket noktaları olmuştur.

Kindî'nin mûsikiye dair kaleme aldığı risâlelerin sayısı konusunda kaynaklarda kesin bilgi yoktur. Eserlerini sistematik bir tasnife tâbi tutan İbnü'n-Nedîm yedi, İbnü'l-Kıftî altı, İbn Ebû Usaybia da sekiz adet risâlesinden söz etmektedir. Çeşitli kaynaklar ve son devirlerde yapılan çalışmalar

ışığında Kindî'nin mûsikiye dair günümüze ulaştığı bilinen belli başlı risâleleri şunlardır: 1. Risâle fî ḫubri ṣınâʿati't-teʾlîf. Beste (kompozisyon)

sanatı, ses perdeleri, notasyon, melodik yapı türleri gibi konular etrafında şekillenen risâle bazı kaynak ve araştırmalarda Risâle fî ḫubri teʾlîfi'l-elḥân olarak adlandırılmıştır. Eserin tek nüshası British Museum'da kayıtlı (Or., nr. 2361) bir yazmanın 165a-168a varakları arasında yer almaktadır. Kindî'nin, üzerinde en çok araştırma yapılan mûsiki risâlesi olan bu eserle ilgili ilk çalışma, Mahmûd Ahmed el-Hifnî ve Robert Lachmann'ın ortaklaşa yaptıkları tahkikli neşirdir (Leipzig 1931). Daha sonra bunu Yûsuf Şevkī ve Zekeriyyâ Yûsuf'un neşirleri izlemiştir (yk. bk.). 2. Kitâbü'l-Muṣavvitâti'l-veteriyye min ẕâti'l-veteri'l-vâḥid ilâ ẕâti'l-veteri'l-ʿaşrati'l-evtâr. Üç bölümden (makale) meydana gelen risâlede sırasıyla enstrümanlar ve tel sayıları, melodilerin kompozisyonları, tellerin özellikleri ele alınmaktadır. Halife Mu'tasım-Billâh'a sunulan ve Receb 631'de (Nisan 1234) istinsah edilen, dünyada bilinen yegâne nüshası Bodleian Library'de kayıtlı (Marsh, nr. 663) yazmanın 226-238 sayfaları arasındadır. 3. Risâle fî eczâʾi ḫubriyye fi'l-mûsîḳā. Berlin'de Tübingen Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (Ahlwardt, V, 57, nr. 5503, vr. 31b-35b). Muhtemelen Ahmed b. Mu'tasım için yazılan risâle iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm ritim kalıplarını, ritimler arası geçişleri, mûsiki-şiir münasebetlerini, ikinci bölüm ud tellerinin dört unsur sistemine tatbikini, renkler ve kokuların özellikleriyle bunların insana tesirlerini, filozofların mûsikiyle ilgili sözlerini konu almaktadır. 4. Risâle fi'l-luḥûn ve'n-naġam. Ahmed b. Mu'tasım için yazılan risâle ud ve aksamı, ud telleri ve nota bilgisi, ud üzerinde egzersizler gibi konuları içine alan üç bölümden meydana gelmektedir. Bir nüshası Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde kayıtlı (nr. 1705) bir yazmanın 110b-123a varakları arasında yer almaktadır. Ayrıca ilk sayfaları eksik olan bir diğer nüsha da Tübingen Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (a.g.e., V, 57, nr. 5503, vr. 25a-31a). Bunların dışında bazı kaynaklarda Kindî'ye ait olduğu ifade edilen eserler de şunlardır: Risâle fî ṣınâʿati'l-aḳvâli'l-ʿadediyye, Risâle fi'l-îḳāʿ, Risâle fî ḳısmeti'l-ḳānûn, Kitâbü'l-Aʿẓam fî teʾlîfi'l-luḥûn, Risâle fi'l-medḫal ilâ ṣınâʿati'l-mûsîḳā.

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, Risāla fi Hubr Ta’līf al-Alhān: Uber Die Compozition Der Melodian (nşr. R. Lachmann - Mahmûd Ahmed el-Hifnî), Leipzig 1931; Fârâbî, Kitâbü İḥṣâʾi’l-îḳāʿât, Manisa İl Halk Ktp., nr. 1705, vr. 89b; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 365; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 242; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, Kahire 1882, s. 610; Ahlwardt, Verzeichnis, V, 57, nr. 5503; H. G. Farmer, Arabic Musical Manuscripts in the Bodleian Library, London 1925; a.mlf., The Influence of Music from Arabic Sources, London 1926; a.mlf., Meṣâdirü’l-mûsîḳa’l-ʿArabiyye (trc. Hüseyin Nassâr), Kahire, ts. (Mektebetü Mısr), s. 10; a.mlf., “An Old Moorish Lute Tutor”, JRAS, II (1931), s. 358; a.mlf., “Mûsikî”, İA, VIII, 680; B. R. D’erlanger, La musique arabe, Paris 1938, II, 256; Mahmûd Ahmed el-Hifnî, Risâletü’l-Kindî fî eczâʾi ḫubriyye fi’l-mûsîḳa, Kahire 1959; Azîz Şevân, el-Mûsîḳā li’l-cemîʿ, Kahire 1959, s. 77; T. J. de Boer, İslâm’da Felsefe Tarihi (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960, s. 69; Zekeriyyâ Yûsuf, Mûsîḳa’l-Kindî, Bağdad 1962; a.mlf., Müʾellefâtü’l-Kindî el-mûsîḳıyye, Bağdad 1962; Kâzım Uz, Iṣṭılâḥâtü’l-mûsîḳā (trc. İbrâhim Dakūkī), Bağdad 1964, s. 67; Mecdî Ukaylî, es-Sîmâʿ ʿinde’l-ʿArab, Dımaşk 1966, s. 28; H. Corbin, Târîḫu’l-felsefeti’l-İslâmiyye (trc. Nusayr Mürüvve - Hasan Kubeysî), Beyrut 1966, s. 239; Yûsuf Şevkī, Al-Kindi’s Essay in Composition, Kahire 1969, s. 231; Sâmî Hâfız, Târîḫu’l-mûsîḳā, Dımaşk, ts., s. 102; Abdurrahman Bedevî, Histoire de la philosophie en Islam, Paris 1972, II, 392; J. Jenkins - P. R. Olsen, Music and Musical Instruments, London 1976, s. 33; O. Wright, The Modal System of Arab and Persian Music AD 1250-1300, London 1978, s. 23; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings, München 1979, s. 255, 335; Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kindî feylesûfü’l-ʿArab, Kahire 1985, s. 185; Sâlih Mehdî, Îḳāʿâtü’l-ʿArabiyye ve eşkâlihâ, Tunus 1990, s. 11-12; İslâm Düşüncesi Tarihi (ed. M. M. Şerif), İstanbul 1991, II, 37; Ahmet Hakkı Turabi, el-Kindî’nin Mûsiki Risâleleri (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hilmi Ziya Ülken, “Irak’ta Bağdad ve el-Kindî’nin 1000. Yıldönümünü Anma Töreni”, AÜİFD, X (1962), s. 157; C. Cowl, “The Risāla fi Hubr Ta’lif al-Alhān of Jaqub Ibn Ishaq al-Kindī (790-874)”, The Concert, XXIII, Canada 1966, s. 129-166; Âdil Kâmil Âlûsî, “el-Maḫṭûṭâtü’l-Mûsîḳıyyetü’l-ʿArabiyye”, Mevrid, X, Bağdad 1980, s. 335.

Ahmet Hakkı Turabi

KİRA

(bk. İCÂRE).

KİRÂMEN KÂTİBÎN

(الكرام الكاتبون)

İnsanların söz ve davranışlarını kaydeden melekler.

Sözlükte “yazan, kayda geçiren” anlamındaki kâtib ile “iyi, dürüst ve değerli” anlamındaki kerîm kelimesinin çoğulundan oluşan kirâmen kâtibîn terkibi “değerli yazıcılar” mânasına gelir. Kur’ân-ı Kerîm’de ceza ve mükâfat günü olarak nitelendirilen kıyametin vukuunu inkâr edenlere hitap edilirken insanların üzerinde yaptıklarını bilen gözetleyicilerin bulunduğu ifade edilir ve bunların Allah nezdinde makbul yazıcılar olduğu belirtilir (el-İnfitâr 82/9-12). Âyetin “makbul yazıcılar” anlamındaki kısmı cümle kuralları gereği kirâmen kâtibîn şeklini almıştır. Bazı hadis rivayetlerinde ise “el-kirâmü’l-kâtibûn” terkibi de geçmektedir (Müslim, “Zühd”, 17).

Kur’an’da yazıcı meleklere atıfta bulunan çeşitli âyetler vardır. Allah’ın insana şah damarından daha yakın olduğu, kişinin sağında ve solunda karşılıklı oturan iki meleğin (mütelakkī = alıcı) bulunduğu ve onun ağzından çıkan her sözü meleğin kaydettiği belirtilmektedir (Kāf 50/16-18). Her ne kadar Muhammed Esed “iki alıcı” ile, insanın içinde üstünlük kurmak için mücadele eden iç dürtü ile aklın kastedildiğini söylüyorsa da (Kur’an Mesajı, s. 1062-1063) bunun isabetli olmadığı anlaşılmaktadır. Zira bütün müfessirler, bu ifadenin sevapları ve günahları yazan iki meleğe işaret ettiğini ittifakla söylediği gibi (meselâ bk. Taberî, XXVI, 98; Âlûsî, XXVI, 179-181), gerek âyetin bağlamı gerekse diğer bazı âyetlerde yazıcı meleklere açıkça temas edilmiş olması bunun insanın iç duyguları ve aklıyla yorumlanamayacağını göstermektedir. Aynı sûrede, sûra üfürüldükten sonra insanın mahşere “sürücü” (sâik) ve “şahit”le gideceğini belirten âyet de (Kāf 50/21) bazı müfessirlerce iyilik ve kötülükleri yazan iki melek, bazılarınca sürücü olan ayrı bir melek, şahit ise yazıcı melek olarak kabul edilmiştir (Âlûsî, XXVI, 183-184; Elmalılı, VI, 4515). Diğer taraftan müşriklerin kendi aralarındaki sırları ve gizli konuşmaları kimsenin işitmediği yolundaki zanlarının yanlışlığına temas edilen âyette, “Yanlarında bulunan elçilerimiz her şeyi yazmaktadır” (ez-Zuhruf 43/80)

cümlesi de açıkça yazıcı melekleri anlatmaktadır. Bazı âyetlerde yazma işi doğrudan Allah'a izâfe edilmekteyse de (el-Enbiyâ 21/94; el-Câsiye 45/29) bu beyanı müfessirler O'nun tarafından görevlendirilen melekler şeklinde yorumlamışlardır (Fahreddin er-Râzî, XXVII, 272). Ayrıca insanların benimsediği inançların ve işlediği bütün fiillerin tesbit edilmiş olup kıyamet gününde yazılı bir belge (kitap) halinde kendilerine sunulacağı (el-İsrâ 17/13-14), bu belgenin cennete gireceklere sağdan, cehenneme gireceklere soldan veya arkadan verileceği

(el-Hâkka 69/19-26; el-İnşikāk 84/7-12) bildirilmektedir. Yazılı belgeden bahseden âyetler dolaylı olarak yazıcılara da işaret etmektedir. Yazıcı melekler -Kāf sûresindeki âyet hariç (50/17)- çoğul şeklindeki kelimelerle zikredilmiştir. Müfessirler adı geçen sûredeki âyetten hareketle bunların sayısının iki olduğunu, diğer âyetlerde bütün insanların yazıcı meleklerine işaret edildiği için çoğul olarak kullanıldığını söylemişlerdir (a.g.e., XXXI, 83). Kur'ân-ı Kerîm'de kaydedici meleklerin kayıtlarını nereye yazdıkları belirtilmemiştir. Kıyamet gününde yazılı belgelerden başka insanın el ve ayak gibi organlarının da konuşacağını ifade eden âyetler (Yâsîn 36/65; Fussılet 41/20-21) dikkate alındığında bu kaydın insanın fizik yapısı üzerine yapılmış olacağını söylemek mümkün görünmektedir.

Hadislerde de bazan doğrudan, bazan yazıcılık fonksiyonlarına atıf yapılarak kirâmen kâtibînden söz edilmektedir. Hesap gününde insanların işledikleri kötülükleri organlarının haber vereceği bildirilmiş, ayrıca kirâmen kâtibînin yazdıklarının şahitlik olarak yeteceği (Müslim, "Zühd", 17), yazıcı meleklerin kayıtlarının asla zulüm niteliği taşımayacağı (Tirmizî, "Îmân", 17), kul kötü bir fiil yapmaya niyet ettiğinde onu işlemedikçe Allah'ın meleklere bunu yazmamalarını, işlediği takdirde ise bir kötülük olarak kaydetmelerini, iyi bir fiile niyet etmesiyle bir sevap, o fiili gerçekleştirmesiyle ondan yedi yüze kadar sevap yazmalarını emrettiği (Buhârî, "Tevḥîd", 35), cuma günleri meleklerin camilere gelip giriş sırasına göre insanların alacağı sevapları kaydettikleri (Buhârî, "Cumʿa", 24; "Bedʾü'l-ḫalḳ", 6) belirtilmiştir.

İlmi her şeyi kuşattığı halde Allah'ın amelleri yazmak üzere melekleri görevlendirmesinin insanları sorumluluk gerektiren bütün düşünce, söz ve tutumlarında dikkatli olmaya teşvik etmesi, kıyamet günü hesap sırasında

dünyada yapılanlarla ilgili somut delillerin bulunması, hakla bâtılın, haklı ile haksızın herkes tarafından belgeleriyle birlikte bilinip ayırt edilmesi gibi hikmetlere bağlı olduğunu söylemek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Tevḥîd”, 35, “Cumʿa”, 24, “Eẕân”, 126, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 6; Müslim, “Îmân”, 203, 204, “Zühd”, 17; Tirmizî, “Daʿavât”, 129, “Îmân”, 17; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, II, 328; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXVI, 98; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 228; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXVII, 272; XXXI, 82-83; Kurtubî, et-Teẕkire fî aḥvâli’l-mevtâ ve umûri’l-âḫire, Kahire 1407/1987; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, Kahire, ts. (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), IV, 482; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXVI, 179-181, 182-184; XXX, 65; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4514-4515; Ahmed Hasan eş-Şeyh, el-Melâʾike, Trablus 1991, s. 41-42; Muhammed Esed, Kur’an Mesajı (trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk), İstanbul 1997, s. 1062-1063.

İlyas Üzüm

KİRAZOĞLU, Ömer

(1916-1989)

Yüksek mimar-mühendis, sanat tarihi hocası.

Kayseri'de doğdu. Babası Kirazzâde H. Ahmed Efendi ile dedesi Ömer Efendi hoca olduğundan ilim muhitinde büyüdü. İlk dinî bilgileri babasından öğrendi. Babasının ticaretle de uğraşması ve zaman zaman İstanbul'da ikamet etmelerinden dolayı ilk ve orta öğrenimini İstanbul ve Kayseri'de tamamladı. Liseyi bitirdikten sonra dinî eğitim almak amacıyla Mısır'a gidip Ezher'de okumak istediyse de bu teşebbüsü sonuçsuz kaldı. Bu sırada İstanbul Mühendislik Mektebi'nde (İstanbul Teknik Üniversitesi) asistanlık yapan eski Beşiktaş müftüsü Fuat Çamdibi'nin teşvikiyle bu okula girdi ve 1946 yılında mezun oldu. Talebe iken bazı ulemâ ve meşâyihin sohbetlerine katılmak suretiyle dinî bilgilerini geliştirdi. Elmalılı Muhammed Hamdi Efendi, Fâtih Camii imamı Ömer Efendi, Fatih Müftüsü Bekir Hâki Efendi (Yener), Ömer Nasuhi Bilmen, Ali Haydar Efendi, Tâhir Efendi onun feyiz aldığı âlimlerden bazılarıdır.

Yüksek öğrenimini tamamladıktan sonra Nakşî şeyhlerinden Mahmut Sami Ramazanoğlu'nun kızıyla evlenip Adana'ya yerleşti. Karayolları'nda ve diğer bazı kuruluşlarda mimar-mühendis olarak çalıştı. 1951'de kayınpederi ve ailesiyle birlikte İstanbul'a geldi. Burada 1952-1953 yıllarında Ali Kemal Belviranlı ile birlikte aylık İslâm'ın Nuru dergisinin yayım çalışmalarına katıldı. Bu dergide gerek kendi adıyla gerekse takma isimle yazı ve şiirler yazarak basın hayatına girdi.

1953'te Mahmut Sami Efendi'nin ardından Şam'a gitti, altı ay kadar kalıp İstanbul'a döndü. 1959 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından gerçekleştirilen Süleymaniye Camii onarımı sırasında şantiye şefliğine tayin edildi. Klasik Osmanlı mimarisine ilgi ve merakı da bu sırada başladı. Ekim 1960'ta görevine son verildiyse de Süleymaniye'yi tanımak suretiyle daha da geliştirdiği klasik mimarinin zevk ve üslûbunu bir taraftan sanat tarihi hocalığı yaparak, diğer taraftan bu üslûp özelliklerini aksettirecek mâbedler

inşa ederek yaymaya ve yaşatmaya çalıştı.

Ücretli olarak başladığı İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ndeki İslâm sanatı tarihi hocalığına Aralık 1962'de asaleten tayin edildi. Bu görevin yanı sıra Işık Mühendislik Özel Yüksek Okulu'nda da sanat tarihi okuttu. 1972'de Türkiye Büyük Millet Meclisi Millî Saraylar başmimarlığına tayin edildiğinden hocalık hayatı ikinci planda kaldı. İstanbul'da bulunan dokuz saray ve kasrın imar sorumluluğunu üstlendi. 1977 yılında İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü hocalığından emekli oldu. 1979'da Mahmut Sami Efendi ile birlikte Medine'ye yerleşti. Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi'ne bağlı Hac Araştırmaları Merkezi'nde uzman mimar olarak hizmet verdi. Ravza-i Mutahhara'nın onarımında fiilen çalıştı. 19 Temmuz 1989'da Medine'de vefat etti. Cennetü'l-baki'ye defnedildi

Türkiye içinde ve dışında 200'e yakın cami projesine imza atan Kirazoğlu'nu Cumhuriyet sonrası Türk cami mimarisinde betonarme, kubbeli, revaklı, iç avlulu, revakları mâil çatıyla örtülmüş fevkanî mâbedler inşası çığırını başlatan ve

yaygınlaştıran bir mimar olarak kabul etmek mümkündür. Projelerini yaptığı İstanbul'da Beykoz, Paşabahçe ile Bağlarbaşı Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi camileri, klasik özelliklerini Mimar Sinan'ın Atik Vâlide, Azapkapı camii gibi örneklerle ortaya koyduğu tarzın günümüzde başarılı sayılabilecek uygulamaları olarak dikkate değer. Projelerine imza attığı Van Merkez ve Akyazı camileri ise onun âbidevî boyutlarda inşa ettiği camilerde eriştiği çizgiyi gösterir.

Ayrıca hat sanatıyla da ilgilenen Ömer Kirazoğlu, bu alanda özellikle kûfî yazı üzerinde yoğunlaşmıştır. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nün müsennâ lafza-i celâlden meydana gelen rozeti ile Diyanet İşleri Başkanlığı yayınlarının amblemi de onun kaleminden çıktığı bilinen çalışmalardır. Medine'de bulunduğu yıllarda kûfî hat ve klasik süsleme sanatlarına eskiden beri duyduğu ilgisini geliştirmiş ve pek çok meşk hazırlamıştır.

Eserleri. Çoğu devrin dinî gazete ve mecmualarında yayımlanmış öğüt verici, dinî-millî heyecan uyandırıcı manzumelerle bazı makaleler kaleme alan müellif 1980'li yıllardan itibaren bunları Ömer Kirazlı adıyla kitap

haline getirmiştir. 1. Birinci İstişâre (İzmir 1980). Manzumelerinin toplandığı kitabıdır. 2. İkinci İstişâre (İzmir 1980). Niyâzî-i Mısrî ve Şeyh Galib gibi mutasavvıf şairlerin gazellerinin tahmîsinden oluşmaktadır. 3. Hak Elçisi Hz. Muhammed (İstanbul 1981). Eserde Hz. Peygamber'le ilgili yazılarıyla bazı na'tlar yer almaktadır. 4. Güzel Ahlâk (İstanbul 1984). Güzel ahlâkı âyet ve hadislerle anlatan kırk hadis özelliğinde bir eserdir. Sonunda Hz. Peygamber'in şemâiliyle ilgili bir bölüm bulunmaktadır. Kirazoğlu'nun İslâmiyet, Fâtih ve Fetih Camii Ayasofya (Konya 1966; İstanbul, ts.), Birlik Dirlik (İstanbul 1984), Peygamberimize Selâm (İstanbul 1985) gibi risâlelerinin yanında Yüksek İslâm Enstitüsü'nde okuttuğu "İslâm Sanat Tarihi Ders Notları" Arapça'ya tercüme edildiyse de vefatı dolayısıyla yayımlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

MÜİF Arşivi'ndeki özlük dosyası; Hüseyin Gökçe, "Kirazoğlu Hocanın Ardından", Zaman, 29 Haziran 1989, s. 2; "Mimar ve Şair Ömer Kirazoğlu'nu Kaybettik", a.e., 21 Temmuz 1989; "Tanınmış Mimar ve Fikir Adamı Ömer Kirazoğlu Vefat Etti", Sebil, sy. 263-265, Lahn 1989, s. 15; Ali Ulvi Kurucu, "Hizmete Doymayan İnsan", Altınoluk, sy. 43, İstanbul 1989, s. 34-35; H. Kâmil Yılmaz, "Âkif Neşesinde, Sinan Ruhunda Bir Dava Adamı: Kirazoğlu Hocamız", a.e., sy. 32-33.

H. Kâmil Yılmaz

KİRDÂR

(كردار)

Mîrî ve vakıf araziler üzerinde kullanım hakkı sahiplerince oluşturulup üst hakkı doğuran bina ve ağaçlık gibi taşınırlar anlamında terim.

Aslen Farsça olup sözlükte “iş, çalışma, emek, kazanç, sanat ve meslek” anlamlarına gelir. Türkçe’de kirdâr ve girdâr şeklinde telaffuz edilir. Konuşma dilinde kullanılmayan kelime, muhtemelen VI. (XII.) yüzyılda Hanefî fıkıh terminolojisinde vakıf ve tapulu mîrî araziler üzerinde kullanım hakkı sahiplerince yetkililerin izniyle oluşturulup üst hakkı (hakk-ı karâr) doğuran bina, ağaçlık ve “kibs” gibi taşınırları ifade etmek üzere üretilmiştir. Kibs, kiracı veya müzâraacıların kendi mülklerinden alıp kullanım hakkına sahip oldukları arazilere -ekim veya dikime elverişli hale getirmek amacıyla-naklettikleri toprağa denir. Kirdâra Hârizm gibi bazı yerlerde “hakku’l-karâr” ismi verilmiştir. Bu şahsa bağlı sınırlı aynî hak dolayısıyla kirdârla arazinin mülkiyeti birbirinden ayrılmakta, yani üst hakkı sahibi hazine veya vakfa ait hâdim akar üzerinde kurduğu taşınmazlara mâlik olabilmektedir. İcâreteynli vakıflarda kiracının icâre sözleşmesi gereği intifâ hakkına sahip olmak üzere kira bedeliyle vakıf adına tamir veya inşa ettiği yapılar kirdâr kapsamına girmezken mütevellinin onayı ile meydana getirdiği ek mülk binalar ve müştemilâtı girer. Gedik de bir nevi kirdârdır.

Klasik dönemde idarî maslahat gereği rakabesi beytülmâlde saklı tutulan “arz-ı havz”, “arz-ı memleket” ve “arz-ı mîrî” gibi topraklar icâre, müzâraa ve müsâkāttan başka bir meşrû yolla ihaleye çıkarılamıyordu. Bu usuller ise kullanıcıya sınırlı süreli tasarruf hakkı sağladığından söz konusu arazilerin sürekli ve istikrarlı bir şekilde imarı teşvik edilemiyordu. Hükümetler, kamu yararı gereği ilgili arazilerin süresiz bir icâre-i fâside ile mütemâdiyen kullanımını ve hatta kiracıya intikalini onaylamaya başladılar. Bu müsamaha neticesinde birtakım ahalinin mîrî arazi üzerinde sürekli hakk-ı karârlarını teslim etmenin maslahata uygun olacağı görüşü ağır bastı ve sonuçta kirdârlar ve tapular meydana geldi. Uygulama zamanla kadîm vakıf

arazileri de kapsamına aldı. Bunlardan bilfiil tasarrufla intifâ edilemeyince çözüm olarak mukātaa ve kirdârlar ortaya çıktı.

Sahibine başkalarına göre öncelik hakkı sağlayan kirdâr, rayiç kira bedelini (ecr-i misl) ödediği ve vakfa zarar vermediği sürece -evkaf nâzırı veya vakıf mütevellisi istemese dahi-arazinin kiracısında kalmasını sağlar. Hem bu vakfın da yararınadır; çünkü intifâ hakkının ondan alınıp başkasına devredilmesi ve üzerinde meydana getirilen bina ve ağaçların sökülmesi vakıf araziye talebi azaltıp harabına sebebiyet verebilecektir. Ancak hâdim arsanın ecr-i misli ödenmez veya vakfa zarar gelirse mütevellinin icâre müddetinin bitiminde kirdârın kaldırılmasını talep hakkı vardır. Üzerinde oluşturulan yapılar ve ağaçlık sebebiyle vakıf arsanın rayiç kira bedelinin artması durumunda ortaya çıkan fazlalık kiracıya ait olduğundan kira artırımına gidilmez. Bir kimse kirdârını satış, hibe, miras ve ferağ gibi meşrû yollarla başkasına intikal ettirebilirse de hâdim mîrî veya vakıf araziyi devredemez. Bu tür şeyler taşınabilir olmaları sebebiyle şüf'a hakkı doğurmaz. Kalıcı (müstakar) olmaları bakımından bina ve ağaçların, üzerinde bulundukları arazinin vakfedildiği cihete vakfı örf haline gelmiş olup câizdir, ancak kibs bu hükmün dışında tutulmuştur. Vakıf araziler üzerindeki kirdâr sahibinin mirasçısız ölmesi halinde beytülmâle devredilir; mütevellinin el koyması câiz görülmez.

Tapulu mîrî arazi üzerindeki kirdârın karar hakkı diğerlerinden daha güçlüdür. Çünkü bunların süresiz icâresi ictihadî bir mesele olduğu gibi hükümetin bunlar üzerinde maslahata uygun tasarrufta bulunma hakkında tartışma yoktur. Bir sipahi kendisine verilen timarı resmî onayla işleyegelen müzâraacılara -haracını ödedikleri müddetçe-topraktan el çektiremeyeceği gibi kirdârlarını da kaldırtamaz. Ancak bu hak sahibi kirdârını kendi isteğiyle terkeder ve hâdim

akar başkası tarafından resmî izinle işlenirse öncekinin o yerdeki intifâ hakkı düşer. Bununla birlikte kirdâr sahibinin el çektiği arazi bir başkasına kiraya verilse bile birincinin karar hakkı bâkidir. Hâdim akarın çıplak ecr-i misli ile üzerindeki bina ve ağaçlarla birlikte rayiç kira bedeli arasındaki fark kirdâr sahibine aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, II, 657-658; Mutarrizî, el-Muġrib fî tertîbi'l-muʿrib (nşr. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr), Halep 1399/1979, II, 213; Radıyyüddin es-Sâgānî, et-Tekmile (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1973, III, 185; Bezzâzî, el-Fetâvâ, VI, 158, 259; Hayreddin b. Ahmed er-Remlî, el-Fetâva'l-ḫayriyye li-nefʿi'l-beriyye, Bulak 1300, I, 135, 161; II, 166, 167, 168; M. Emîn el-Muhibbî, Ḳaṣdü's-sebîl fîmâ fi'l-luġati'l-ʿArabiyye mine'd-daḫîl (nşr. Osman Mahmûd es-Sînî), Riyad 1415/1994, II, 390; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, III, 391-392; V, 138-139; Elmalılı Muhammed Hamdi, İrşâdü'l-ahlâf fî ahkâmi'l-evkāf, İstanbul 1330, s. 77-80, 88-90; Ali Haydar, Tertîbü's-sunûf fî ahkâmi'l-vukūf (trc. Ekrem Abdülcebbâr - M. Ahmed Ömer), Bağdad 1950, I, 73; Bilmen, Kamus, IV, 291, 295; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1968, III, 44; Eddî Şîr, Muʿcemü'l-elfâẓi'l-Fârisiyyeti'l-muʿarrebe, Beyrut 1980, s. 133; Nezîh Hammâd, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-iḳtiṣâdiyye fî luġati'l-fuḳahâʾ, Beyrut 1415/1995, s. 285; Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, İstanbul 1996, s. 500-501; Zühdî Yeken, Aḥkâmü'l-vaḳf, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-asriyye), s. 185-186; Pakalın, II, 282-283; Dihhudâ, Luġatnâme, XXII, 432; "Kirdâr", Mv.F, XXXIV, 224.

Cengiz Kallek

KİRMAN

(كرمان)

İran’da bir şehir ve bu şehrin merkez olduğu idarî bölge.

İran’ın ortasındaki Deştilût çölünün güneybatısını kuşatan dağlık kesimde, m. 240 yılına doğru Sâsânî İmparatoru I. Erdeşîr’in emriyle ileri bir savunma merkezi olarak kurulmuştur. Kirman (günümüz Farsça’sında Kermân) ismi Strabon’da Karamania ve Batlamyus’ta Karmana şeklinde geçen eski bir merkezin adından alınmıştır (EI2 [Fr.], V, 149).

Kirman ve çevresinin fethine Hz. Ömer’in hilâfeti sırasında 17 (638) yılında başlanmışsa da zaman zaman çeşitli isyan ve karışıklıklara sahne olan bölgede kesin İslâm hâkimiyeti 102 (720) yılında Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz zamanında kurulabilmiştir. Zerdüştîliğin etkisi ise Ömer b. Abdülazîz’in valisi Gazbân b. Kab‘sirî eş-Şeybânî’nin buradaki tapınakları ortadan kaldırmasına rağmen IX. yüzyıla kadar devam etmiştir. Ancak bu etkinin tamamen yok olmadığı, bugün dahi karma toplumlu bir Mecûsî mahallesinin şehrin kuzeydoğusunda varlığını sürdürmesinden anlaşılmaktadır. Abbâsîler’in ilk döneminde pek ön plana çıkmayan Kirman’da Saffârîler’den Ya‘kūb b. Leys ile kardeşi Amr b. Leys’in valiliklerinden sonra karışıklıklar meydana geldi (289/902). 315’te (927) Sâmânîler’in tâbii Ebû Ali Muhammed b. İlyâs bölgeye hâkim oldu ve idare merkezini Sircan’dan Kirman’a taşıyınca şehrin önemi arttı. Onun bu nakildeki esas amaçlarından biri de İran Büveyhîleri’nin tehdidinden uzak kalmaktı; ancak şehir 357 (968) yılında Büveyhîler’in eline geçti. Makdisî bu dönemdeki Kirman’ı küçük, fakat üç hisarla korunmuş müstahkem bir şehir olarak tasvir eder. Bu hisarların ikisi Kal‘a-i Erdeşîr ve Kal‘a-i Duhter tepelerinde, üçüncüsü ulucaminin yakınında bulunmaktaydı. Kirman, Gazneli I. Mesud tarafından 423’te (1032) zaptedildi ve bir süre Gazneliler’in hâkimiyetinde kaldı.

Büyük Selçuklu Devleti’nin kuruluşunun ardından toplanan kurultayda eski Türk hâkimiyet anlayışına uygun olarak o zamana kadar ele geçirilen

topraklarla ileride ele geçirilmesi planlanan topraklar hânedan mensupları arasında bölüştürülmüştü. Bu bölüştürme sırasında Kirman bölgesi Çağrı Bey'in oğlu Kavurd'a verildi. Buraya yönelik ilk akınlarını 434 (1042-43) yılında başlatan Kavurd, daha sonra o sıralarda Büveyhîler'in hâkimiyeti altında bulunan Kuzey Kirman'ı (Serdsîr) fethederek Kirman Selçuklu Devleti'ni kurdu (440/1048). Bu devlet zamanında Kirman en parlak dönemlerinden birini yaşadı. 583'te (1187) Kirman Selçuklu Devleti'ne son veren Oğuz Beyi Melik Dînâr bölgeyi ele geçirdi; ardından Karahıtay asıllı Barak Hâcib 619'da (1222) buraya hâkim oldu ve Kutluğhanlılar adıyla bilinen hânedanı kurdu. Kutluğhanlılar'ın Kirman hâkimiyeti İlhanlı tâbiiyetinde 706 (1306-1307) yılına kadar sürdü. 1282'de bölgeden geçen Marco Polo buranın önemli bir silâh üretim merkezi olduğunu ve Kutluğ Terken Hatun döneminde (1257-1283) çok müreffeh bir hayat yaşadığını yazar. Kirman 741'de (1340-41) Muzafferîler hânedanının kurucusu Muzafferüddin tarafından ele geçirildi. Timur'un XIV. yüzyılın sonundaki seferleri ve XV. yüzyılın büyük bir bölümünde devam eden kargaşalıklar sırasında şehir ve çevresi büyük ölçüde zarar gördü. Kirman daha sonra Karakoyunlular'ın, arkasından da Akkoyunlular'ın hâkimiyetine girdi. 908'de (1502-1503) Şah İsmâil'in zaptıyla başlayan Safevîler dönemi Kirman'a eski refah günlerini geri getirdi. Şehir, XVII. yüzyılda İran'ı Hindistan'a bağlayan ana kervan yolu ile Hürmüz Boğazı'nda yeni kurulmuş olan Benderabbas'ı Horasan'a bağlayan işlek yol üzerinde yer aldığından ticaret bakımından çok gelişti. Hollanda ve İngiliz Doğu Hindistan şirketleri burada birer acenta açarak ham yün yanında bütün İran'da aranan ünlü Kirman şallarının ihracına başladı.

XVIII. yüzyıl Kirman tarihinin en karanlık dönemidir. Şehir 1132'de (1720) ve tekrar 1134'te (1722) Afganlar tarafından alındı. Şah II. Tahmasb, beş yıl sonra Afganlar'ı ülkeden atan başkumandan Nâdir Han'ı bu başarısından ötürü mükâfatlandırmak amacıyla Horasan, Kirman, Sîstan ve Mâzenderân valiliğine tayin etti. 1149'da (1736) tahtı ele geçirerek Afşar hânedanını kuran Nâdir Şah'ın askerî harcamalarını karşılamak için aşırı vergi talepleriyle şehir âdeta tükendi ve yedi yıl süren bir kıtlık yaşadı. Ardından Zend prenslerinin sonuncusu olan Lutfî Ali Han Kirman'a sığındığında Ağa Muhammed Şah şehri kuşatmayla ele geçirdi (1208/1794)

ve aylarca yağmalattı. XIX. yüzyılın ilk yarısında kraliyet ailesine mensup valilerin katı sömürü ve baskısı devam etti. İkinci yarıda ise Muhammed İsmâil Han Vekîlü'l-mülk ve Murtaza Kulı Han gibi muktedir valilerin çabalarıyla İran-Hindistan arasındaki ticaretin yeniden canlanması sonucu durum iyiye gitti. İngiliz, Hintli ve yerli tüccarlar şal ve kitre ihracatını geliştirdiler. 1870'ten itibaren Kirman'da halı dokumacılığı Tebriz pazarındaki Türk tâcirlerinin etkisiyle hızlı bir gelişme gösterdi; buna karşılık şal sanayii Keşmir'in rekabeti karşısında sarsılarak kaybolmaya yüz tuttu. Kirman'daki ekonomik güçlenme entelektüel gelişmeyi de beraberinde getirmiş ve birçok Kirmanlı XIX. yüzyıl sonundaki reform hareketlerinde yer almıştır. Bunlardan Mirza Ağa Han Berdsirî Kirmânî, İstanbul'a yerleşerek Aktar isimli Farsça bir gazete çıkarmaya başlamıştır.

Bugün 419.200 (2002) nüfuslu orta büyüklükte bir halı üretim ve ticaret merkezi olan Kirman kısmen tarihî dokusunu koruyabilmiş durumdadır. Şehrin eski kesimini çeviren surlar harabe görünümündedir. Sur içinde Cuma Camii, Bâzâr-ı Vekîl ve iç kale eksenine paralel olarak Rızâ Şah zamanında açılan cadde çevresindeki Safevîler zamanında restore edilen 750 (1349) tarihli Mescidi Melik, Kubbe-i Sebz ve 1896 depreminde ciddi hasar gören Kutluğhanlı hükümdar türbeleri halen şehrin dikkat çeken başlıca mimari eserleridir.

Yüzölçümü 168.472 km² olan, 2.182.300 nüfusa sahip Kirman idarî bölgesi (ostân) Kirman, Bem, Zerend, Rafsencân, Sircan, Şehribâbek, Berdsîr, Bâft, Sebzeverân (Cîruft) ve Kohnuc adlarındaki on şehristana ayrılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 429, 448, 452, 545, 560, 566, 568-570, 579, 584; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 28, 74, 102, 123; II, 259, 290; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), s. 14, 155, 228, 233, 242, 293, 295, 341, 347, 358, 383, 385, 388, 392, 414, 479, 500, 536, 543; Şebânkâreyî, Mecmaʿu'l-ensâb, Tahran 1343 hş., bk. İndeks; Kalkaşendî,

Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 349-351; Ahmed Ali Hân-i Vezîrî, Târîḫ-i Kirmân (nşr. M. İbrâhim Bâstânî-yi Pârîzî), Tahran 1340 hş./1961; a.mlf., "Coġrâfyâ-yi Memleketi Kirmân", Ferheng-i Îrânzemîn, XIV/1-4, Tahran 1966-67, s. 20-286; Mahmûd Himmet Kirmânî, Târîḫ-i Mufaṣṣal-i Kirmân, Tahran 1250 hş.; G. C. Miles, "Some New Light on the History of Kirmān in the First Century of the Hijrah", The World of Islam (nşr. J. Kritzeck - R. B. Winder), New York 1959, s. 85-98; L. Lockhart, Persian Cities, London 1960, s. 112-119; Fîrûz Mirzâ Fermânfermâ, Sefernâme-i Kirmân ve Beluçistân (nşr. M. Nizâm Mâfî), Tahran 1963; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 119, 121, 148, 201, 209, 217, 220; Erdoğan Merçil, Kirman Selçukluları, Ankara 1989; a.mlf., "Gazneliler'in Kirman Hâkimiyeti", TD, sy. 24 (1970), s. 35-44; G. Le Strange, "The Cities of Kirman", JRAS (1901), s. 281-290; P. H. T. Beckett, "Qanats Around Kirman", JRCAS, XL (1953), s. 47-58; I. Gershevitch, "Travels in Bashkardia", a.e., XLVI (1959), s. 213-225; Âkây Bâstânî-yi Pârîzî, "Menâbiʿ ve Meʾâḫiẕ-i Târîḫ-i Kirmân", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, VIII/4, Tahran 1340 hş./1961, s. 61-85; J. Dresch, "Reconnaissance dans le Lut (Iran)", Bulletin de l'association des géographes Français, sy. 362-363, Paris 1968, s. 143-153; P. W. English, City and Willage in Iran: Settlement and Economy in the Kirman Basin, Madison 1966; J. H. Kramers, "Kirman", İA, VI, 815-821; A. K. S. Lambton, "Kirmān", EI[2] (Fr.), V, 149-163.

Marcel Bazın

KİRMAN SELÇUKLULARI

(bk. SELÇUKLULAR [Kirman]).

KİRMÂNÎ, Cüdey‘ b. Ali

(bk. CÜDEY‘ b. ALİ).

KİRMÂNÎ, Evhadüddin

(bk. EVHADÜDDÎN-i KİRMÂNÎ).

KİRMÂNÎ, Hâcû

(bk. HÂCÛ-yi KİRMÂNÎ).

KİRMÂNÎ, Hamîdüddin

(حميد الدين الكرماني)

Ebü'l-Hasen Hamîdüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kirmânî (ö. 411/1020'den sonra)

İsmâilî dâîsi.

Bütün İsmâilî-Fâtımî dâîleri gibi kendilerine muhalif halk tabakaları arasında faaliyetlerini büyük bir gizlilikle yürüten Kirmânî'nin hayatına dair fazla bilgi yoktur. Çağdaşı olan tarihçiler tarafından adı dahi zikredilmez. Ancak kendi yazdığı eserlerden ve daha sonraki Müsta'lî İsmâilî dâîlerinin çalışmalarından ona dair bazı bilgiler edinilmektedir. İran asıllı olan Kirmânî'nin nisbesi dikkate alınarak İran'ın Kirman şehrinde doğduğu söylenebilir. el-Ḥâviye adlı risâlesini Kirman'daki bir dâîye göndermesi, el-Kâfiye'sini Kirman'daki vekili dâî Abdülmelik b. Mahmûd el-Mâzinî'ye hitaben yazması onun Kirman'la yakın ilişki içinde olduğunu gösterir (Hamîdüddin el-Kirmânî, Mecmûʿa, s. 102-112, 148-182). Bununla birlikte günümüze ulaşmayan, sadece Kitâbü'r-Riyâż adlı eserinde ismi geçen (s. 108) el-Mecâlisü'l-Baṣriyye ve'l-Bağdâdiyye adlı çalışması her iki şehirde de meclis kurduğuna işaret etmekte, dolayısıyla hayatının büyük bölümünü Basra ve Bağdat'ta geçirdiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde, Irak'taki Fâtımî dâîleri, Abbâsîler'i zayıflatarak ortadan kaldırmak amacıyla bütün faaliyetlerini mahallî idarecilere ve nüfuzlu Arap kabilelerinin liderlerine yönelterek onları kendi taraflarına çekmeye çalışıyordu. Kirmânî'ye verilen "hüccetü'l-Irâkeyn" unvanı, onun Irâk-ı Acemî denen İran'ın batısında da faaliyet gösterdiğini ortaya koyar. Kirmânî,

Fâtımî davetinin merkezdeki liderlerince devrinin en bilgili İsmâilî ilâhiyatçısı olarak kabul edilmiş ve Hâkim-Biemrillâh devrinde büyük itibar kazanmıştır. Geniş ilmî kapasitesiyle, Kahire'de Fâtımî davetinden ayrılarak Dürzîlik adıyla bilinen bir sistem kuran bazı dâîlerin aşırı fikirlerine karşı çıkan Kirmânî onların düşüncelerinin reddedilmesinde önemli rol oynamıştır.

V. (XI.) yüzyılın başlarında Hâkim-Biemrillâh'ın ilâhlığına dayanan aşırı Dürzîlik hareketi, Mısır İsmâilîleri'nden bir kısmının katılmasıyla güçlenmeye başlayınca Kahire'deki resmî Fâtımî davetinin yetkili kurumları buna karşı çıkmışlardı. Bu münasebetle gerçekleşen davet üzerine Kahire'ye gelen Kirmânî, Fâtımî davetinin imâmet doktriniyle ilgili görüşlerini ortaya koyduğu el-Meṣâbîḥ fî is̱bati'l-imâme adlı eseriyle İsmâiliyye'yi destekleme faaliyetlerine katılmış, Kahire'de bulunduğu süre içinde ayrılıkçı dâîlere karşı çeşitli eserler yazmıştır. Genel olarak imâmetten bahseden, özellikle Hâkim-Biemrillâh'ın imâmetinin açıklandığı ve onun devrinin gerçek imamı olduğu, babası ve dedeleri gibi ilâhî irade ile tayin edildiği, fakat ilâh olmadığı düşüncelerini ortaya koyduğu Risâletü Mebâsimi'l-bişârât bunlardan biridir (Hamîdüddin el-Kirmânî, Mecmûʿa, s. 113-133; M. Kâmil Hüseyin, s. 55-74). Kirmânî, el-Vâʿiẓa adlı risâlede de (Hamîdüddin el-Kirmânî, Mecmûʿa, s. 134-147) Hâkim'in ulûhiyyetini iddia edenleri gulüv ve küfürle itham etmiştir. ed-Dürriyye adını verdiği bir diğer risâlesinde ise (a.g.e., s. 19-34) tevhid konusunu tartışmakta ve aradaki zıtlıkları ele almaktadır. Bütün bu çalışmalarında Kirmânî kıyametin Hâkim-Biemrillâh'ın zuhuruyla gerçekleştiğini, dolayısıyla İslâm'ın çağının sona erdiğini ileri süren Dürzî propagandalarını reddetmiş, İslâm devrinin geçerliliğini ve onun kutsal hukukunun Hâkim-Biemrillâh ve onun ardından imam olacak halefleriyle devam edeceğini savunmuştur. Kirmânî'nin yayılma imkânı bulan çalışmaları sayesinde Fâtımî daveti bünyesindeki aşırı doktrinler bir dereceye kadar durdurulabilmiş, ayrılan dâîlerin bir kısmının Fâtımî İsmâilîliğine dönmesi sağlanmıştır. Daha sonra Kahire'den Irak'a dönen Kirmânî en önemli eseri olan Râḥatü'l-ʿaḳl'ı 411 (1020) yılında tamamlamış ve bir süre sonra burada ölmüştür. Çalışmalarında genellikle İsmâiliyye'nin imâmet doktrinini işleyen, Eski Ahid'in İbrânîce, Yeni Ahid'in Süryânîce metinlerine ve diğer yahudi yazmalarına da âşina olduğu nakledilen Kirmânî (Baumstark, s. 308-313) muhtelif eserlerinde Zeydiyye, İsnâaşeriyye ve diğer muhalif İslâm fırkalarının düşüncelerine, özellikle de ruhî tedavi konusunda Ebû Bekir Zekeriyyâ er-Râzî'ye karşı çıkmıştır.

Eserleri. 1. Râḥatü'l-ʿaḳl. Varlık ve oluşumu, tabiat ve mahiyeti, madde, ulvî ve süflî cisimler, yeryüzü ve üzerindeki bitki ve canlıların nefisleri ve çeşitleri gibi konuları felsefî bir üslûpla inceleyen eser, M. Kâmil Hüseyin

ile M. Mustafa Hilmî (Kahire 1953) ve Mustafa Gālib (Beyrut 1967, 1983) tarafından neşredilmiştir. 2. Mecmûʿatü resâʾili'l-Kirmânî. Kirmânî'nin çeşitli zamanlarda kaleme aldığı ed-Dürriyye, en-Naẓm, er-Rażiyye, el-Muḍîʾe, el-Lâzim, er-Ravża, ez-Zâhire, el-Ḥâviye, Mebâsimü'l-bişârât, el-Vâʿiẓa, el-Kâfiye, er-Red ʿalâ men yünkirü'l-ʿâleme'r-rûḥânî ve H̱âzâʾinü'l-edille adlı on üç risâleyi ihtiva etmektedir. Eseri Mustafa Gālib bir mukaddime ile birlikte yayımlamıştır (Beyrut 1403/1983; risâlelerin muhtevaları hakkında bk. Ivanow, Ismaili Literature, s. 43-44). 3. el-Meṣâbîḥ fî is̱bati'l-imâme. Allah'ın varlığı, nefis, ceza, şeriat, te'vilin gerekliliği, Hz. Peygamber'in varlığının zarureti, imâmet konuları, İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık'ın ve onun neslinden gelen imamların gerçek imam olduğu, ayrıca Hâkim-Biemrillâh'ın imâmetinin gerçekliğini ele alan, bir mukaddime ile iki bölüm ve on dört alt bölümden (misbah) meydana gelen eser Mustafa Gālib tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1969). 4. Tenbîhü'l-hâdî ve'l-müstehdî. İsmâiliyye'nin imâmet telakkisini diğer mezheplerle karşılaştırmalı olarak ortaya koyan bir çalışmadır (a.g.e., s. 41-42). 5. el-Aḳvâlü'ẕ-ẕehebiyye. Ebû Zekeriyyâ er-Râzî'nin eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî adlı eserinde İsmâilî dâîlerinden Ebû Hâtim er-Râzî'ye yönelik tenkitlerini cevaplandırmak amacıyla yazılmıştır. Kitabın üç ayrı neşrini Mustafa Gālib (Beyrut 1977), Salâh es-Sâvî (Tahran 1977) ve Abdüllatîf el-Abd (Kahire 1978) gerçekleştirmiştir. 6. Meʿâṣımü'l-hüdâ ve'l-iṣâbe fî tafżîli ʿAlî ʿale'ṣ-ṣaḥâbe. Mu'tezile âlimlerinden Câhiz'in el-ʿOs̱mâniyye adlı eserinde yer alan Hz. Ali'ye dair düşüncelerini reddedip onun bütün ashabın en faziletlisi olduğunu kanıtlamak amacıyla yazılmıştır (Poonawala, s. 98). 7. er-Riyâż. Ebû Hâtim er-Râzî'nin Nahşebî'ye ait bazı düşünceleri tashih için yazdığı el-Iṣlâḥ üzerine en-Nuṣre adıyla bir kitap yazarak tenkitlerini ortaya koyan Ebû Ya'kūb es-Sicistânî'nin eserini eleştiren bir çalışmadır. Günümüze ulaşmayan el-Maḥṣûl ve en-Nuṣre'den iktibasların yer aldığı, on bölüm ve 157 alt bölümden meydana gelen eser Ârif Tâmir tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1960; muhtevası hakkında geniş bilgi için bk. Ivanow, Studies in Early Persian Ismailism, s. 87-122). 8. Faṣlü'l-ẖiṭâb ve ibânetü'l-ḥaḳḳı'l-mütecellî ʿani'l-irtiyâb. Ehl-i beyt'in imâmetinin dinen gerekli olduğuna dair bir eserdir. Kirmânî'nin bunlardan başka Tâcü'l-ʿuḳūl, Mîzânü'l-ʿaḳl, İklîlü'n-nefs, el-Meḳāyîs ve el-Meʿâric gibi eserleri kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hamîdüddin el-Kirmânî, Kitâbü'r-Riyâż (nşr. Ârif Tâmir), Beyrut 1960, s. 108; a.mlf., Mecmûʿatü resâʾili'l-Kirmânî (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1403/1983, s. 19-34, 102-182; a.mlf., Râḥatü'l-ʿaḳl (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1983, neşredenin girişi, s. 40-47; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 255-256; İbn Haldûn, The Muqaddimah (trc. F. Rosenthal), Princeton 1967, I, 45-46; İdrîs İmâdüddin, ʿUyûnü'l-aḫbâr ve fünûnü'l-âs̱âr (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1405/1985, s. 281-287; İsmâil b. Abdürresûl el-Üceynî, Fehresetü'l-kütüb ve'r-resâʾil (nşr. Ali Nakī Münzevî), Tahran 1344 hş./1966, bk. İndeks; H. Corbin, Itinéraire d'un enseignement, Paris 1933, s. 38-39, 44-46; a.mlf., Cyclical Time and Ismail Gnosis, London 1983, bk. İndeks; P. H. Mamour, Polemics on the Origins of the Fatimi Caliphs, London 1934, s. 16-29; W. Ivanow, Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids, Bombay 1942, s. 142-145; a.mlf., Studies in Early Persian Ismailism, Bombay 1955, s. 87-122; a.mlf. Ismaili Literature, Tahran 1963, s. 40-45; Hüseyin b. Feyzullah el-Hemdânî, eṣ-Ṣuleyḥiyyûn ve'l-ḥareketü'l-Fāṭımiyye fi'l-Yemen, Kahire 1955, s. 258-261; a.mlf., "Some Unknown Ismāʿīlī Authors and Theirnî, eṣ-Ṣuleyḥiyyûn ve'l-ḥareketü'l-Fāṭımiyye fi'l-Yemen, Kahire 1955, s. 258-261; a.mlf., "Some Unknown Ismāʿīlī Authors and Their Works", JRAS (1933), s. 372-375; M. Kâmil Hüseyin, Ṭâʾifetü'd-Dürûz, Kahire 1962, s. 55-74; Mustafa Gālib, el-Aʿlâmü'l-İsmâʿîliyye, Beyrut 1964, s. 99-102; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu'd-devleti'l-Fâṭımiyye, Kahire 1964, s. 488-492; M. Goriawala, A Desciriptive Catalogue of the Fyzee Collection of Manuscripts, Bombay 1965, s. 55-57; Sezgin, GAS, I, 580-582; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1973, II, 197-201; Ismail K. Poonowala, Biobibliography of Ismāʿīlī Literature (ed. T. Joseph), California1977, s. 94-102; Farhad Daftary, The Ismāʿīlīs: Their History and Doctrines, Cambridge 1990, s. 113, 192-193, 196-197, 218, 227, 229-230, 235-236, 240, 245-246, 287, 291, 298; A. Baumstark, "Zu den Schriftzitaten al-Kirmānīs", Isl., XX (1932), s. 308-313; P. Kraus, "Raziana", Orientalia, new series: V, Roma 1936, s. 35-56, 358-378; W. Madelung, "Das Imamat in der frühen Ismailitischen Lehre", Isl., XXXVII (1961), s. 114-127; J. van Ess, "Bibliographische Notizen zur

Islamischen Theologie”, WO, IX (1978), s. 255-261; J. T. P. de Bruijn, “al-Kirmānī”, EI² (İng.), V, 166-167.

Farhad Daftary

KİRMÂNÎ, Rükneddin

(ركن الدين الكرماني)

Ebü'l-Fazl Rüknüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Emîrveyh el-Kirmânî (ö. 543/1149)

Hanefî fakihi.

Şevval 457'de (Eylül 1065) Kirman'da doğdu. Burada babasından, daha sonra yerleştiği Merv'de ise Muhammed b. Hüseyin el-Ersâbendî ve Ubeydullah b. Muhammed b. Erdeşîr el-Hişâmî'den hadis dinledi. Horasan bölgesinde Hanefî âlimlerinin imamı durumunda olan Kirmânî'den ders alanlar arasında el-Ensâb müellifi Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, Tâceddin Abdülgafûr b. Lokmân el-Kerderî, Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî, Muhammed b. Abdürreşîd el-Kirmânî, Ömer b. Abdülkerîm el-Versekî bulunmaktadır. Eserleri Horasan ve Irak bölgesinde yayılmış olan Kirmânî 20 Zilkade 543 (1 Nisan 1149) tarihinde Merv'de vefat etti.

Eserleri. 1. et-Tecrîd (et-Tecrîdü'r-Ruknî). Fıkha dair olan eser (Murad Molla Ktp., nr. 1084) müellifin öğrencisi Tâceddin el-Kerderî tarafından el-Müfîd ve'l-mezîd adıyla şerhedilmiştir (Beyazıt Devlet Ktp., Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, nr. 181). 2. el-Îżâḥ. Kureşî, İbn Kutluboğa ve daha sonra gelen Hanefî tabakat müellifleri, Kirmânî'nin et-Tecrîd'e el-Îżâḥ adıyla bir şerh yazdığını belirtiyorlarsa da Cârullah Efendi bölümünde kayıtlı nüshanın üstüne Veliyyüddin Cârullah tarafından düşülen notta bu eserin et-Tecrîd'in değil Muḫtaṣarü'l-Kerḫî'nin şerhi olduğu, el-Îżâḥ ve ardından yazılan et-Tecrîd'in önsözlerinin de bunu gösterdiği belirtilmiş, dolayısıyla Kureşî ile İbn Kutluboğa'nın verdiği bilginin yanlış olduğuna dikkat çekilmiştir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 586, Esad Efendi, nr. 964; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1230; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 540; ayrıca bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1635, dipnot 2). 3. Şerḥu'l-Câmiʿi'l-kebîr. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye ait eserin şerhidir. Yazma nüshalarında Nüketü'l-Câmiʿi'l-kebîr, İşârâtü'l-Câmiʿi'l-kebîr ve el-İşârât ilâ nüketi'l-Câmiʿi'l-kebîr adlarıyla da anılmaktadır

(Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1554, Lâleli, nr. 804; İÜ Ktp., AY, nr. 3275; ayrıca bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 289). 4. Fetâvâ (Fetâvâ Ebi'l-Fażl) (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 626). Kirmânî'nin fetvalarını ayrıca, Rükneddin Muhammed b. Abdürreşîd el-Kirmânî diğer âlimlerin fetvaları ile birlikte Cevâhirü'l-fetâvâ adlı eserde bir araya getirmiş, bu eserin birçok nüshası günümüze ulaşmıştır (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 586; Cârullah Efendi, nr. 921; Çorlulu Ali Paşa, nr. 266; Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 401). Kâtib Çelebi, Kirmânî'nin Kitâbü'l-Ḥayż adlı bir eserinden daha bahsetmektedir (bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1414).

BİBLİYOGRAFYA

Sem‘ânî, el-Ensâb, X, 401; a.mlf., et-Taḥbîr fi'l-muʿcemi'l-kebîr (nşr. Münîre Nâcî Sâlim), Bağdad 1395/1975, I, 405-406; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 206; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 388-390; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî men ṣannefe mine'l-Ḥanefiyye (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1412/1992, s. 122; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1396/1976, s. 64; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (Lecne), I, 287-288; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, IV, 302-303; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 211, 345; II, 1220, 1414, 1635; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 91-92, 176; Brockelmann, GAL, I, 462-463; Suppl., I, 289, 641.

Kâmil Yaşaroğlu

KİRMÂNÎ, Şemseddin

(شمس الدين الكرماني)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî (ö. 786/1384)

Buhârî şârihi, muhaddis ve fakih.

16 Cemâziyelâhir 717'de (26 Ağustos 1317) Kirman'da doğdu. İlk eğitimini babasından aldı. Asıl hocası Adudüddin el-Îcî'dir. Onun yanında bulunduğu on iki yıl boyunca kendisinden özellikle dil ve edebiyat konusunda istifade etti, bu sebeple çalışmalarının önemli bir kısmını onun eserleri üzerine yaptı. Kirmânî daha sonra tahsil için Mısır, Şam, Kudüs, Halîl, Mekke, Medine ve Irak bölgelerini dolaştı; ardından Bağdat'a yerleşerek otuz yıldan fazla bir süre öğretimle meşgul oldu. Dolaştığı bölgelerdeki âlimlerden Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ini dinledi. Bunlardan, kendisini Buhârî'nin icâzet halkasına bağlayan ve eserin büyük kısmını semâ, geri kalan kısmını da kıraat (arz) yoluyla aldığı Câmiu'l-Ezher muhaddisi Nâsırüddin Muhammed b. Ebü'l-Kāsım el-Fârûkī, Mescidi Nebevî muhaddisi Ebü'l-Hasan Ali b. Ebû Yûsuf ez-Zerendî ve Harem-i şerif muhaddisi Cemâleddin Muhammed b. Şehâbeddin el-Ensârî el-Mekkî en başta gelenlerdir.

Evinin damından düşmesi sonucu ayağı sakat kalan Kirmânî birçok defa hacca gitmiş, son haccından dönerken 16 Muharrem 786'da (10 Mart 1384) Ravdu Mühennâ'da (Mihnâ) vefat etmiştir. Cenazesi Bağdat'a getirilerek Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin kabri yanında kendisinin hazırladığı mezara defnedilmiş, daha sonra kabrin üzerine kubbe yapılmıştır. Nâsırüddin el-Irâkī, Kirmânî ile Hicaz'da buluştuğunu, onun faziletli bir kimse olduğunu belirtir. Süyûtî ise Kirmânî'yi hadis, fıkıh, tefsir, meânî ve Arap dili alanlarında allâme olarak nitelendirir. Mal ve mevkiye önem vermeyen, kimsesizlere, yoksullara ve ilim ehline yardım eden Kirmânî'ye zaman zaman devlet adamlarının istişare için başvurduğu kaydedilmektedir. Oğlu Takıyyüddin Yahyâ da babasının ve İbnü'l-Mülakkın'ın Ṣaḥîḥ-i Buḫârî

şerhlerini bir araya getiren bir âlimdir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 546-547).

Eserleri. 1. el-Kevâkibü'd-derârî fî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî. Kirmânî'nin, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ üzerine yazılan şerhlerin yetersiz olduğunu düşünerek kaleme aldığı bu eseri İbn Hacer bazı hataları bulunduğunu söyleyerek tenkit etmişse de (ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 311) Fetḥu'l-bârî'de yer yer ona atıfta bulunmuştur (meselâ bk. VI, 447-448; X, 450; XI, 123, 284; XII, 104; XIII, 344, 541). el-Kevâkibü'd-derârî'nin bir bölümü ilk defa Kahire'de neşredilmiş (1350), daha sonra eserin tamamının çeşitli baskıları yapılmıştır (I-XXV [12 mücelled], Kahire 1356/1937, 1358/1939; Beyrut 1401/1981; ayrıca bk. el-CÂMİU's-SAHÎH [Buhârî]). 2. en-Nüķūd ve'r-rudûd fi'l-uṣûl. İbnü'l-Hâcib'in Muḫtaṣarü's-sûl ve'l-emel fî ʿilmeyi'l-uṣûl ve'l-cedel adlı eserinin şerhidir. Bazı kaynaklarda müellife nisbet edilen ve en-Nüķūd kaleme alınırken faydalanılan yedi meşhur şerhe işaret etmek üzere es-Sebʿatü's-seyyâre diye anılan eser de muhtemelen bu çalışmadır. en-Nüķūd ve'r-rudûd'un başlangıcından fıkıh konularının sonuna kadar olan kısmını Muhammed Beşîr Âdem yüksek lisans tezi olarak tahkik etmiştir (1416/1995, el-Câmiatü'l-İslâmiyye kısmü usûli'l-fıkh [Medine]). 3. Ḥâşiye ʿalâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-teʾvîl (Ḥâşiye ʿale'l-Ķāḍî Beyżâvî). Yûsuf sûresine kadar olduğu kaydedilen eserin (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 172) bir nüshası Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 151, 90 varak). 4. Şerḥu Aḫlâķ-ı ʿAḍudiyye (Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1115, vr. 1a-18a). 5. et-Taḥķīķ fî şerḥi'l-Fevâʾidi'l-Ġıyâs̱iyye. Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm'undan Îcî'nin el-Fevâʾidü'l-Ġıyâs̱iyye adıyla ihtisar ettiği meânî, bedîʿ ve beyâna dair eserin

şerhidir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1299). 6. Şerḥu'l-Mevâķıf. Adudüddin el-Îcî'nin klasik kelâm ilmine dair el-Mevâkıf'ının şerhidir (a.g.e., II, 1891). Kirmânî'nin bunlardan başka Risâle fî mesʾeleti'l-küḥl, Ünmûẕecü'l-Keşşâf, Ẕeylü Mesâliki'l-ebṣâr, Żamâʾirü'l-Ķurʾân, Şerḥu Kitâbi'l-Cevâhir adlı eserlerinin bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Şemseddin el-Kirmânî, el-Kevâkibü'd-derârî fî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, Beyrut 1401/1981, I, 1-6; Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 168; Fâsî, Ẕeylü't-Taḳyîd fî ruvâti's-sünen ve'l-mesânid (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1410/1990, I, 209; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 310-311; a.mlf., Fetḥu'l-bârî (Hatîb), VI, 447-448; X, 450; XI, 123, 284; XII, 104; XIII, 344, 541; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 279-280; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 212, 213; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 546-547; II, 1299, 1891; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VI, 294; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 330; III, 59-60; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 172; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/2, s. 600-603; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân - Ebû Huzeyfe Râid b. Sabrî, Muʿcemü'l-muṣannefâti'l-vâride fî Fetḥi'l-bârî, Riyad 1412/1991, s. 244-245; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, s. 1354; Brockelmann, GAL, III, 168; Tahsin Görgün, "Adudüddin el-Îcî", DİA, XXI, 412-414.

İsmail Hakkı Ünal

KİRMÂNÎ, Tâcülkurrâ

(تاج القرّاء الكرماني)

Ebü'l-Kāsım Tâcülkurrâ Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî (ö. 500/1106'dan sonra)

Tefsir, nahiv ve kıraat âlimi.

Kirman'da doğdu ve öğrenimini burada yaptı. Hocaları Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman en-Nîsâbûrî ile Şeyhülislâm Kādî Cemâleddin Ebü'l-Meâlî'dir (Lübâbü't-tefâsîr, I, vr. 1b, 60a-b). Yâkūt onun Kirman dışına çıkmadığını söylemiş (Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 125) ve bu tesbit daha sonraki kaynaklarda aynen tekrarlanmışsa da ilmî derinliği eserlerinde açıkça görülen ve "Tâcülkurrâ" olarak nitelendirilen bir âlimin o günkü Kirman'ın mütevazi ilim ortamında yetişemeyeceği düşünülerek Fâris, Horasan, Irak gibi ülkelere seyahatler yapmış olacağına işaret edilmiştir (el-Burhân fî tevcîhi müteşâbihi'l-Ḳurʾân [nşr. Ahmed İzzeddin], neşredenin girişi, s. 30). Kirmânî, ilmî incelemeleri ve telif çalışmaları yanında kıraat okutarak öğrenci yetiştirmiş, kıraat âlimi Nasr b. Ali b. Ebû Meryem onun talebesi olmuştur. Bâtınî fikirlerle de mücadele eden Kirmânî, Bâtıniyye mezhebini benimsediği, günlerini işretle geçirdiği, din büyükleriyle ilim adamlarını öldürttüğü için halkın nefretini kazanan Kirman Meliki Îrânşâh'ın tahttan indirilip öldürülmesine fetva verenlerin öncülerindendir. İtikadda Mâtürîdî mezhebinin görüşlerini benimseyen Kirmânî, Keşfü'ẓ-ẓunûn'da (I, 241) Şâfiî olarak nitelendirilmişse de tefsirinde dayandığı ve benimsediği görüşlere bakıldığında fıkıhta Hanefî olduğu anlaşılmaktadır (Keskin, s. 30-31).

Eserleri. 1. Lübâbü't-tefâsîr. Rivayet ve dirayet tefsiri olan eserde dil açısından yapılan açıklamalarla kıraat konuları üzerinde de durulmuş, Ebü'l-Hasan Ali b. Îsâ er-Rummânî ile Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî önde gelen kaynakları arasında yer almıştır. Kitapta Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim dışında hadis kaynağı kullanılmamış, Kur'an'daki bazı lafız ve âyetlerin tekrarlanmasındaki hikmetler anlatılmış, bu arada az da

olsa İsrâilî haberler zikredilmiştir (yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 417-418, Serez, nr. 246, Mesih Paşa, nr. 8; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 249; Hacı Selim Ağa Ktp., Nurbânû Sultan, nr. 28-29; Kitâbhâne-i Umûmî Hazreti Âyetullāhi'l-uzmâ Necefî Mar'aşî, nr. 1332; British Museum, nr. 100; el-Methafü'l-Asyevî Ktp., Saint Petersburg, nr. Af. 3319, 910). Hasan Keskin eser üzerinde bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.). 2. Ġarâʾibü't-tefsîr ve ʿacâʾibü't-teʾvîl (ʿAcâʾibü'l-Ḳurʾân, ʿAcâʾibü't-teʾvîl, ʿAcâʾibü't-tefsîr ve ġarâʾibü't-teʾvîl, el-ʿAcâʾib ve'l-ġarâʾib). Âyetlerin tefsiriyle ilgili olarak aklın hoş görmediği, nakledilmesi doğru olmayan bâtıl görüşlerden sakındırmak maksadıyla telif edilmiş, bütün âyetler değil gerekli görülenler açıklanmıştır. Bilgi vermek amacıyla da olsa nakledilen bazı asılsız rivayetlerden dolayı müellifin tenkit edilmesine sebep olan eserin (Süyûtî, el-İtḳān, IV, 202; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 432) bazı nüshaları Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 106 [I-II]; Medine, nr. 135), Nuruosmaniye (nr. 583) ve Süleymaniye (Yenicami, nr. 60; Damad İbrâhim Paşa, nr. 152) kütüphanelerinde bulunmaktadır. 3. el-Burhân fî tevcîhi müteşâbihi'l-Ḳurʾân (Burhânü'l-Ḳurʾân, el-Burhân fî meʿânî müteşâbihi'l-Ḳurʾân, Burhânü'l-Ḳurʾân fîmâ fîhi mine'l-ḥücceti ve'l-burhân, el-Burhân fî müteşâbihi'l-Ḳurʾân). Tekrar edilen âyetler konusunun ele alındığı eserde tekrarın sebep ve hikmetleri üzerinde durulmuştur. Kitap Abdülkādir Ahmed Atâ tarafından tahkik edilerek önce Esrârü't-tekrâr fi'l-Ḳurʾân adıyla (Kahire 1978), daha sonra el-Burhân fî tevcîhi müteşâbihi'l-Ḳurʾân şeklinde orijinal ismiyle (Beyrut 1986) neşredilmiş, eseri ayrıca Ahmed İzzeddin Abdullah Halefullah tahkik ederek yayımlamıştır (Mansûre 1411/1991). Nâsır b. Süleyman el-Ömer eser üzerinde yüksek lisans çalışması yapmıştır (1980, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, usûlü'd-dîn). 4. el-Hidâye fî şerḥi Ġāyeti İbn Mihrân. Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Mihrân en-Nîsâbûrî'nin el-Ġāye fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr adlı eserinin şerhi olup bir nüshası Tahran'da Ali Asgar-ı Hikmet Kütüphanesi'ndedir (Sezgin, I, 46-47).

Kirmânî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Ḫaṭṭu'l-meṣâḥif, Lübâbü't-teʾvîl, el-Müsteşhed bi'l-âyât, et-Teysîr fi't-tefsîr, el-Îcâz fi'n-naḥv (Ebû Ali Hasan b. Ahmed el-Fârisî'nin el-Îżâḥ fi'n-naḥv adlı eserinin muhtasarı), el-İfâde fi'n-naḥv, en-Niẓâmiyyü fi'n-naḥv (Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî'nin el-Lümʿa fi'n-naḥv adlı eserinin muhtasarı), Şerḥu'l-

Lümʿa (Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî'nin el-Lümʿa fi'n-naḥv adlı eserinin şerhi).

BİBLİYOGRAFYA

Tâcülkurrâ el-Kirmânî, Lübâbü't-tefâsîr, Hacı Selim Ağa Ktp., Nurbânû Sultan, nr. 28-29, I, vr. 1b, 60a-b; II, vr. 323; a.mlf., el-Burhân fî tevcîhi müteşâbihi'l-Ḳurʾân (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1986, neşredenin girişi, s. 11-16; a.e. (nşr. Ahmed İzzeddin Abdullah Halefullah), Mansûre 1411/1991, neşredenin girişi, s. 29-97; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 125, 224; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 291, 337; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 277-278, 314; a.mlf., el-İtḳān (Ebü'l-Fazl), IV, 202; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 312-313, 345; Hasan b. Şihâbüddin Yezdî, Câmiʿu't-tevârîḫ-i Ḥasenî, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4307, vr. 197a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 213, 241, 432; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 402; Brockelmann, GAL, I, 412; Suppl., I, 732; Sezgin, GAS (Ar.), I, 46-47; Hasan Keskin, Tâcü'l-Kurrâ el-Kirmânî ve Lübâbü't-tefâsîr Adlı Tefsiri (doktora tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 28, 30-31.

Hasan Keskin

KİRMANŞAH

(كرمانشاه)

İran'da bir şehir ve bu şehrin merkez olduğu idarî bölge.

Kirmanşah (günümüz Farsça'sında Kermânşâh) Zağros sıradağlarının kuzeybatısında deniz seviyesinden 1320 m. yükseklikte kurulmuştur. Ortaçağ Arap

coğrafyacılarının adını Karmîsîn veya Kırmâsin gibi şekillerde verdikleri şehrin Sâsânîler döneminde kurulduğu kabul edilir; kurucusu, Hamdullah el-Müstevfî'ye göre tahta çıkmadan önce Kirmanşah (Kirman valisi) unvanını taşıyan IV. Behram (388-399; Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 108), Makdisî'ye göre Kavaz (Kubâd) b. Fîrûz'dur (488-531; Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 393). Evliya Çelebi ise şehri Şah İsmâil'in kurduğunu söyler (Seyahatnâme, IV, 353). Ancak bununla ilk defa onun tarafından tahkim edildiğini anlatmak istemiş olsa gerektir.

Cerîr b. Abdullah el-Becelî tarafından 21 (642) yılında barış yoluyla ele geçirilen Kirmanşah (Belâzürî, s. 432) Cibâl eyaletine bağlandı ve eyaletin Mâhulbasra adı verilen güney kısmının merkezi haline getirildi. Sırasıyla Emevîler, Abbâsîler, Büveyhîler, Hasaneveyhîler ve Annâzîler'in idaresinde kalan şehri 437'de (1045) Tuğrul Bey'in gönderdiği İbrâhim Yinal Annâzî Ebü'ş-Şevk'ten alıp Selçuklu topraklarına kattı (Bündârî, s. 6). Hârizmşahlar'a mensup olan Emîr Mayacık 594 (1198) yılında yağma amacıyla Kirmanşah'a kadar geldi ve bölgede pek çok zulüm ve haksızlık yaptı (Râvendî, II, 367).

Osmanlı-İran savaşları sırasında birçok defa el değiştiren ve bu arada 1039 (1630) yılında Hüsrev Paşa tarafından tuğla surlarla tahkim edilen şehir en son Nâdir Şah tarafından ele geçirildi (1142/1729-30) ve 1732, 1736 antlaşmaları ile İran'da kaldı. Nâdir Şah'ın vali tayin ettiği Mirza Muhammed Takī Han daha sonra burada bağımsızlığını ilân ettiyse de Kerim Han Zend iki yıllık bir kuşatmanın ardından şehri tekrar devlet

otoritesi altına aldı. Kirmanşah'ta zaman zaman Kaçar hânedanı şehzadeleri yöneticilik yaptılar. Bunlar arasından özellikle 1806-1821 yıllarına rastlayan Feth Ali Şah'ın oğlu Muhammed Ali Mirza'nın döneminde şehrin önemi arttı. Bağdat aracılığıyla yürüttüğü İngiltere ile olan ticaretinin gelişmesi XIX. yüzyılda Kirmanşah'ı stratejik ve ekonomik yönlerden ön plana çıkardı. Necef ve Kerbelâ'ya giden Şiî hacıların buradan geçmesi de şehrin ekonomik gelişmesine katkıda bulundu. Kirmanşah son olarak 1916 yılında Osmanlılar'ın eline geçtiyse de 1917 Martında tahliye edildi.

1950'li yıllardan itibaren Kirmanşah idarî, ticarî ve sınaî bir merkez olarak (petrol rafinerisi, tarım ve gıda sanayii) hızla gelişti. XX. yüzyılın başında 60.000 olan nüfusu 1966'da 187.930'a, 1976'da 290.600'e, 1986'da 560.514'e, 1996'da 692.986'ya ve 2002 yılında 771.400'e çıktı. İslâm devriminden sonra ismi bir ara Bahterân olarak değiştirilen şehre 1992'de yeniden Kirmanşah adı verildi. Kirmanşah'ın adını taşıyan merkezi olduğu idarî bölge (ostân) 23.662 km² yüzölçümündedir ve burada 1.979.700 nüfus yaşamaktadır. Bu idarî bölge şu sekiz şehristandan meydana gelir: Kirmanşah, Kasrışîrin, Pâve, İslâmâbadıgarb, Gîlânıgarb, Kengâver, Sungur ve Serpulizeheb.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 432; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 393; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 224; II, 319, 321, 367, 432; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), IV, 375-376; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 6; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), s. 20, 586; Şebânkâreyî, Mecmaʿu'l-ensâb, Tahran 1343 hş., s. 115; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 108; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 353; Mirzâ Mehdî Han, Târîḫ-i Cihângûşâ-yı Nâdirî (nşr. S. A. Enver), Tahran 1341 hş.; P. Schwarz, Iran im Mittelalter, Leipzig 1921, IV, 445; L. Lockhart, The Fall of the Safavi Dynasty, Cambridge 1958, s. 292; J. I. Clarke - B. D. Clark, Kermanshah, an Iranian Provincial City, Durham 1969; M. Ali Sultânî, Îlât ve Ṭavâʾif-i Kirmânşâhân, Tahran 1372 hş.; a.mlf., Târîḫ-i Mufaṣṣal-ı Kirmânşâhân, Tahran 1373 hş.; H. L. Rabino,

“Kermanschah”, RMM, XXXVIII (1920), s. 1-40; J. H. Kramers, “Kirmanşah”, İA, VI, 821-823; A. K. S. Lambton, “Kirmāns̲h̲āh”, EI^2 (Fr.), V, 165-169.

Marcel Bazın

KİRMASTÎ

(ö. 900/1494)

Osmanlı âlimi.

Bursa sancağına bağlı Kirmasti (bugünkü Mustafakemalpaşa) kazasından olup adı Yûsuf, babasının adı Hüseyin'dir. Hocazâde Muslihuddin Efendi'den ders aldı. Arap dili ve edebiyatıyla şer'î ilimlerde yetkin bir âlim oldu. Bazı medreselerde ve Sahn-ı Semân'da müderrislik, Bursa ve İstanbul'da kadılık yaptı. Taşköprizâde onun kadılık göreviyle ilgili olarak övücü ifadeler kullanmakta, hakka bağlılığı ve cesareti sebebiyle II. Bayezid'in takdirini kazandığını belirtmektedir. Yine Taşköprizâde, Kirmastî'nin 900 (1494) yılı başında vefat ettiğini ve Fâtih Camii yakınında kendi yaptırdığı mektebin yanına defnedildiğini yazar. Kâtib Çelebi'nin bir yerde bu şekilde (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2021), birçok yerde ise 906 (1500) olarak (a.g.e., I, 136, 343, 476, 859, 869) verdiği tarihi İbnü'l-İmâd yaklaşık 899, Bursalı Mehmed Tâhir 920 (1514) şeklinde kaydeder.

Eserleri. 1. et-Tebyîn fi'l-meʿânî ve'l-beyân. Belâgatla ilgili ayrıntılı bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2780; İsmihan Sultan, nr. 347). 2. el-Muḫtâr fi'l-meʿânî ve'l-beyân. Muhtasar bir eser olup temel kuralları ihtiva etmekte, şevâhid ve delillere yer verilmemektedir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4415; Lâleli, nr. 3048, 3755; Serez, nr. 3879; Esad Efendi, nr. 3574). Kitap, et-Tebyîn'den yapılmış seçmelerden meydana gelmiş olmalıdır. Eserin mukaddimesindeki bir ifade Keşfü'ẓ-ẓunûn'da (I, 136) ve bazı kütüphane kayıtlarında (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4415; Serez, nr. 2364; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 5359, 5958) kitap adı olarak verilmiştir. 3. et-Tibyân. et-Tebyîn'in şerhidir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2987 [müellif hattı]; Lâleli, nr. 2857; TSMK, III. Ahmed, nr. 1701). 4. el-Münteḫab. et-Tibyân'dan seçmelerle kaleme alınan muhtasar bir çalışmadır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2283; TSMK, III. Ahmed, nr. 1705). 5. Uṣûlü'l-ıṣṭılâḥâti'l-beyâniyye (Risâle fi'l-Ḳavâʿidi'l-beyâniyye, Süleymaniye Ktp.,

Lâleli, nr. 3753; Şehid Ali Paşa, nr. 2226; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794). 6. Ḥâşiyetü'l-Muṭavvel. Hatîb el-Kazvînî'nin belâgatla ilgili Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ına Sa'deddin et-Teftâzânî'nin yazdığı şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., nr. 888; Şehid Ali Paşa, nr. 2193; Çorlulu Ali Paşa, nr. 383). Müellif bu eserini daha sonra ihtisar etmiş (Pertev Paşa, nr. 529, vr. 30b-100b), ayrıca bazı konuları çıkararak tekrar kısaltmış (a.e., vr. 104a-141b), Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin aynı esere yazdığı hâşiyenin bazı güç yerlerini açıkladığı bir hâşiye daha kaleme almıştır (a.e., vr. 1a-27b; ayrıca bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 476). 7. Zübdetü'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl. Fıkıh usulüne dair bir eserdir (TSMK, III. Ahmed, nr. 1270). 8. el-Vecîz fî uṣûli'l-fıḳh. Bir önceki eserin muhtasar şekli olup nâdiren misal ve delillere yer verilen kitap, Seyyid Abdüllatîf Kessâb (Kahire 1984) ve Ahmed Hicâzî es-Sekkā (Kahire 1990) tarafından neşredilmiştir. 9. el-Medârikü'l-aṣliyye ile'l-maḳāṣıdi'l-ferʿiyye. Fıkıh usulüne dair ana konuları kapsayan, ancak misal ve delilleri ihtiva etmeyen bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5374; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 349). 10. Uṣûlü'l-aḥkâm. Millet Kütüphanesi'ndeki (Feyzullah Efendi, nr. 561) müellif hattı nüshanın kapağında bu isim yazılı olmakla birlikte silintilerin bulunduğu önsözde adının ne olduğu anlaşılamamakta, ayrıca önsöz aynı konudaki diğer üç eserinkinden farklılık göstermektedir. Kâtib Çelebi'nin andığı el-Vecîz'in (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 954) yine müellife ait mufassal şerhi bu eser olabileceği gibi Akşehir İlçe Halk Kütüphanesi'nde (nr. 169) Uṣûlü'l-Kirmâstî adıyla kayıtlı eserin de bu kitap olması muhtemeldir. 11. Risâle fî ʿaḳāʾidi'l-fırḳati'n-nâciye. Kelâm ilmi ve temel konularına dair bir mukaddimeyle başlayan eserde daha sonra Ehl-i sünnet'in akaidle ilgili görüşleriyle buna aykırı görüşler "mesele" başlıkları altında kısaca ele alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2261, 2306). 12. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mevâḳıf. Adudüddin el-Îcî'nin kelâma dair eserine Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin yaptığı şerhin hâşiyesidir (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1136). 13. Risâle fi'l-vaḳf. Yazma nüshalarında Kitâbü'l-Vaḳf ve Aḥkâmü'l-vaḳf gibi adlarla da anılan bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 835; Serez, nr. 981). 14. Risâle fi'r-rehn (Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 446; Fâtih, nr. 1657). 15. Muḫtaṣar fî ʿilmi'l-münâẓara (Süleymaniye Ktp., Servili, nr. 281).

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 207-208; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 548, vr. 261; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 224; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 136, 343, 476, 859, 869, 898; II, 954, 1470, 1623, 1766, 1893, 2021; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), IX, 549; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 227; Sicill-i Osmânî, IV, 653; Osmanlı Müellifleri, II, 53-54; Brockelmann, GAL, II, 298; Suppl., II, 322; Karatay, Arapça Yazmalar, II, 364-365; IV, 202-203; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 227.

Ahmet Özel

KİRVE

Sünnet töreninin masraflarını karşılayan ve sünnetçi önünde çocuğu tutan kimse.

Kirvelik, bir çocuğun sünnet düğününün giderlerini başka bir aile büyüğünün üzerine almasıyla iki aile arasında kurulan itibarî akrabalığa verilen addır. Kelime muhtemelen Farsça kanalıyla Türkçe'ye geçmiştir, halk ağzında kivre şeklinde de kullanılmaktadır. Kirvelik geniş anlamda Dağıstan'dan Adana'ya, Tebriz'den Sivas'ın doğusuna, dar anlamda Doğu ve Güneydoğu Anadolu'ya kadar yayılmış en eski Türk geleneklerindendir. Anadolu'da kirvelik kurumuna daha çok Sivas-Adana hattının doğusundaki Türkmenler bölgesinde rastlanmakta, hattın batısında Yörük olarak bilinen Türkmen topluluklarının yaşadığı yerlerde bunun hukukî ve sosyoekonomik anlamı bazan "sağdıç" kelimesiyle karşılanmaktadır. Nitekim Edirne'de sağdıca kirve denilmektedir. Batı Ege'de Avşar ve Kaçar Yörükleri'nin yaşadığı yerlerde ise kirve "sünnet babası" olarak anılır. Sünnet babası çocuğun dedesi, amcası, dayısı veya halk arasından bir kişi olabilir. Çocuğa çeşitli hediyeler veren ve saygı gören bu zatla kirvelikte olduğu gibi bir sıhrî akrabalık kurulmaz. Kirveliğin yaygın olduğu bazı yerlerde ise kirvelik hısımlık olarak kabul edilir. Hatta çocuğun babasından ayrı tutulmadığı, kardeşten de yakın sayıldığı yöreler vardır. Kirvenin eteğine sünnet kanı bulaştığından kan bağından ayrılmayacağına, kan kardeşliği gibi yorumlanması gerektiğine de inanılır.

Kirvenin başlıca görevi çocuğun kollarını elleriyle, bacaklarını da kendi bacaklarıyla sıkıca tutarak sünnetçinin işini kolaylaştırmaktır. Kirveliğin yaygın olduğu kesimlerde sünnet düğününün masraflarını karşılamak, ailenin bütün fertlerine, davetlilere armağanlar vermek başta gelir. Ayrıca bu görevlere ailesi okutamadığında çocuğa yardım etmek, eğitim giderlerini üstlenmek, ona yol göstermek de eklenebilir. Kirve, çocuğun iş ve meslek sahibi olmasında ve diğer ilişkilerinde onu gözetir ve korur. Kirvelik teklifinin kimin tarafından yapılacağı bölgelere göre değişir. Bazan bu teklifi çocuğun babası, bazan da çocuğun sünnetini yüklenecek kişi yapar. İki aile arasında kararlaştırılan kirvelikten caymak bağışlanmaz bir davranış

olarak kabul edilir.

Genellikle aynı sosyoekonomik seviyedeki insanlar arasında kirvelik kurulur; halk içinde bu husus, “Deve dengine kalır, kirvelik denkten olur” şeklinde açıklanır. Yoksul çocuk babaları varlıklı ailelere kirvelik öneremez, onların çağrılarını bekler. Bazı yerlerde birbirlerine kirve olan aile fertlerinin birbirleriyle evlenmesi yasaktır. Ancak ailelerin hangi fertlerinin birbirleriyle evlenemeyeceklerini belirleyen kurallar yörelere göre değişir.

Kirvenin ağzı aranıp olumlu sonuç alındıktan sonra kirve olacak aile ziyaret edilir. Ziyarete ev halkı için alınmış armağanlarla gidilir. Kirve ise çocuğun elbisesini aile fertlerinin armağanlarını sünnetten önce gönderir. Çoğu defa çocuğu hamama götürür, sünnet günü de at veya araba ile gezdirir. Sünnetten birkaç gün sonra çocuk tarafı kirveyi ziyaret eder, armağanlar götürür. Birçok yerde ise çocuğun babası sünnet masraflarını kirve ile paylaşır. Çocuğun aile fertlerine de giyim eş-yası almak kirvenin görevidir. Ayrıca törenden bir hafta önce yağ, pirinç, şeker gibi gıda maddelerini sünnet evine göndermekle yükümlüdür. Çocuğun babası sünnetten sonra kirveye bu masraflarından daha değerli bir armağan vermek zorundadır. Eğer aksi bir durum olursa çocuğun babası halk arasında onur ve itibarını yitirir.

Bazan kan davası güden iki aile ya da aşiret arasında kirvelik kurularak kanlar bağışlanır, aileler barışır. Çocuklarını birbiriyle evlendiren aileler nasıl bununla aralarında bir yakınlık kurarlarsa bir çocuğun sünnet töreninin üstlenilmesiyle birbirine bağlanan aileler de aynı şekilde bir yakınlık tesis ederler.

Türkiye’de Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri kirveliğin yaygın biçimde benimsenmiş olduğu yerlerdir. Denizli,

Afyon, İzmir, Konya, Samsun, Giresun, Ordu, Kastamonu, Bolu, Antalya, Bursa ve Manisa illeriyle çevrelerinde kirve kelimesi kullanılmaz. Buralarda çocuğu sünnet olurken ya yakınları ya da en yürekli olanlar tutar. Dinî törenler yapılır ve hediyeler verilir. Fakat kirvelik bir sosyal ve ekonomik fonksiyona sahip değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Derleme Sözlüğü, Ankara 1975, VIII, 2883; Ali Rıza Yalgın, Cenupta Türkmen Oymakları, İstanbul 1933, II, 68; Vehbi Cem Aşkun, Sivas Folkloru, Sivas 1940, I, 123; Hamit Zübeyr Koşay, Türkiye Türk Düğünleri Üzerine Mukayeseli Malzeme, Ankara 1944, s. 261-262; Kemal Özer, Balıkesir'de Halk Âdet ve İnanmaları, Bursa 1946, s. 34; A. Yılmaz, Tahtacılarda Gelenekler, Ankara 1948, s. 37; M. Şerif Fırat, Doğu İlleri ve Varto Tarihi, Ankara 1970, s. 243-244; Ayşe Kudat, Kirvelik, Ankara 1974, s. 2-3, 7-8, 11-12, 24, 29, 33, 48, 51, 53; Ali Haydar Bayat, Tarihte Sünnet ve Tarihimizde, Folklorumuzda Sünnet Şenlikleri (doçentlik tezi, 1979), Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi, s. 77-86; Özdemir Nutku, IV. Mehmet'in Edirne Şenliği (1675), Ankara 1987, s. 53-61; Mehmet H. Bayrı, "İstanbul'da Sünnet Düğünleri", Halk Bilgisi Haberleri, sy. 121, İstanbul 1941, s. 14-16; Çağatay Uluçay, "Yund Dağlarında Bir Hafta", Gediz, sy. 66, Manisa 1943, s. 10; Gündüz Artan, "Göle (Kars) Folklorunda Kirvelik", TFA, V (1959), s. 1944; Muzaffer Batur, "Gölpazarı'nda Sünnet Düğünü", a.e., VIII (1964), s. 3446; Orhan Türkdoğan, "Türklerde Kirvelik ve Sünnet Geleneği", TKA, III-VI (1966-69), s. 197-213; Gülali Aydınoğlu, "Posofta Evlenme ve Sünnet Düğünü", TFA, XIV (1972), s. 6224; Rıza Yetişen, "Naldöken Tahtacılarında Sünnet Düğünleri", a.e., XVI (1975), s. 7490; "Kirve veya Kivre", TA, XXII, 123.

Özdemir Nutku

KİSÂÎ, Ali b. Hamza

(علي بن حمزة الكسائي)

Ebü'l-Hasen Alî b. Hamza b. Abdillâh el-Kisâî el-Kûfî (ö. 189/805)

Yedi kıraat imamından biri, nahiv âlimi.

120 (738) yılı civarında Bağdat'ın kuzeyinde Evânâ ile Hazîre arasında bulunan Bâhamşâ köyünde dünyaya geldi (Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 316; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, I, 296). Kûfe'de doğduğu da ileri sürülmüştür (Enderâbî, s. 120). Ebû Abdullah künyesiyle ve Benî Esed'in mevlâsı olduğu için Esedî nisbesiyle de anılmıştır. Kaynaklarda Kisâî diye meşhur olmasının sebebi açıklanırken değişik rivayetler zikredilmiş olup bunların çoğu onun abâ giymesiyle ilgilidir.

Küçük yaşta Kûfe'ye gitti. Enderâbî'nin kaydettiği bir rivayete göre tahsil çağının ilk yıllarında zamanını boşa geçirdiyse de daha sonra ilme yöneldi (a.g.e., s. 120). İbn Ebû Leylâ ve Ebû Hayve Şüreyh b. Yezîd el-Hadramî'den kıraat dersleri aldı; Hamza b. Habîb ez-Zeyyât'tan dört hatim indirdi. Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık, A'meş ve Süleyman b. Erkam'dan hadis rivayet etti. İleri yaşlarında konuşması esnasında bir kelimeyi yanlış kullanması sebebiyle lahin yaptığının söylenmesi ve bu yüzden kınanması üzerine Muâz b. Müslim el-Herrâ'dan nahiv öğrendi. Ardından Basra'ya giderek Halîl b. Ahmed'in derslerine katıldı. Ebû Amr b. Alâ, Yûnus b. Habîb ve Îsâ b. Ömer el-Hemdânî'den faydalandı. Nahiv ilmi için Halîl b. Ahmed'in Hicaz, Necid ve Tihâme kabilelerine gitmesini tavsiye etmesi üzerine seyahate çıktı. Nahiv ilmini en fasih şekliyle bu yerlerdeki Arap kabilelerinden öğrenmeye çalıştı. Basra'ya döndüğünde Halîl b. Ahmed ölmüş, yerini Yûnus b. Habîb almıştı. Yûnus'la aralarında geçen ilmî tartışmalar sonunda Yûnus onun üstünlüğünü kabul ederek ders okutma görevini kendisine bıraktı. Kisâî'den Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Ebû Ömer ed-Dûrî, Kuteybe b. Mihrân, Ebü'l-Hâris Leys b. Hâlid gibi âlimler kıraat ilminde istifade etmiş; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ya'kūb b. İbrâhim ed-Devrakī, Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Sa'dân ve diğerleri

kendisinden rivayette bulunmuştur. Ayrıca Ferrâ, Meʿâni'l-Ḳurʾân adlı eserinde Kisâî'den aldığı rivayetlere bolca yer vermiştir.

Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh, Kisâî'yi Bağdat'a davet ederek oğlu Hârûnürreşîd'in eğitimiyle görevlendirdi. Ardından Hârûn da oğulları Emîn ve Me'mûn'un eğitimini ona havale etti; kendisini hacca götürdü ve ondan yararlanmayı sürdürdü. Hayatının sonuna kadar kıraat ve dil konusunda otorite kabul edilen Kisâî, Hârûnürreşîd'le çıktığı Horasan seyahati sırasında Rey'e bağlı Renbeveyh (Erinbûye) köyünde 189'da (805) vefat etti. Bu tarih 181 (797), 182, 183, 185, 192, 193 (809) olarak da zikredilmiş, ancak Zehebî bunların hepsinin yanlış olduğunu söylemiştir (Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, I, 305). Ayrıca Tûs'ta öldüğü de kaydedilmiştir (İbn Hallikân, II, 458).

İbn Mücâhid'in belirttiğine göre Kisâî, kıraat ilmini esas itibariyle Hamza b. Habîb ez-Zeyyât'tan almış olmasına rağmen 300 kadar yerde ona muhalefet etmiş, gerek onun kıraatinden gerekse diğer bazı imamların okuyuşundan tercihler yaparak isnad gerçeğini de göz ardı etmeksizin kendine has bir kıraat meydana getirmiştir. Yaptığı tercihlerle gördüğü kabul üzerine kıraatte asrın imamı sayılmıştır (Kitâbü's-Sebʿa, s. 78). Resm-i hat açısından Kûfe mushafı kıraatinin temelini oluşturduğu halde tercihlerde bulunurken bu mushafın hattına muhalefet ettiği de olmuştur (İbn Ebû Dâvûd, s. 48-49).

Hem Kur'an okuyucusu hem Kur'an muallimi kimliğiyle Kûfeliler Hamza'dan sonra Kisâî'nin kıraatini benimsemiş ve bu kıraatin etkinliği bölgede V. (XI.) yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir (Enderâbî, s. 119). Kisâî kıraati, özellikle İbn Mücâhid'in yedili sisteminden önce Halife Me'mûn zamanında yapılan seçimlerde yedinci imam olarak yerini almıştır (Mekkî b. Ebû Tâlib, s. 39; Ebû Şâme, s. 154). Ancak İbn Mücâhid'in Kitâbü's-Sebʿa'sında yer aldıktan sonra Şam bölgesinde de yaygın şekilde okunmuş, Mısır'da aynı sistem içinde kabul görmüştür (Makdisî, s. 180, 202). Onun kıraatinin bazı özellikleri şöyledir: 1. Sonunda tâ-i te'nîs bulunan kelimeler üzerinde vakfederken bazı şartlarla "tâ"dan önceki harfi imâle ile okur: نعمة ، غشاوة gibi. 2. فتلقى، الهدى، موسى gibi kelimelerde de imâle yapar. 3. هو ve هي zamirlerinden önce lâm, fâ ve vâv harflerinden biri bulunduğunda zamirdeki hâ harfini sükûn ile okur: وهو، وهي، لهو، فهو .4

المحصنات-محصنات “sâd”ı veالبيوت-بيوت kelimesindeki “bâ”yı kesre ile okur.
5.نعم kelimesini okurken ayn harfine kesre verir: نعِم.

Nahivde senedi sahih olmak şartıyla âhâd haberleri kullanan Kisâî, fesahatlerine güvendiği Arap kabilelerinin kullanımını şâz da olsa tercih etmekte sakınca görmemiş, dilde kurallaştırma yerine kullanıma önem vermiştir. Şâz örnekleri ezberlemekle yetinen ve onlara kıyas uygulamayan Basra nahivcilerinin aksine kıyas yoluna gitmiş, dildeki buna benzer farklı yaklaşımlarıyla Kûfe nahiv mektebinin kurucusu sayılmıştır.

Kisâî’nin ilmî kişiliği üzerinde çelişkili değerlendirmeler yapılmıştır. İmam Şâfiî, nahivde derinleşmek isteyenlerin Kisâî’ye muhtaç olduğunu söylemiş, İbnü’l-Enbârî onu nahiv ilmine devrinde en çok vukufu olan, garîb kelimeleri ve Kur’an ilmini en iyi bilen âlim olarak nitelemiştir (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IX, 132). Sa‘leb de kendisini zamanında rivayeti en çok ve ilmî birikimi en geniş âlim diye tanımlar. Ancak Ebû Hâtim er-Râzî, Kisâî’nin şöhretini halifelere yakınlığıyla ilişkilendirerek açıklamış, ilminin temelsiz olduğunu ileri sürmüştür (Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, s. 74). Ayrıca Ebû Amr b. Alâ ve Yûnus b. Habîb’den sahih bilgiler edinmekle birlikte Bağdat’a gittikten sonra Araplar’dan öğrendiği yanlış unsurlarla bunları karıştırdığı ve dili bozduğu söylenmiştir (İbnü’l-Kıftî, II, 274). Kisâî’nin ahlâkı üzerindeki değerlendirmeler de farklıdır. Ahmed b. Hâris el-Hazzâz onun cömert kişiliğine ve güzel ahlâkına işaret ederken talebesi Ebû Abdullah İbnü’l-A‘râbî, çağdaş olan âlimler arasında sıkça görülen türden olması muhtemel bir anlayışla onun bazı ahlâkî zaaflarının bulunduğunu ileri sürmüştür (Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XIII, 191). Gerek ilmî gerekse ahlâkî kişiliği üzerinde yapılan bu değerlendirmelere onun tenkitçi ve cedelci karakterinin sebep olduğunu düşünmek mümkündür.

Eserleri. 1. Müteşâbihü’l-Ḳurʾân (el-Müteşâbih fi’l-Ḳurʾân, Müştebihâtü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm). Kur’an’daki lafzî benzerliklerle ilgili olup Sabîh et-Temîmî’nin tahkikiyle neşredilmiş (Trablus 1402/1982), üzerinde Mennâ‘ b. Muhammed Sa‘d el-Kırnî tarafından yüksek lisans çalışması yapılmıştır (1406, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye). 2. Mâ telḥanü fîhi’l-ʿavâm. Carl Brockelmann’ın yayımladığı eseri (ZA, sy. 13 [1898], s. 31-46) daha sonra S̱elâs̱ü resâʾil içinde ikinci risâle olarak Abdülazîz el-Meymenî er-Râckûtî neşretmiş (Kahire 1344, 1387), ayrıca Ramazan et-

Tevvâb’ın tahkikiyle ve Mâ telḥanü fîhi’l-ʿâmme adıyla basılmıştır (Kahire 1403/1982). 3. el-Bedʾü fî ḳıṣaṣi’l-enbiyâʾ ʿaleyhimü’s-selâm. Tunus’ta üç nüshası bulunan eser (el-Mektebetü’l-vataniyye, nr. 602, 806; Mecâmî, nr. 434/1) I. Eisenberg tarafından yayımlanmıştır (Kirchhain 1903). 4. Taʿlîḳāt ʿalâ ṣıyâġi’ṭ-ṭalâḳ fî beyt mine’ş-şiʿr (British Museum, Or., Mecmua, nr. 3102, vr. 70b-71a). 5. Ḳırâʾatü’l-Kisâʾî. Fotokopi halindeki bir nüshası Câmiatü Ümmi’l-kurâ’da bulunmaktadır (Merkezü’l-bahsi’l-ilmî, nr. 829).

Kisâî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Âs̱âr fi’l-ḳırâʾât, Eczâʾü’l-Ḳurʾân, Eşʿârü’l-muʿâyât ve ṭarâʾiḳuhâ, el-Hâʾâtü’l-mekniyyü bihâ fi’l-Ḳurʾân, İḫtilâfü’l-ʿaded, İḫtilâfü meṣâḥifi ehli’l-Medîne ve ehli’l-Kûfe ve ehli’l-Baṣra, Kitâbü’l-ʿAded, Kitâbü’l-Hicâʾ, Kitâbü’l-Ḥudûd fi’n-naḥv, Kitâbü’l-Ḥurûf, Kitâbü’l-Ḳırâʾât, Kitâbü’l-Meṣâdir, Meʿâni’l-Ḳurʾân, Maḳṭûʿu’l-Ḳurʾân ve mevṣûlüh, Muḫtaṣar fi’n-naḥv, en-Nevâdirü’l-kebîr, en-Nevâdirü’l-evsaṭ, en-Nevâdirü’l-aṣġar.

İbrahim Tanç Al-Kisa’i Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri, Dil ve Gramerle İlgili Görüşleri adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (1993, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Paul Brönnle, “Ali İbn Hamza and His Criticism on Famous Arabic Philologists” başlığını taşıyan tebliğinde Kisâî’nin meşhur Arap dilcilerine yönelttiği eleştirileri ele almıştır (Actes du 12e Congres international des orientalistes [1899], III/2, s. 5-32). Kisâî’nin kıraati, kırâat-i seb‘a ve kırâat-i aşereye dair eserlerde yer almasının yanında müstakil çalışmalara da konu olmuştur (bu eserlerden bazıları için bk. el-Fihrisü’ş-şâmil, I, 96, 242, 447; II, 491, 634, 656, 683, 695; Muhammed b. Ömer b. Sâlim, I, 268).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, IV, 268; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 545; İbn Ebû Dâvûd, Kitâbü’l-Meṣâḥif (nşr. A. Jeffery), Kahire 1355/1936, s. 48-49; İbn Mücâhid, Kitâbü’s-Sebʿa (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1972, s. 78-79, 98; Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü’n-naḥviyyîn (nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim), Kahire 1375/1955, s. 74-75; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s.

180, 202; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 147-149, 174, 179, 297-299, 718, 725-726; Mekkî b. Ebû Tâlib, el-İbâne (nşr. Muhyiddin Ramazan), Dımaşk 1399/1979, s. 28, 38, 39; Enderâbî, Ḳırâʾâtü'l-ḳurrâʾi'l-maʿrûfîn bi-rivâyâti'r-ruvâti'l-meşhûrîn (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut 1407/1986, s. 119-133; Ebû Ca'fer İbnü'l-Bâziş, el-İḳnâʿ fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ (nşr. Abdülmecîd Katâmiş), Dımaşk 1403, I, 138-148; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XI, 403-415; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIII, 167-203; a.mlf., Muʿcemü'l-büldân, I, 162, 316; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 256-274; Ebû Şâme, el-Mürşidü'l-vecîz (nşr. Tayyar Altıkulaç), Ankara 1406/1986, s. 154; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 457-458; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 131-134; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 296-305; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 535-540; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1730; Rieu, Catalogue of the Arabic Manuscripts, s. 756; Brockelmann, GAL, I, 117-118; Suppl., I, 177; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü'l-ḳırâʾât (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1987, I, 96, 242, 447; II, 491, 634, 656, 683, 695; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü't-tefsîr ve ʿulûmüh, Amman 1989, I, 20; Muhammed b. Ömer b. Sâlim, el-Ḳırâʾât ve es̱eruhâ fi't-tefsîr ve'l-aḥkâm, Riyad 1417/1996, I, 268; Abdurrahman M. İsmâil, "el-İmâmü'l-Kisâʾî ve ârâʾühû fi'n-naḥv", Buḥûs̱ Külliyyeti'l-luġati'l-ʿArabiyye, II/2, Mekke 1404-1405, s. 425-452; Moh. Ben Cheneb, "Kisâî", İA, VI, 824; R. Sellheim, "al-Kisāʾī", EI² (İng.), V, 174-175.

Tayyar Altıkulaç

KİSÂÎ-yi MERVEZÎ

(كسائي مروزي)

(ö. 391/1001 [?])

İranlı şair.

Merv’de doğdu. Hayatının bir kısmını orada geçirdi. Bütün kaynaklarda Hakîm lakabıyla anılan Kisâî’nin Ebü’l-Hasan olan künyesine daha sonraki eserlerde (Hidâyet, I, 482) Ebû İshak da eklenmiştir. “Abâ veya elbise diken” mânasındaki

Kisâî mahlasını zühd hırkası giyip dervişlik külâhı taşıdığı için aldığı söylenirse de terzilik yaptığı veya ailesi o adla anıldığı için bu mahlası almış olması da muhtemeldir. Kisâî bir şiirinde yaşlılıktan şikâyet ederken 26 Şevval 341’de (16 Mart 953) doğduğunu, bu şiiri yazdığı sırada elli yaşında olduğunu söyler. Bir başka şiirinden de onun 391 (1001) yılında veya ondan kısa bir süre sonra ölmüş olabileceği sonucu çıkarılabilir. Kisâî hakkında bilgi veren kaynaklarda onun Sâmânîler devrinin sonlarına doğru Sâmânî veziri Bel‘amî ailesinin hizmetine girdiği, onlardan himaye gördüğü, Sâmânîler’in yıkılışından sonra Gazneliler’in sarayında yaşadığı kaydedilmektedir. Bundan dolayı Avfî kendisini Âl-i Sebük Tegin şairlerinden sayar. Kisâî’nin Gazneli Sultan Mahmud için söylediği methiye Avfî’nin Lübâbü’l-elbâb adlı eserinde nakledilmiştir.

Kisâî’nin VI. (XII.) yüzyıla kadar mevcut olduğu bilinen divanı daha sonra kaybolmuştur. Bugün elde bulunan şiirleri tezkireler, edebiyat ve lugat kitaplarından derlenmiştir. 392 beyitten ibaret bu şiirler geniş bir incelemeyle birlikte Mehdî-i Dırahşân tarafından Eşʿâr-ı Ḥakîm Kisâʾî-yi Mervezî ve Taḥḳīḳ der Zindegân ve Âs̱âr-ı û adıyla yayımlanmıştır (Tahran 1364 hş./1985).

Kisâî, daha yaşadığı devirden itibaren dinî ve ahlâkî şiirlerin öncüsü olarak büyük bir şöhrete kavuşmuştur. Onu dinî konuları işleyen şairlerin önde

gelenleri arasında sayan Avfî, Ehl-i beyt hakkındaki manzum menkıbelerini nakletmiştir. İsmâilî şairi Nâsır-ı Hüsrev de vaaz ve nasihat türünde birkaç kasidesinin sonunda Kisâî'nin adını anmış, onun dinî konulardaki kasidelerinin kendisininkinden üstün olduğunu söylemiştir. Kazvînî, VI. (XII.) yüzyılın ortalarına doğru yazdığı Şîa büyüklerinin hal tercümesine dair Kitâbü'n-Naḳż'ında Kisâî'yi Şiî şairleri arasında anmıştır. Kisâî'nin dinî şiirleri sanat ve süsten arınmış, yalın ve kolay anlaşılır niteliktedir. Geniş bir hayal gücünün ürünü olan din dışı şiirlerindeki tabiat tasvirleri çok güzeldir. Bu tür şiirlerinde şekilden çok renkleri ön plana çıkarmış, âdeta sözlerle resim yapmıştır. Kisâî'nin bazı şiirleri başka şairlerin şiirlerine karışmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'r-Reşîd Abdülcelîl-i Kazvînî, Kitâbü'n-Naḳż (nşr. Seyyid Celâleddin Hüseynî Urmevî), Tahran 1331 hş., s. 252, 628; Râdûyânî, Tercümânü'l-belâġa (nşr. Ahmed Ateş), İstanbul 1949, s. 13, 22, 46, 47, 104; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle, Tahran 1956, s. 89-97; Emîn Ahmed-i Râzî, Heft İḳlîm, Tahran 1340 hş./1961, II, 7-9; Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ, Tahran 1295, I, 482-485; Mehdî-i Dırahşân, Eşʿâr-ı Ḥakîm Kisâʾî-yi Mervezî ve Taḥḳīḳ der Zindegân ve Âs̱âr-ı û, Tahran 1364 hş./1985; M. Emîn Riyâhî, Kisâʾî-yi Mervezî, Zindegî, Endîşe ve Şiʿr-i û, Tahran 1367 hş./1988; Caʻfer Şiâr, Güzîde-i Eşʿâr-ı Kisâʾî, Tahran 1366 hş./1987; Tevfîk Hâşimpûr-i Sübhânî, Ferrûhi-yi Sîstânî ve Kisâʾî-yi Mervezî, Tahran 1368 hş./1989; Bedîüzzaman Fürûzanfer, "Kisâʾî-yi Mervezî", Armaġān, I, Tahran 1309 hş./1930, s. 27-34; Abbas İkbâl, "Kisâʾî-yi Mervezî", Îrânşehr, I, Berlin 1340, s. 337-341; Ali Kavim, "Kisâʾî-yi Mervezî", Armaġān, XXIV (1328 hş./1949), s. 241-251; J. H. Kramers, "Kisâî", İA, VI, 824-825; a.mlf. - [J. T. P. De Bruijn], "Kisāʾī", EI² (Fr.), V, 172-173.

Mürsel Öztürk

KİSRÂ

(كسرى)

Araplar'ın Sâsânî hükümdarları için kullandıkları unvan.

Sâsânî kral isimlerinden Hüsrev'in Süryânîce'de aldığı Kesrô (Kôsrô) şeklinden Arapçalaştırılmış ve "Sâsânî hükümdarı" mânasında cins ismi / unvan olarak kullanılmıştır; ayrıca bu kelimeyle "âl-i kisrâ, arz-ı kisrâ, Medâin-i kisrâ, eyvân-ı kisrâ, tâk-ı kisrâ" tamlamalarının yapıldığı görülür. Kisrevî, kisrî, kisrevânî sıfatları da "kisrâya ait veya onunla ilgili" anlamında kaliteli kumaş vb. için kullanılmıştır; Hz. Peygamber'in kisrevânî bir cübbesinin bulunduğu rivayet edilir (Müslim, "Libâs", 10).

Gassânîler ve Kuzeybatı Arabistan halkı kayseri (Bizans imparatoru), Lahmîler ve Kuzeydoğu Arabistan halkı da kisrâyı en büyük hükümdar olarak kabul ediyorlardı. Resûl-i Ekrem'in büyük dedesi Hâşim b. Abdümenâf'ın kayserden ticarî imtiyazlar elde etmesine karşılık kardeşi Nevfel de İran'a giderek kisrâdan benzeri imtiyazlar almıştı (İbn Sa'd, I, 75, 78; İbn Habîb, s. 41-45; Taberî, Târîḫ, II, 252). İslâm'ın Mekke dönemi yıllarında Bizans-Sâsânî savaşları sırasında müşrikler ateşperest kisrânın, müslümanlar ise Ehl-i kitap kayserin tarafını tutmuşlardı (er-Rûm 30/1-5; Taberî, Câmi'u'l-beyân, XXI, 15-21). Kisrâ şair ve edipler arasında da büyük gücü, zenginliği ve görkemli hayatıyla kaysere eş tutulmuş, gerek Câhiliye gerekse İslâm şiirinde her zaman onunla birlikte güç ve servet sembolü sayılmıştır. Çeşitli kaynaklarda kisrânın tâcı, tahtı, hazinesi, kılıcı, zırhı, sarayının halı, mobilya ve eşyası lüks ve ihtişam unsurları olarak tasvir edilmiştir. Öte yandan kayserle kisrânın bu hayatlarına karşılık Hz. Peygamber'in sade hayatına dikkat çekilmiştir. Hz. Ömer'in, üzerinde uyuduğu hasırın izi yüzüne çıkmış olan Resûl-i Ekrem'in bu sade hayatını kisrâ ve kayserin lüks hayatlarıyla karşılaştırdığı nakledilir (Buhârî, "Tefsîr", 66/2; İbn Mâce, "Zühd", 11). Hz. Peygamber insanları İslâm'a çağırırken onlara kayser ve kisrânın hazinelerini vaad etmiş ve bu hazinelerin bir gün müslümanlar tarafından Allah yolunda harcanacağını bildirmiştir (Buhârî, "Farżü'l-ḫumus", 8, "Eymân", 3, "Cihâd", 157;

Müslim, “Fiten”, 75; Vâkıdî, II, 460). Diğer bir rivayet, kisrânın Beytülebyaz denilen muhteşem sarayının ve hazinelerinin müslümanların eline geçeceği şeklindedir (Müsned, V, 86, 88, 89; Müslim, “Fiten”, 78, “İmâre”, 10).

Hudeybiye Antlaşması müzakereleri sırasında Kureyş elçisi olarak Resûl-i Ekrem’e gelen Urve b. Mes‘ûd’un geri döndükten sonra Mekke ileri gelenlerine, “Birçok krala, kaysere, kisrâya ve necâşîye (Habeş hükümdarı) elçi gittim; fakat Muhammed kadar saygı görenine rastlamadım” dediği kaydedilir (Buhârî, “Şurûṭ”, 15; İbn Hişâm, III, 314; Taberî, Târîḫ, II, 627). Hz. Peygamber, dönemin bazı devlet başkanlarına İslâm’a davet mektupları gönderdiği sırada (7/628) II. Hüsrev Pervîz’e de Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî ile bir mektup göndermiş, onun el-çiye hakarette bulunarak mektubu yırtması üzerine kisrânın mülkünün paramparça olması için beddua etmiştir. Daha sonra II. Pervîz’in isteğiyle San‘a Valisi Bâzân’ın gönderdiği elçileri güler yüzle karşılayan Resûl-i Ekrem onları İslâm’a davet etmiş, bu arada kisrânın o gece oğlu tarafından öldürüldüğünü haber vermiştir. Elçilerin durumu kendisine anlatmasından sonra haberin doğru olduğunu öğrenen Bâzân İslâmiyet’i kabul etmiş ve Hz. Peygamber tarafından valilik görevinde bırakılmıştır. Sâsânî kisrâları içerisinde en çok meşhur olan Enûşirvân klasik Arap, Fars ve Türk edebiyatlarına konu olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ksr” md.; Müsned, V, 86, 88, 89; Buhârî, “Tefsîr”, 66/2, “Farżü’l-ḫumus”, 8, “Şurûṭ”, 15, “Eymân”, 3, “Cihâd”, 157; Müslim, “Fiten”, 75, 78, “İmâre”, 10, “Libâs”, 10; İbn Mâce, “Zühd”, 11; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 460; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 69; II, 522; III, 222, 314; IV, 607; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 75, 78; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 41-45; İbn Kuteybe, ʿUyûnü’l-aḫbâr, I, 52, 156, 314, 359; II, 371; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 94, 98, 139-140, 147, 166-167, 172, 176, 252, 569, 572, 627, 654-656; III,

112, 578; IV, 11, 18, 19, 21-22; IX, 317; a.mlf., Câmiʿu'l-beyân, XXI, 15-21; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 263 vd.; Eddî Şîr, Kitâbü'l-Elfâẓi'l-Fârisiyyeti'l-muʿarrebe, Beyrut 1908, s. 54; Cl. Huart, "Kisrâ", İA, VI, 825; M. Morony, "Kisrā", EI² (İng.), V, 184-185; Mustafa Fayda, "Bâzân", DİA, V, 283-284.

Casim Avcı

KISSLING, Hans Joachim

(1912-1985)

Alman şarkiyatçısı ve Türkologu.

Münih'te doğdu. Münih, Viyana ve Breslau üniversitelerinde şarkiyat, Altaistik, İranistik ve amme hukuku okudu. Hocaları arasında Gotthelf Bergsträsser, Fritz Hommel, Karl Süßheim, Franz Taeschner, Wilhelm Geiger, Herbert Jansky, Teodor Seif, Carl Brockelmann ve Friedrich Giese gibi ünlü isimler bulunmaktadır. Giese'nin yanında hazırladığı Die Sprache des 'Âsıḳpasâzâde. Eine Studie zur osmanisch-türkischen Sprachgeschichte başlıklı teziyle 1935'te doktor oldu. Ertesi yıl Leipzig Üniversitesi'ne bağlı Orientalisches Institut'ta asistan olarak göreve başladı. II. Dünya Savaşı'na rastlayan askerliği sırasında Fransa, Rusya ve Balkanlar'da bulundu ve çok dil bilmesinden dolayı genellikle mütercimlik yaptı. 1942-1943 yıllarında Alman Dışişleri Bakanlığı'nda ilmî araştırmacılık görevinde bulundu. 1949'da Münih Üniversitesi'nde Türkoloji bölümünün başkanı Franz Babinger'in yanında hazırladığı Beiträge zur Kenntnis Thrakiens im 17. Jahrhundert adlı doçentlik tezinin kabulü üzerine bu enstitüye doçent, 1959'da da emekliye ayrılan Babinger'in yerine tayin edilerek profesör oldu; 1980 yılındaki emekliliğine kadar bölümün gelişmesine büyük katkılarda bulundu. 10 Ekim 1985'te Münih'te öldü. 1975'te Almanya'nın önemli ilmî kuruluşlarından Bayerische Akademie der Wissenschaften'e üye seçilmiş ve Palermo Üniversitesi'ne bağlı Centro Internationale di Studio Albenesi'ye de şeref üyesi olarak kabul edilmişti. Ayrıca öğrencileri ve meslektaşları onun 60. doğum yılı armağanı olarak bir kitap hazırlamışlardır (bk. bibl.).

Dil öğrenmeye çok kabiliyeti olan Kissling'in kırk civarında Batı, Doğu ve Afrika dilini bildiği rivayet edilmektedir. Türkoloji, Osmanlı tarihi, Osmanlı dönemi tasavvuf tarihi ve tarihî coğrafya alanlarında çok sayıda eser kaleme alan Kissling özellikle tarikatların siyasî, toplumsal ve pedagojik rolleri üzerindeki çalışmalarıyla tasavvuf tarihine önemli katkılarda bulunmuştur. Osmanlı tarihi araştırmalarının büyük bir kısmı II. Bayezid ve dönemi

hakkındadır. II. Bayezid'in, babası Fâtih Sultan Mehmed ile oğlu Yavuz Sultan Selim'in arasında kaldığı için öneminin tarihçiler tarafından yeterince takdir edilemediği, halbuki Osmanlı Devleti'nin Ortadoğu'ya ve Doğu Akdeniz'e yayılmasını onun dönemindeki gelişmelerin mümkün kıldığı kanaatinde olan Kissling, II. Bayezid hakkında hayatının en önemli eserini yazmayı planlamış (Majer, LXV/2 [1988], s. 193), ancak ömrü buna yetmemiştir (Dissertationes, II, 207).

Eserleri. Die Sprache des ʿÂsıḳpasazâde. Eine Studie zur osmanisch-türkischen Sprachgeschichte (Breslau 1936); Beiträge zur Kenntnis Thrakiens im 17. Jahrhundert (Wiesbaden 1956); ʿUsâkîzâde's Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrter und Gottesmänner des Osmanischen Reiches im 17. Jahrhundert (Zeyl-i ḍaqâʾiq) (Wiesbaden 1965); Sultan Bâjezîd's II. Beziehungen zu Markgraf Francesco II. von Gongaza (München 1965); Sammlung türkischer Redensarten (Wiesbaden 1974), Rechtsproblematiken in den christlich-muslimischen Beziehungen, vorab im Zeitalter der Türkenkriege (Graz 1974); Probleme der älteren osmanischen Schwarzmeerkartographie (München 1978); Hintergrundprobleme in der islamistischen Geschichtsforschung (Graz 1979).

Kissling'in bu kitaplardan başka sayısı 100'ü geçen makale, kitap tanıtımı ve The Encyclopaedia of Islam, Biographisches Lexicon zur Geschichte Südosteuropas, Lexikon der Islamischen Welt gibi ansiklopedi ve başvuru kitaplarına yazılmış maddesi bulunmaktadır. Ölümünden sonra Rudolf Trofenik tarafından makalelerinin büyük bir kısmı Dissertationes orientales et balcanicae collectae (I: Das Derwischtum, München 1986; II: Sultan Bajezid II. und der Westen, München 1988; III: Die Osmanen und Europa, München 1991) adı altındaki üç ciltlik bir seri içerisinde tekrar yayımlanmıştır. Kissling ayrıca Türkçe, Slavca, Arapça ve İtalyanca'dan çok sayıda tercüme yapmış, bu arada Ömer Seyfeddin, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Reşat Nuri Güntekin ve Peyami Safa'nın hikâye ve romanlarından bazılarını Almanca'ya çevirmiştir (eserlerinin tam listesi için bk. Schiemann, s. 9-16).

BİBLİYOGRAFYA

H. J. Kissling, Dissertationes orientales et balcanicae collectae (ed. R. Trofenik), München 1986-88, I, neşredenin önsözü, II, 207; L. Schiemann, “Schriftenverzeichnis Hans Joachim Kissling”, Islamkundliche Abhandlungen. Hans Joachim Kissling zum 60. Geburtstag gewidmet (nşr. G. Majer), München 1974, s. 9-16; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 478; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, XV, 202-204; B. Moser-Weithmann, “Hans Joachim Kissling. Eine persönliche Erinnerung”, Münchner Zeitschrift für Balkankunde, V, München 1984, s. 183-185; L. Kretzenbacher, “Hans Joachim Kissling (8.IX.1912 - 10.X.1985)”, SOF, XLV (1986), s. 237-239; Bedriye Atsız, “Yaşayan Türkologlar-VIII. Hans Joachim Kissling”, TT, IV/20 (1985), s. 127-128; Turgut Akpınar, “Kırktan Fazla Dil Konuşan Osmanlı Tarihçisi: Prof. Kissling”, a.e., XI/62 (1989), s. 105-107; E. Krüger, “In Memoriam Hans Joachim Kissling”, ZBalk., XXII/1 (1986), s. 2-3; H. G. Majer, “Hans Joachim Kissling (1912-1985)”, Isl., LXV/2 (1988), s. 191-199.

Turgut Akpınar

KİTAB

(bk. KİTAP).

el-KİTÂB

(الكتاب)

Sîbeveyhi (ö. 180/796) tarafından yazılan ve Kitâbü Sîbeveyhi diye de anılan, Arap gramerine dair günümüze ulaşan ilk eser

(bk. SÎBEVEYHİ).

KİTÂB-ı BAHRİYYE

(كتاب بحرية)

Pîrî Reis'in (ö. 962/1554) Ege ve Akdeniz kıyılarını tasvir eden coğrafî eseri.

Osmanlı coğrafyacısı ve kaptanı Pîrî Reis tarafından hazırlanmış olan Kitâb-ı Bahriyye, Osmanlı coğrafya ve haritacılık tarihinin en önemli örneğini oluşturduğu gibi farklı ilimlerin de başlıca kaynak eseri özelliği taşır, bu açıdan Batı'daki benzerleriyle kıyaslanmayacak ölçüde şöhret kazanmıştır. Eserin mensur ve kısmen manzum olmak üzere iki telifi vardır. Ege ve Akdeniz'in tam bir portolan atlası olan Kitâb-ı Bahriyye'deki haritalar, hem gemicilerin kullanımı hem model alınarak yenilerinin yapımı amacıyla uzun süre muteber tutulmuştur.

Eserin birinci telifinin tamamlama tarihi 927'dir (1521). Kitabın adı mukaddimede Cezâir-i Bahr-i Sefîd Eşkâli, Eşkâl-i Cezâir ve Sevâhil-i Bahr-i Sefîd şeklinde gösterilirken çeşitli yazmalarında olduğu gibi Kâtib Çelebi'den Bursalı Mehmed Tâhir'e kadar pek çok Osmanlı müellifi eseri Bahriyye ismiyle belirtir. Pîrî Reis eseri, Kemal Reis ve onun arkadaşlarıyla çıktıkları seferlerde topladığı malzemeleri değerlendirmek ve bunları "armağan" bırakmak için kaleme aldığını yazar. Tahta yeni çıkan Kanûnî Sultan Süleyman'a (1520) sunulmak maksadıyla yazılan, ancak ona takdim edilemeyen bu ilk telif eser Gelibolu'da düzenlenmiştir. Kitabın kaleme alınış usulünü, "Evvel şerhleri yazılıp bâdehû ol mahalleri ve şekilleri resmolundu" şeklinde açıklayan Pîrî Reis (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 272, vr. 2b) Bozcaada'dan itibaren tasvirlere başlamaktadır. Bütünüyle mensur olan bu telife ait 120-134 haritalı nüshalar bugüne ulaşmıştır. Hem birinci ve ikinci telif nüshalar hem de yalnız harita ve yalnız metin başlıklarıyla tasnifi yapılanlar olmak üzere yurt içinde ve dışında tesbit edilebilen yaklaşık altmış yazma arasından yirmi beşi birinci telif nüshasıdır. İkinci telifin manzum kısımları Seyyid Murâdî tarafından yazıldığı için bu ilk telif Kitâb-ı Bahriyye doğrudan Pîrî Reis'in kaleminden çıkmış olması dolayısıyla önemlidir.

Pîrî Reis, Mısır'a gidişi sırasında (1524-1525) kılavuz olarak yanında bulunduğu Sadrazam Makbul İbrâhim Paşa'dan Kitâb-ı Bahriyye'yi temize çekerek padişaha sunması teklifini alınca eseri yeniden düzenledi. Manzum kısımlar Gazavât-ı Hayreddin Paşa adlı kitabın da yazarı olan Seyyid Murâdî tarafından hazırlandı ve eser İbrâhim Paşa aracılığı ile Kanûnî Sultan Süleyman'a sunuldu. 932'de (1526) tamamlanan bu telifte yine asıl malzeme Pîrî Reis'e ait olmakla beraber eserin son şeklini alıncaya kadar bir tekâmül seyri geçirmiş olduğu anlaşılmaktadır (Yurdaydın, DTCFD, X/1-2 [1952], s. 143-146).

Epeyce tâdil gören Kitâb-ı Bahriyye'nin bu ikinci telifinde dua cümleleri, telif ve takdim meselesi, Kemal Reis ve kendi hayatıyla ilgili bilgilerin ardından fırtınalar, rüzgârlar, pusula ve haritanın açıklanması, denizler, Kristof Kolomb'un keşifleri yirmi üç fasıl, 972 beyitlik manzum bölümde yer almaktadır. 209 fasıl olan asıl mensur metin, Sultâniye ve Kilitbahir ile Çanakkale Boğazı ve önündeki adaların anlatımıyla başlar. Pîrî Reis'in kuzeyden bakıldığında sağ yönü izleyerek Ege ve Akdeniz'i anlattığı görülür. Çanakkale Boğazı'nın karşı sahilleri, Selânik körfezi, Eğriboz adası ve Tesalya kıyıları, karşı yakadaki Midilli adası ve yakın sahilinden sonra Marmaris'in anlatımıyla devam eden eserde Mora yarımadası, Adriyatik denizi, Katalan adaları ve kıyılar izlenerek Sebte Boğazı'ndan Kuzey Afrika'ya geçilmiş, oradan Mısır ve Nil'e, Şam, Kıbrıs, Karaman, Antalya ve tekrar Marmaris'e dönülerek Akdeniz havzası tamamlanmıştır. Daha sonra Kerpe ve Girit adalarıyla yazılmayan diğer Ege adaları tasvir edilmiş ve tekrar Çanakkale Boğazı civarına, Saroz körfezine gelinerek asıl metin sona erdirilmiştir. Doksan bir beyitlik manzum hâtimede ise İbrâhim Paşa ile Mısır yolculuğu ve eserin takdim edilmesi olayı anlatılır. Tasvirli haritalarda önemli binaların resimlerine de yer verilmiştir. Coğrafî ve tarihî bilgiler, sığ yerler, kumsallar, güvenli limanlar, kayalıklar, seyre uygun mevsim ve istikametler, su kaynaklarıyla yerleşim yerleri tıpkı portolanlarda olduğu gibi özenle belirtilmiştir. Pîrî Reîs'in, "Kimesne bu misalde müfid yâdigâr eylememiştir" sözleriyle işaret ettiği gibi bütün ayrıntıların haritalarda belirtilemeyeceği düşüncesi eserin telif sebepleri arasındadır ve bu yönüyle Bahriyye ilk Osmanlı portolan atlası olarak görülebilir. İkinci telifin bazı nüshalarının sonunda ilk telifteki gibi Marmara adaları haritaları yer almaktadır.

İlk telifte olmayan manzum bölümler ve hâtime ile "Der beyân-ı sebeb-i nesir" gibi metinlerin ilâvesi, birinci telif nüshalarında en çok 134 olan harita sayısının ikincisinde 223'e ulaşması, son telifin padişaha takdimi, ilk telifteki tasvirlerin Bozcaada'dan başlayıp Kızıladalar'da son bulurken ikincisinin Sultâniye ve Killitbahir'den başlayıp Saroz körfeziyle bitmesi, önce Kemal Reis'in "hemşîrezâde"si olarak kendini tanıtan müellifin dünya haritalarının açıklama kısımlarında söz ettiği gibi ikinci telifte onun "birâderzâde"si olduğunu belirtmesi, haritalarda yeni ayrıntılara yer vermesi iki telif arasındaki temel farklar içinde sıralanabilir. Pîrî Reis'in metinlerinden ilk telifte Akdeniz'de bir gemicinin, ikincisinde ise Osmanlı hizmetinde bir kaptanın bakışı hâkimdir. Tasvirli şehir haritalarının hem Avrupa prototipini ve hem Pîrî Reis'in bakışını yansıttığı üzerinde de durulmaktadır.

Askerî ihtiyaçların ön plana alındığı ve haritalarda bu tür yapıların mutlaka gösterildiği Bahriyye, Ege ve Akdeniz'deki Osmanlı kuvvetinin somutlaşmış bir

görünümüdür ve fethedilmemiş Kıbrıs ve Girit gibi adalar hakkında sıralanan notlar bu yerlere ait resmî bilgilerin seviyesini de yansıtmaktadır. Eserde Kemal Reis'in ve dolaylı olarak Barboros kardeşlerin korsanlık maceraları da yer alır. Kullanılan arkaik Türkçe kelimeler sebebiyle de değerli olan Kitâb-ı Bahriyye gemi türleri ve denizcilik terminolojisi için kaynak eserler arasında gösterilir. Asıl önemlisi Amerika'nın keşfinin bildirilmesinde, Akdeniz'deki yer adlarının Türkçe'lerinin öğrenilmesinde ve dünyanın küre şeklinde olduğunun duyurulmasında da öncü bir eserdir. Bu son bahiste Portekizli bir papaz tarafından yapılmış olan bir yerküreyi gördüğünü belirten Pîrî Reis, muhtemelen Nürnbergli Martin Behaim'in 1492 tarihli yer küresinin bir modelini incelemiştir.

Kitâb-ı Bahriyye'nin kaynakları üzerinde yapılan araştırmalarda Akdeniz'de elden ele dolaşan bazı İtalyan, Katalan ve Portekiz portolanlarıyla XV. yüzyıl ortalarına ait İtalyan ada kitaplarının (isolario) kullanılmış olabileceği ihtimali öne sürülür. Ege denizi adaları için Bartolommeo'nun isolariosu (Venedik 1484-1486), stil benzerlikleri dolayısıyla C. Boundelmonti'nin başlayıp B. Bartolommeo dalli Sonetti ile

B. Bordone'nin geliştirdiği çalışmalar, muhtemel kaydıyla bu kaynaklar arasında belirtilir. Burada özellikle Adriyatik denizi, İtalyan yarımadası, Sicilya ve Fransa kıyıları söz konusudur (Soucek, The History of Cartography, s. 277-279).

Eserin bütün yazmalarındaki minyatürlü haritalarda hangi nakkaşların imzasının bulunduğu, eserin aslında olmayıp bazı nüshalarının sonunda rastlanan ve gerçekçi bulunan İstanbul harita-planlarının kaynakları, bunların ne ölçüde Pîrî Reis'i yansıttığı üzerindeki incelemeler henüz tamamlanmamıştır. İkinci telif yazmalarında harita sayısı genelde 210 adettir. Kanûnî Sultan Süleyman'a sunulması kuvvetle muhtemel olan nüsha ise 215 haritalıdır ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hazine, nr. 642). Aynı kütüphanede yer alan (Revan Köşkü, nr. 1633) ve kılavuzda 233 haritalı olduğu belirtilen nüshada bugün 205 kadar harita kalmıştır (Goodrich, Imago Mundi, sy. 45 [1993], s. 132). Bu bakımdan sayılar verilirken eserin yazmalarındaki haritaların gün geçtikçe eksildiği gerçeği de göz önüne alınmalıdır. Kitâb-ı Bahriyye yazmalarında müstensihlerin veya mukabelecilerin ilâveleri de göze çarpar.

Kitâb-ı Bahriyye'nin ikinci telifine ait olan ve neşredenlerce "en tam ve mükemmeli" görülmesi sebebiyle seçildiği belirtilen Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Ayasofya, nr. 2612) 218 haritalı 753 sayfalık harekeli nüsha iki defa yayımlanmıştır (Piri Reis, Kitabı Bahriye, Türk Tarihi Araştırma Kurumu Yayını, nr. 2, İstanbul 1935; Pîrî Reis, Kitab-ı Bahriye, I-IV, ed. Ertuğrul Z. Ökte Kültür ve Turizm Bakanlığı-Tarih Araştırmaları Vakfı, Ankara 1988-1991; sadeleştirme: Kitâb-ı Bahriyye Denizcilik Kitabı Pîrî Reis, haz. Yavuz Senemoğlu, I-II, İstanbul 1974).

Hemen hemen Akdeniz'deki bütün ülkelerin dillerinde tam veya kısmî çevirileri bulunan Kitâb-ı Bahriyye'nin Bologna ve Dresden'deki ilk telife ait nüshalarını Almanca'ya çevirip yayımlayan Paul Ernst Kahle ilk kısımdan sonraki bahislerin çevirisinde ikinci telifi esas almıştır (bk. bibl.). Eserin Fransızca'ya özet çevirisi ise erken bir tarihte, 1756 yılında D. D. Cardonne tarafından Le Flambeau de la Méditerranée adıyla yapılmış, ancak yazma halinde kalmıştır (Bibliothéque Nationale, F. F., nr. 22279). D. Loupis ise yakın zamanda Ege deniziyle ilgili bölümleri Yunanca'ya çevirmiştir (Athens 2000).

Pîrî Reis'in Kitâb-ı Bahriyye'si Kâtib Çelebi'nin Tuhfetü'l-kibâr ve Cihannümâ adlı eserlerine, Evliyâ Çelebi'nin Seyâhatnâmesi'ne, Bartınlı İbrâhim Hamdi'nin Atlas'ına ve daha pek çok Osmanlı tarihî coğrafya eserine kaynaklık etmiş, özellikle haritaları birtakım değişikliklerle çeşitli deniz haritaları için model oluşturmuştur. Bunlardan biri olan Seyyid Nuh'un Deniz Kitâbı (Kitâbu bahri'l-esved ve'l-ebyad), Bahriyye'nin âdeta üçüncü versiyonu olarak kabul edilir. Karadeniz'in de anlatıldığı Deniz Kitabı'nın Bologna Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshası (Biblioteca Universitaria, MS, nr. 3609) tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır (Hans J. Kissling, Der See-Atlas des Sejjid Nûh, München 1966). 1648-1650 yılları arasında meydana getirildiği tahmin edilen Seyyid Nuh'un çalışması Karadeniz ve Akdeniz limanlarının kaleler dikkate alınarak resmedilmiş 204 portolan haritasını ihtiva etmektedir. Kitâb-ı Bahriyye'nin ikinci telifini yansıtan metinsiz anonim bir çalışmaya ise Harîta-ı Ekālîm adı verilmiştir ve 188 haritalıdır (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 338). Pîrî Reis'in eserindeki haritaların esas alınarak basit karalamalar ve küçük değişikliklerle meydana getirilmiş başka portolan örnekleri de bulunmaktadır (Svat Soucek, Piri Reis and Turkish Mapmaking after Columbus: The Khalili Portolan Atlas, Oxford 19962).

Kâtib Çelebi'nin Müntehab-ı Bahriyye adlı eseri ise ilk telif Kitâb-ı Bahriyye dikkate alınarak kaleme alınan ve müellifin çizimleriyle pek çok haritası bulunan bir çalışmadır. Kâtib Çelebi'nin her iki telif hakkında kısa bilgiler vermesine ve eserini bu iki teliften hareketle kaleme aldığını (1055/1645 sonları) bildirmesine rağmen metinlerde ilk telif Bahriyye'nin ağırlıkta olduğu ve çalışmanın bir zeyil seviyesine ulaştığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Piri Re'īs, Baḥrīje: Das türkisches Segelhandbuch für das Mittelländische Meer vom Jahre 1521 (trc. P. Kahle), I-II, Berlin-Leipzig 1926-1927; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr, s. 8 vd.; a.mlf., Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 227; a.mlf., Cihannümâ, s. 4, 60 vd.; Cevdet Türkay, İstanbul Kütübhanelerinde

Osmanlı'lar Devrine Aid Türkçe-Arabca-Farsça Yazma ve Basma Coğrafya Eserleri Bibliyografyası, İstanbul 1958, tür.yer.; F. Mitsuhash, "Study of the 'Çin Deniz' in the 'Kitâb-i Bahriye' Compiled by Pîrî Reis", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 365-374; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (haz. Aykut Kazancıgil - Sevim Tekeli), İstanbul 1982, s. 74-83; A. Afetinan, Pirî Reis'in Hayatı ve Eserleri Amerika'nın En Eski Haritaları, Ankara 1983, s. 17-26, 72-73; Emel Esin, "La description des côtes algériennes de Pîrî Re'îs", Studies on Turkish-Arab Relations, İstanbul 1986, s. 47-60; K. Kreiser, "Pīrī Re'is", Lexikon zur Geschichte der Kartographie

(ed. I. Kretschmer v.dğr.), Wien 1986, II, 607-609; Reprint of Studies on the Ottoman Cartographers Pīrī Re'īs (d. 1554) and Ḥaǧǧī Aḥmad (d. about 1560) (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992; Günsel Renda, "Representations of Towns in Ottoman Sea Charts of the Sixteenth Century and Their Relation to Mediterranean Cartography", Recontres de l'école du Louvre Soliman Le Magnifique et son temps (ed. G. Veinstein), Paris 1992, s. 280-282; J. M. Rogers, "Itineraries and Town Views in Ottoman Histories", The History of Cartography, II/1, Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies (ed. J. B. Harley - D. Woodward), Chicago-London 1992, s. 231-234; S. Soucek, "Islamic Charting in the Mediterranean", a.e., s. 272-279; a.mlf., Pīrī Reis and Turkish Mapmaking after Columbus: The Khalili Portolan Atlas, Oxford 1996; a.mlf., "Tunisia in the Kitāb-i Bahriye by Pīrī Reis", Ar.Ott., V (1973), s. 129-296; Kemal Özdemir, Piri Reis, İstanbul 1994, tür.yer.; Mine E. Özen, Pirî Reis and His Charts (ed. N. Refioğlu), İstanbul 1998, s. 20-22; D. Loupis, "Ottoman Nautical Charting and Miniature Painting: Technology and Aesthetics", M. Uğur Derman Armağanı: Altmışbeşinci Yaşı Münasebetiyle Sunulmuş Tebliğler, İstanbul 2000, s. 382-383, 388-390; Hüseyin Gazi Yurdaydın, "Kitâb-ı Bahriyye'nin Telifi Meselesi", DTCFD, X/1-2 (1952), s. 143-146; a.mlf., "Murâdî ve Eserleri", TTK Belleten, XXVII/107 (1963), s. 453-466; Cengiz Orhonlu, "XVIII. Yüzyılda Osmanlılarda Coğrafya ve Bartınlı İbrahim Hamdi'nin Atlası", TD, XIV/19 (1964), s. 129; a.mlf., "Hint Kapdanlığı ve Pîrî Reis", TTK Belleten, XXXIV/134 (1970), s. 235-254; E. H. van de Waal, "Manuscript Maps in the Topkapı Saray Library, Istanbul", Imago Mundi, sy. 23, Berlin 1969, s. 83-84; A. Bausani, "L'Italia nel Kitab-ı Bahriyye di Piri Reis", Il Veltro, XXII/2-4, Roma 1979, s. 173-196; R. Mantran, "La

description des côtes méditerranéennes de la France dans le Kitāb-ı Bahriyye de Pīrī Reis", Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée, sy. 39, Aixen-Provence 1985, s. 69-78; İdris Bostan, "Pîrî Reis'in Kitâb-ı Bahriye'sinde Bulunan Tersâne-i Âmire Plânları", STAD, I/2 (1988), s. 67-68; Th. D. Goodrich, "Old Maps in the Library of Topkapı Palace in Istanbul", Imago Mundi, sy. 45 (1993), s. 125-126, 132; a.mlf., "Supplemental Maps in the Kitab-ı Bahriyye of Piri Reis", Ar.Ott., XIII (1994), s. 117-141; Fuad Ezgü, "Pîrî Reis", İA, IX, 561-563.

Fikret Sarıcaoğlu

KİTÂB-ı DİYARBEKRİYYE

(كتاب دياربكرية)

Ebû Bekr-i Tihrânî'nin (ö. 882/1477'den sonra) Akkoyunlular'a dair Farsça eseri.

Ebû Bekr-i Tihrânî hakkındaki bilgiler Kitâb-ı Diyârbekriyye'deki kayıtlara dayanmaktadır. Bu kayıtlardan onun İsfahan köylerinden Tihran'da doğduğu, 849 (1445) yılı civarında İsfahan'da bulunduğu ve bu şehrin ileri gelenleriyle yakın ilişki içinde olduğu anlaşılmaktadır. 1469'da Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın hizmetine giren ve münşî olarak çeşitli mektup ve antlaşma metinlerini kaleme alan Tihrânî'nin vefat tarihi belli değildir. Uzun Hasan'ın ölümü sırasında hayatta olduğu bilindiğine göre 882'den (1477) sonra vefat etmiş olmalıdır.

Müellif, Akkoyunlu Devleti tarihinin en önemli kaynağı olan Kitâb-ı Diyârbekriyye'nin mukaddimesinde, hem kendi lakabının hem de Uzun Hasan'ın memleketi olan bölgenin isminin ikinci kelimesinin Bekr olmasından dolayı eserine bu adı koyduğunu ve bu adın güzel bir rastlantıyla ebced hesabına göre olayların çoğunun yazıldığı 875 (1470) yılını gösterdiğini belirtmektedir. Ancak eserin günümüze ulaşan nüshasının önemli bir kısmı bu tarihten sonra yazılmış ve eser Uzun Hasan'ın ölümünün ardından tamamlanmıştır. Ebû Bekr-i Tihrânî herkesin beğeneceği bir tarih kitabı yazmayı düşündüğünü, fakat bazı engeller yüzünden bu arzusunu yerine getiremediğini, bunun gerçekleşmesini sağlayacak bir hükümdarın gelmesini beklediğini ve Uzun Hasan'ın teşvikiyle eserini kaleme aldığını söylemektedir.

Eserde girişten sonra Uzun Hasan'dan Âdem peygambere ulaşan bir soy kütüğü verilmekte, daha sonra Kara Yülük Osman Bey ile oğul ve torunlarına dair haberler gelmekte, böylece Akkoyunlu tarihi başlamaktadır. Uzun Hasan'ın 861'de (1457) Cihan Şah'ın kumandanı Rüstem oğlu Tarhan'ı yenmesi olayı ile eserin birinci kısmı sona ermektedir. İkinci kısmın başlarında Çağatay hükümdarlarıyla Karakoyunlu Cihan Şah Mirza

hakkında önemli bilgilere yer verildikten sonra Uzun Hasan devrine dönülmüş, onun Gürcistan seferi, Trabzon’a yürümesinden dolayı Fâtih Sultan Mehmed’le çekişmesi gibi olaylar hakkında bilgi verilmiş, fakat Uzun Hasan’ın zaferlerini anlatmak için kaleme alındığından onun yenilgisiyle sonuçlanan Otlukbeli Savaşı’ndan söz edilmemiştir. Müellif, son bölüm dışında eserini gözlemlerine ve duyumlarına dayanarak yazmıştır. Hatta eserde bazı kuvvetli işaretlerden hareketle Akkoyunlular’a ait haberlerin önemli bir kısmının bizzat Uzun Hasan tarafından kendisine anlatıldığı söylenebilir.

Kitâb-ı Diyârbekriyye, Akkoyunlu Devleti’nin yanı sıra, hiçbir resmî vekāyi‘nâmesi olmayan Karakoyunlu Devleti için de önemli bir kaynak olduğu gibi Şâhruh’un ölümünden Hüseyin Baykara’nın ölümüne kadar gelen Timurlular tarihi ve İran tarihi hakkında değerli bir kaynaktır. Eserden Akkoyunlu ve Karakoyunlu devletlerinin askerî ve mülkî müesseseleri, adı geçen devletlerin dayandıkları Türkmen illerinin (ulus) teşkilâtları, Doğu ve Güneydoğu Anadolu’nun siyasî ve etnik durumu hakkında da önemli bilgiler edinilmektedir.

Hasan-ı Rûmlû, Gaffârî, Müneccimbaşı ve İskender Bey gibi tarihçiler tarafından kaynak olarak kullanılan Kitâb-ı Diyârbekriyye’nin günümüze sadece eksik bir nüshası ulaşmıştır. Bu nüsha Necati Lugal ve Faruk Sümer tarafından önsöz, giriş, çeşitli açıklama ve notlarla iki cüz halinde yayımlanmış (Ankara 1962-1964, 1993), daha sonra Tahran’da tek cilt olarak neşredilmiştir (1356 hş.). Eser Mehmet Demirdağ tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir (İstanbul 1999).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekr-i Tihrânî, Kitāb-ı Diyārbakriyye (nşr. Necati Lugal - Faruk Sümer), Ankara 1962-64, Giriş, I, s. VII-XXIV, 8; II, s. VII-XI; Reşehât Tercümesi, s. 255; Rızâ Rızâzâde-i Lengerûdî, “Ebû Bekr-i Ṭihrânî”, DMBİ, V, 256-258.

Faruk Sümer

KİTÂB-ı MUKADDES

(كتاب مقدّس)

Ahd-i Atîk ile Ahd-i Cedîd’den oluşan hıristiyan kutsal kitabı.

Kitâb-ı Mukaddes, hıristiyanların dinî alanda otorite kabul ettikleri, yahudilerin kutsal kitabını da kapsayan yazılar koleksiyonuna verdikleri isimdir. Batı dillerinde Kitâb-ı Mukaddes’in karşılığı Bible (Bibel) kelimesidir. İlk asırlarda Yunanca’yı kullanan kilise, bu dildeki biblionun (kitap) çoğul şekli olan bibliayı kutsal saydığı yazıların tamamını ifade etmek için kullanmıştır. Kilise Latince’yi benimsediğinde biblia tekil ve dişil bir kelime sayılmış, buna “insan hayatına yön verecek kuralları ihtiva eden en mükemmel kitap” anlamı yüklenerek kullanımı sürdürülmüştür. Latince’den günümüz Batı dillerine geçen kelime, yaklaşık 400 yılından itibaren hıristiyan kutsal kitabının adı olarak varlığını devam ettirmektedir (DB, 1/2, s. 1776; IDB, I, 407; Bauer, s. 141). Bible kelimesini terim anlamında ilk kullananlar hıristiyanlar olduğu için herhangi bir niteleme sıfatı olmaksızın tek başına kullanıldığında Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd’den oluşan hıristiyan kutsal kitabını ifade eder.

Kitâb-ı Mukaddes’in ilk bölümünü yahudi kutsal kitabı olan Ahd-i Atîk teşkil

etmektedir. Yahudiler, Ahd-i Atîk’in orijinal dili olan İbrânîce nüshasını (The Jewish Bible, The Hebrew Bible, Tanakh), hıristiyanlar ise milâttan önce III-I. yüzyıllarda yapılan Yunanca tercümeyi (The Greek Bible, The Septuagint, LXX) esas kabul etmektedir, ancak bu iki nüsha arasında farklar vardır. Ahd-i Atîk’in, Greko-Romen dünyasında yaşayan ve Yunanca konuşan yahudiler için yapılan ve hıristiyanlarca benimsenen Yunanca tercümesi İbrânîce Ahd-i Atîk’teki kitapların dışında onda olmayan çeşitli kitap veya bölümler de ihtiva etmektedir; bunlar Katolikler tarafından kutsal sayılırken yahudiler ve Protestanlar bu inancı paylaşmaz. Kitâb-ı Mukaddes’in sadece hıristiyanlara ait olup yahudilerce kabul edilmeyen ikinci bölümüne Ahd-i Cedîd denilmektedir. Yirmi yedi kitap veya

bölümden oluşan Ahd-i Cedîd Yunan dilinde yazılmıştır. Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'in papalığın görevlendirdiği Saint Jerome tarafından Latince çevirisi yapılmıştır. "Vulgate" (yaygın nüsha) ismi verilen bu Latince tercüme, Trent Konsili'nin dördüncü celsesinde (8 Nisan 1546) Roma Katolik kilisesinin yegâne makbul ve muteber nüshası olarak kabul edilmiştir. Bu nüshada, yahudilerin otuz dokuz kitap veya bölümden oluşan Ahd-i Atîk listesine ilâveten yedi kitap daha vardır. Katolikler "deuterocanonique" dedikleri bu kitapları kutsal kabul ederken yahudilerin yanında Protestanlar da bunları apokrif sayıp reddetmektedir.

İlk dönemlerden başlayarak Kitâb-ı Mukaddes pek çok dile çevrilmiştir. Ahd-i Atîk önce Ârâmîce'ye (Targumim) ve Yunanca'ya (Septuaginta), daha sonra Yunanca yazılmış olan Ahd-i Cedîd'le birlikte Latince'ye (Vulgate), Süryânîce'ye (Peşitta) ve diğer dillere tercüme edilmiştir. Arap yarımadasındaki yahudiler İbrânîce Kitâb-ı Mukaddes'i, hıristiyanlar ise Süryânîce veya Grekçe Kitâb-ı Mukaddes'i kullanıyorlardı. İslâm'ın ilk dönemlerinde Kitâb-ı Mukaddes'in bazı bölümlerinin Arapça'ya çevrilmiş olması ihtimalinden söz edilmektedir; ancak ilk yazılı çeviri İslâm'ın yayılmasına paralel olarak daha sonra yapılmıştır. Kitâb-ı Mukaddes'in İbrânîce, Grekçe, Sâmirîce, Süryânîce, Kobtça ve Latince'den Arapça'ya yapılmış tercümelerine dair bazı yazmalar mevcuttur. Ahd-i Atîk'i Huneyn b. İshak'ın (ö. 260/873) Grekçe'den, Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî'nin (ö. 942) İbrânîce'den Arapça'ya çevirdiği bilinmektedir.

Kitâb-ı Mukaddes'in tamamının ilk İngilizce tercümesi 1382'de (IDB, IV, 760), ilk Türkçe tercümesi Ali Ufkî Bey tarafından 1666'da yapılmıştır. Türkçe tercüme, Protestan Kitâb-ı Mukaddesi'ni esas aldığı için gerek ihtiva ettiği kitaplar gerekse onların sıralaması buna göredir ve Katolikler'in kabul ettiği "deuterocanonique" kitaplarla çeşitli ilâveler burada yer almamaktadır. Hıristiyanlar Kitâb-ı Mukaddes'in ilâhî vahiy ve ilham altında yazıldığını, orijinal ve otantik olarak muhafaza edildiğini, dinî alanda otorite olduğunu kabul etmektedir. Kur'an'da Hz. Îsâ'nın Tevrat'ı tasdik ettiği ve kendisine hidayet ve nur kaynağı olan İncil'in verildiği bildirilmekte, hıristiyan kutsal kitabıyla ilgili başka bilgi verilmemektedir (bk. AHD-i CEDÎD; İNCİL).

BİBLİYOGRAFYA

H. Lesetre, “Bible”, DB, I/2, s. 1776; F. W. Beare, “Bible”, IDB, I, 407; IV, 760; E. P. Blair, Abingdon Bible Handbook, Nashville 1975, s. 17-28; W. Bauer, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, Chicago 1979, s. 141; N. M. Sarna, “Biblical Literature”, ER, II, 152-172; R. F. Collins, “Biblical Literature”, a.e., II, 182-202; J. M. O’brien, “Biblical Literature: Hebrew Scriptures”, The Oxford Encyclopedia of Archaeology, New York 1997, I, 319-322; L. M. White, “Biblical Literature: New Testament”, a.e., I, 322-324.

Ömer Faruk Harman

KİTÂBE

(كتابه)

Binaların iç ve dış duvarlarında mermer, taş, ahşap, çini, maden gibi maddeler üzerine oymak veya kabartmak suretiyle işlenmiş yazı.

Genellikle dinî, sivil ve askerî binaların belirli yerlerine özenle işlenen kitâbe, verdiği bilgilerle ve yapının estetiğini tamamlayan dekoratif bir unsur olmasıyla önem taşıyan bir mimari elemandır. Çoğunlukla giriş kapıları üzerinde yer alan ve eserin kimin tarafından ne zaman yapıldığını bildirene “tarih kitâbesi”, tamiri hakkında bilgi verene “tamir kitâbesi” denilir; kemerlerle iç kapılar üstünde yazılı olanlara da “kitâbe levhası” adı verilir. Ayrıca yapının iç ve dış duvarlarında bulunan yazılar, okçulukta atılan okun düştüğü yere dikilen nişan taşı ile (menzil taşı) mezar, menzil ve mesafe taşlarına işlenmiş yazılar da kitâbe sayılır.

Medeniyet ve sanat tarihi araştırmalarında olduğu kadar dil ve tarih çalışmaları için de önemli kaynak ve belge niteliği taşıyan kitâbelere dair ilk ilmî araştırmalar Batılı ilim adamları tarafından XVII. yüzyılın sonlarında başlatılmıştır. Zamanla gelişen paleografi ilminin metotları ile eski Yunan ve Latin dillerinde yazılmış kitâbeler çözülmüş ve değerlendirilmiştir. Bir müddet sonra da kitâbeleri kendine ait disiplin ve metotlarla tesbit eden, çözen, yorumlayan, eleştiren araştırmalar “epigrafi” (epigraphy, inscription, ilm-i kitâbet) adıyla müstakil bir bilim dalı

halinde gelişmiştir. İslâm dünyasının tarihî ve kültürel zenginlikleri Batı’nın ilgisini çekince İslâm öncesi ve sonrasına ait Arapça kitâbeler üzerinde de araştırmalar başlamıştır.

İslâmî kitâbeler konusunda araştırma yapmak İslâm milletlerinin dilini, tarihini, sosyal hayatını, edebiyatını ve bilhassa İslâm yazı çeşitlerini de bilmeyi gerektirdiğinden Batı’da bu bilimleri öğreten kurumlar ortaya çıktı. 1795’te Paris’te açılan Ecole des Langues Oriantales Vivantes şarkiyatçıların yetişmesinde ilk rol oynayan kurum oldu. Bunu 1887’de

Berlin’de öğretime başlayan Seminar für Orientalische Sprachen, 1906’da Londra’da açılan School of Oriental and African Studies takip etti.

XIX. yüzyılın başında Napolyon’un Mısır seferi sırasında yanında bulunan paleografi uzmanı J. J. Marcel, Arap yazısının tarih içinde gelişmesini öğrenmek amacıyla Mısır’da bulunan kûfî kitâbeleri inceleyerek bu hususta takip edilecek metot hakkındaki görüşlerini ortaya koydu. Lanci Reinaud ise Monuments arabes, persans et turcs du cabinet de M. le Duc de Blacas (Paris 1828) adlı eseriyle kitâbe araştırma metotlarına açıklık kazandırdı. Ancak XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında keşfedilen İslâmî kitâbelerin çokluğuna rağmen bunların Yunan ve Latin kitâbeleri gibi bir koleksiyon halinde toplanıp düzenlenmesine yeterli önem verilmemişti. Bu sınıflandırma işinde ilk ciddi çalışmayı İsviçreli şarkiyatçı Max van Berchem yaptı. Berchem Mısır, Suriye ve Anadolu’daki kitâbeleri inceledi ve çalışmalarının ilk cildini Matériaux pour un corpus inscriptionum arabicarum adı altında yayımladı (Caire 1894-1903). Bunları diğer çalışmaları ve yayınları takip etti. Max van Berchem’in 1921’de ölümünün ardından Moritz Sobernheim (CIA Syrie du nord, Cairo 1909), Ernst Herzfeld ve Etienne Combe (Syrie du nord, Cairo 1954-1956) onun çalışmalarını devam ettirdiler. Daha sonra Batı’da bu çalışmalar genişleyerek Sicilya, İspanya, müslüman Hindistan, Cezayir, Tunus, Filistin ve diğer İslâm coğrafyasında bulunan kitâbeler hakkında da yayımlar yapıldı (bk. EI^2 [İng.], V, 211 vd.).

Türk sahasında kitâbe araştırmaları XIX. yüzyılın sonlarında başlamıştır. Batı’da bu alanda çalışanlar arasında yer alan Gabriel Colin, Max van Berchem, Johannes H. Mordtmann, Franz Taeschner, Paul Wittek, J. H. Löytved, Albert Gabriel Türk araştırmacılarına da öncülük etmiştir. Bunların yanında Türk âlimlerinden Halil Ethem’in (Eldem) M. van Berchem’in eserine yardımları ve Kayseriye Şehri: Mebânî-i İslâmiyye ve Kitâbeleri ile (İstanbul 1334) Trabzon’da Osmanlı Kitâbeleri (haz. İsmail Hacıfettahoğlu, Trabzon 2001); Rıdvan Nafiz (Edgüer) - İsmail Hakkı’nın (Uzunçarşılı) Sivas Şehri (Ankara 1928); Abdürrahim Şerif Beygu’nun Erzurum Tarihi Anıtları Kitabeleri ile (İstanbul 1936) Ahlat Kitabeleri (İstanbul 1932); Mehmet Behçet’in (Yazar) Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi (İstanbul 1341); İsmail Hakkı Uzunçarşılı’nın Kitâbeler (İstanbul 1345), Karasi Vilâyeti Tarihçesi (İstanbul 1341), Kütahya Şehri (İstanbul 1932);

İbrahim Hakkı Konyalı'nın Nasreddin Hoca'nın Şehri Akşehir (İstanbul 1945), Âbideleri ve Kitâbeleri ile Erzurum Tarihi (İstanbul 1960), Âbideleri ve Kitâbeleri ile Konya Tarihi (Konya 1964), Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi, Ermenek ve Mut Âbideleri (İstanbul 1967), Âbideleri ve Kitâbeleri ile Kilis Tarihi (1968), Âbideleri ve Kitâbeleri ile Konya Ereğlisi Tarihi (İstanbul 1970), Âbideleri ve Kitâbeleri ile Şereflikoçhisar Tarihi (İstanbul 1971), Âbideleri ve Kitâbeleri ile Niğde Aksaray Tarihi (I-III, İstanbul 1974-1975), Âbideleri ve Kitâbeleri ile Üsküdar Tarihi (I-II, İstanbul 1976-1977), Âbideleri ve Kitabeleri ile Beyşehir Tarihi (Erzurum 1991); Basri Konyar'ın Diyarbekir: Kitâbeleri, Tarihi, Yıllığı (I-III, Ankara 1936); Şevket Beysanoğlu'nun Diyarbakır Tarihi: Anıtları ve Kitâbeleri (Diyarbakır 1987, 1996); Mübarek Galip'in Ankara: Kitâbeler (I-II, İstanbul 1928) ve Halim Baki Kunter'in yayımları, Ekrem Hakkı Ayverdi'nin Osmanlı mimarisi konusundaki eserleri Türk kitâbelerine ışık tutan önemli araştırmalardır. Son dönemde yapılan çalışmalar arasında Oral Onur'un Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler (İstanbul 1972), Müjgân Cunbur'un Kütüphanelerimizin Manzum Tarih ve Kitabeleri (Ankara 1983), Necmi Ülker'in Eski Foça Mezar Kitabeleri (Ankara 1989) ve diğer çalışmaları, Murat Yüksel'in Çukurova'da Türk İslâm Eserleri ve Kitabeler ile (İstanbul 1990) Trabzon'da Türk-İslâm Eserleri ve Kitabeler (I-III, İstanbul 1991; I-V, Trabzon 2000) ve Gümüşhane Kitabeleri (İstanbul 1997), Affan Egemen'in İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri (İstanbul 1993), Remzi Duran'ın Selçuklu Devri Konya Yapı Kitabeleri (Ankara 2001), Mahmut Karataş'ın Şanlıurfa ve İlçelerinde Kitabeler (Şanlıurfa 2001) adlı eserleri anılabilir.

İslâm'ın ilk döneminde kitâbeler nesir halindeydi. Bugünkü bilgilere göre kesin bir tarih söylemek mümkün olmamakla beraber manzum kitâbe yazılması büyük ihtimalle İran sahasında başlamıştır. Ancak bu bölgede fazla rağbet görmeyen bu tarz Osmanlılar'da kuvvetli bir gelişme göstermiştir. Ayrıca Anadolu sahasındaki manzum kitâbelerde yapının tarihinin verilmesinde ebced hesabı önemli bir rol oynamış ve bu usul Türk edebiyatında vazgeçilmez bir sanat (tarih düşürme) haline gelmiştir. Kitâbelerde ebced hesabıyla tarih düşürme Fâtih Sultan Mehmed devrinde gelişmeye başlamış ve son yıllara kadar devam etmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman dönemine kadar çoğunlukla Arapça ve Farsça olarak yazılan tarih kitâbeleri de XVI. yüzyıldan sonra Türkçe yazılmıştır.

Kitâbeler satır satır okumak, yazmak, estanpaj ve fotoğrafını almak suretiyle epigrafi metotlarına göre tesbit edilir. Metinler ekseriya girift, bazan da yazı istif kuralları dışında harf ve kelimelerin yeri değiştirilerek yazılmış olduğundan araştırmacının kitâbenin dil ve hat özelliklerini iyi bilmesi yanında şiir, vezin ve ebced hesabı konusunda da yeterli bilgiye sahip olması gerekir. Hat sanatının gelişmediği dönemlere ait kitâbelerdeki yazı kusurları, Ahlat mezar taşlarında olduğu gibi zemin motiflerle doldurularak giderilmeye çalışıldığından okunması da ayrı bir dikkat, tecrübe ve ihtisası gerektirir. Bunun yanında orijinal kitâbeler çeşitli sebeplerle ortadan kalktığında yerine eski tarihi taşıyan yenisi konabilir ki bu da araştırmacıyı yanıltır. İstanbul'da Rumelihisarı üstünde bulunan Nâfi Baba Bektaşî Tekkesi Mezarlığı'nda, Fâtih ile birlikte İstanbul'a gelen Akşemseddin'in arkadaşlarından Seyyid Şeyh Bedreddin'e ait bugün mevcut olan 855 (1451) tarihli mezar taşının yazı karakterinden sonradan yazılmış olduğu anlaşılmaktadır. Bazı mezar taşlarında kitâbeyi yazanın imzası bulunabilirse de bunlar nâdirdir. Ayrıca hattat padişahların yazdığı kitâbelerin yer aldığı yapıların diğer cephelerinde başka bir hattatın yazısı varsa padişaha hürmeten imza atılmaması bir gelenektir. Nitekim İstanbul'da III. Ahmed Çeşmesi'nin cephesindeki celî sülüs yazı Sultan III. Ahmed tarafından yazılmış olduğundan diğer üç cephedeki celî nesta'lik kitâbelerin altında imza yoktur.

Tarihî yapılarda aynı zamanda dekoratif bir unsur olarak dikkat çeken kitâbeler yazıldıkları yere göre konuları bakımından da önem taşır. Cami, mescid, medrese ve her çeşit dinî ve resmî binanın iç ve dış kapıları ile genellikle duvarlarında âyetler hatta sûreler bulunur. Bunlardan duvarları çevreleyene "kuşak yazısı" denir. Umumiyetle cami kapıları ile avlularının kapıları üstüne, "Namaz müminler üzerine vakitleri belli bir farzdır" (en-Nisâ 4/103), mihraplarda, "Artık yüzünü Mescidi Harâm tarafına çevir" (el-Bakara 2/144) veya, "Zekeriyyâ onun -Hz. Meryem'in-yanına her girişinde mihrapta bir rızık bulurdu" (Âl-i İmrân 3/37) meâlindeki âyetler, çeşmelerde, "Her canlı şeyi sudan yarattık" (el-Enbiyâ 21/30) veya, "Rableri onlara tertemiz bir içecek içirir" (el-İnsân 76/21) meâlindeki âyetlerden alınmış parçalar bulunduğu gibi kütüphanelerin üstünde de "Orada esaslı kitaplar vardır" (el-Beyyine 98/3) anlamındaki âyet gibi örnekler yer almaktadır.

Arkeolojik kazılardan anlaşıldığına göre Arap yazısı, Kuzeybatı Arabistan'da Ürdün'ün batı bölgesinde yaşayan Arap asıllı Nabatîler'in veya Solange Ory'nin ifadesine göre Süryânîler'in alfabesine dayanır (DİA, III, 276; EI² [İng.], V, 216). Bu harflerle İslâm'dan önceki devreye ait Arapça kitâbelerden 512 tarihli Zebed ve 568 tarihli Harran kitâbelerinde Arap harflerinin iptidaî şekilleri açık olarak görülmektedir.

İslâm döneminden kalma en eski kitâbeler, Hz. Peygamber devrinde Medine civarında Hendek Gazvesi sırasında İslâm ordugâhının yakınındaki Sel' dağının kayalıklarına yazılmış olan yazılardır. Bunlardan ilk defa bahseden Muhammed Hamîdullah kayalar üzerinde yirmi kadar kitâbe oyulduğunu, ancak pek azının okunabildiğini belirtmektedir. Bir yazı grubunda ashaptan bazılarının "ben filânım" ibaresiyle isminin yazılı olduğunu, Ali b. Ebû Tâlib, Ebû Bekir ve Ömer'in isimlerinin okunabildiğini, Ebû Bekir ile Ömer'in bir geceyi burada dua ile geçirdiğini ve tarihinin de muhtemelen 5 (626) olabileceğini kaydetmektedir. Tarihî bakımdan dikkati çeken ikinci kitâbe ise Asvan'da keşfedilen ve halen Kahire Arap Müzesi'nde bulunan Abdurrahman b. Hâlid el-Hicrî adında birine ait 31 (652) tarihli mezar taşıdır.

Bu tarihten itibaren Emevîler devrine yaklaştıkça kitâbelerin çoğaldığı görülür. Bunlarda daha çok kûfî yazı kullanılmıştır. Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın yaptırdığı Kubbetü's-sahre'nin (72/691) kitâbesine, ayrıca Medine'de Mescidi Nebevî'nin kıble duvarına, Velîd b. Abdülmelik devri hattatlarından Hâlid b. Ebû Hayyâc'ın Şems sûresinden Kur'an'ın sonuna kadar olan sûreleri altınla yazmasına bakılırsa dinî yapılarda yazıya daha fazla önem verildiği anlaşılır. İbnü'n-Nedîm'in kaydettiğine göre mihraba yazı yazma geleneği Hâlid b. Ebû Hayyâc'ın yazısıyla başlamıştır. Kubbetü's-sahre'nin içindeki İsrâ sûresi kuşak yazılarının ilki sayılır. Devrine göre süslü kûfînin güzel

bir örneği olan bu kitâbe üzerinde durulmaya değer kıymettedir.

II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren daha da gelişen kûfî hattı yaprak ve çiçeklerle süslenerek güzel bir görünüme kavuştuğu gibi tuğla, taş ve maden gibi maddelere uygulanıp Gazne, Mısır, Kayrevan, İspanya ve

Anadolu'daki yapıları bezemiştir. Harflerin değişik şekillere girebilme imkânı sanatkârın estetik ufkunun genişliği ve zekâsıyla birleşince ortaya çeşitli üslûpta harflerin çıkmasını sağlamıştır. Bu devrin kûfîsinde hâkim olan kısa, uzun ve dikey harflerle yatay harflerin hendesî bir ölçü içinde dengeli bir yazı grubu meydana getirdiği görülmektedir. Yazıdaki bu standart ölçülere bilhassa devlet binalarında ve dinî yapılardaki kitâbelerde çok dikkat edildiği anlaşılmaktadır.

Abbâsîler'in ilk iki asrında harflerde bir sıkışıklıkla beraber dikey hatlarda kısalma görülür; ayrıca harfler örgülü, zikzaklı ve helezonî şekiller kazanmaya başlar ve bünyelerinde IV. (X.) yüzyılda daha da çoğalan süs unsuru artar. Fâtımîler devrinde Kahire'de inşa edilen Hâkim Camii kitâbesi bu kûfî hattının en güzel örnekleri arasındadır. Suriye'nin Selçuklular tarafından ele geçirilmesinden sonra burada aynı tipte çok süslü kûfî kitâbe örneklerine rastlanır.

İspanya'da Muvahhidler devrinde yetişen sanatkârlar, kûfî yazıda bazı değişiklikler yaparak harfleri stilize etmek suretiyle bitki yaprakları şekline sokmuştur. Ardından harfler çiçekli şekillere bürünmüştür. Endülüs yazısının bu üslûptaki en güzel örnekleri Elhamra Sarayı'nda bulunmaktadır. Kuzey Afrika'da ise kûfî önceleri Mısır ve Endülüs'te, V-VI. (XI-XII.) yüzyıllarda Yakındoğu'da gelişen kûfînin etkisinde kalmıştır.

Kûfî yazı, İran'da Yâkūt el-Müsta'sımî'den sonra da uzun yıllar kitâbelerde kullanılmıştır. Bu yazının bilhassa Meşhed, İsfahan, Yezd ve Kazvin'deki tarihî binalarda sülüsle beraber yapılara ayrı bir tezyinî değer kazandırmaya devam ettiği görülmektedir. İsfahan'da I. Şah Abbas devri yapılarından Mescidi Câmî'nin büyük kapısı üstündeki müsennâ sade kûfî ile yazılmış kitâbe bunların güzel bir örneğidir.

İran'daki çeşitli kûfî tipleri Afganistan ve Mâverâünnehir ile birlikte müslüman Hint'i de etkilemiştir. En güzel örneklerine Gazneli Mahmud zamanında rastlanan örgülü kûfî, herhalde okunuşunun zorluğu yüzünden V. (XI.) yüzyılda önemini kaybetmeye başlamıştır. Gazneli Mahmud'un kabir taşı her ne kadar sülüsle yazılmışsa da ahşap türbe kapılarındaki yazıların kûfî oluşu mezar taşının sonradan yazıldığı fikrini kuvvetlendirmektedir. Gurlular döneminde ise kûfî az kullanılmıştır. Kutbüddin Aybeg tarafından

Delhi’de yaptırılan Kuvvetü’l-İslâm adlı cami kûfî ve sülüs yazılarla süslüdür. Bâbürlüler devrinde kûfî bir süs unsuru olarak kalmıştır. Diğer İslâm ülkelerinde olduğu gibi Hindistan’daki ilk kitâbeler de Arapça idi.

Anadolu’da ilk imar hareketleri Türkmen devletlerinden Dânişmendliler, Artukoğulları, Saltuklular, Mengücükler zamanında başlamış olmakla birlikte savaşlar yüzünden devrin eserlerinin çoğu harap olmuştur. Anadolu Selçukluları’nda imar işlerine daha ziyade I. Alâeddin Keykubad zamanında başlanmıştır. Köşeli, tezyinî ve örgülü cinsleriyle kûfî yavaş yavaş yerini celî sülüs yazıya bırakırken az da olsa varlığını sürdürmeye devam etmiş ve İran’da olduğu gibi mimari yapıların ayrılmaz bir parçası halinde kullanılmıştır. Devrin kûfîsinin tipik ve güzel bir örneği, Konya’da II. Keykâvus zamanında Celâleddin Karatay tarafından 649’da (1251) yaptırılan Karatay Medresesi’nde bulunmaktadır. Burada dört halifenin isimleri sade kûfî ile yazılmıştır. Buna karşılık çiçek ve yapraklarla süslenmiş ve harflerinin köşeleri ortadan kalkmış bir şekilde tertip edilen tezyinî kûfînin en güzel örneği, II. Kılıcarslan zamanında 576’da (1180) Divriği’de inşa edilen Kale Camii’nin iki satırlık kitâbesinde görülür. II. Keykâvus’un veziri Sâhib Ata tarafından 663’te (1265) yaptırılan Konya’daki İnce Minareli Medrese’de çini üzerine yazılmış olan besmele de örgülü kûfî cinsine güzel bir örnek teşkil eder.

Osmanlılar’da Fâtih Sultan Mehmed devrinden (1451-1481) sonra sınırlı olarak kullanılan kûfînin güzel bir örneği, Bursa’da 822’de (1419) inşa edilen Yeşilcami’nin kapısı etrafında ve iç kısmında bulunmaktadır. Edirne’de II. Murad’ın 851’de (1447) yaptırdığı Üç Şerefeli Cami ve İstanbul’da Fâtih’in yaptırdığı Fâtih Camii ile Çinili Köşk’teki kitâbelerin bir kısmı da kûfî ile yazılmıştır. Gebze’de Çoban Mustafa Paşa Camii (929/1523), İstanbul’da Kızıltoprak’ta Zühdü Paşa Camii (1301/1884) ve Yıldız Camii’nin (1303/1886) tarihli kuşak yazıları da kûfî ile yazılmış kitâbeler olarak dikkat çeker.

IV. (X.) yüzyılda İbn Mukle’den sonra aklâm-ı sittenin estetik ölçüler kazanmasıyla kûfî yavaş yavaş yerini yuvarlaklığı fazla ve okunup yazılması kolay olan aklâm-ı sitteye bıraktı. Abbâsî Halifesi Müsta‘sım’ın saray hattatı olan Yâkūt el-Müsta‘sımî’nin geliştirdiği aklâm-ı sitteyi Türkler ve İranlılar daha da geliştirerek kendi millî karakterlerine uygun bir

şekilde yeni üslûplar meydana getirdiler. Bu sebeple Osmanlı kitâbelerinde Edirneli Yahyâ Sûfî, Ali b. Yahyâ es-Sûfî, Şeyh Hamdullah Efendi, Ahmed Şemseddin Karahisârî, Hâfız Osman, Mustafa Râkım Efendi ve Mahmud Celâleddin üslûpları hâkimdir. Arap ülkelerinde ise sülüs ve celî sülüs, Türkler'in buraları fethettiği tarihe kadar Yâkūt el-Müsta'sımî üslûbunda devam ettikten sonra Osmanlı yazı üslûbuna dönüldü. Bunlardan Kuzey Afrika ülkelerinde Mağrib yazısı hükmünü sürdürmeye devam ettiğinden aklâm-ı sitte yazıları gelişme gösteremedi.

Sülüs yazı bir koldan Anadolu'ya, diğer koldan İran'a yayıldı. İran'da daha ziyade

Türkler'in çoğunlukta bulunduğu Azerbaycan'da Tebriz'de gelişme gösterdi. İlhanlılar'dan Muhammed Hudâbende Olcaytu devrinde yetişen ve Tebriz'deki birçok tarihî binanın kitâbelerini yazan Tebrizli Abdullah-ı Sayrafî ile Timurlular'ın hizmetinde bulunan Tebrizli Hacı Muhammed Bunddûz tanınmış hattatlardandır. Celî sülüs esas itibariyle Timurlular ve Safevîler'den Şah I. Abbas devrinde gelişme gösterdi. Timur'un torunu Baysungur'un annesi Gevher Şad'ın Meşhed'de yaptırdığı ulucaminin büyük kapısı üstüne celî sülüsle yazdığı kitâbe devrine göre İran'ın güzel yazılarındandır. Safevîler'de yazının yine Türk asıllı sanatkârlar elinde geliştiği, Şah Abbas devri yapılarından İsfahan'da Mescidi Şâh ile Şeyh Lutfullah Camii'nin kitâbelerinden anlaşılmaktadır. Özellikle Mescidi Şâh'taki Abdullah Tebrîzî, Muhammed Sâlih İsfahânî ve Tebrizli Ali Rızâ-yi Abbâsî'nin yazdığı kitâbelerde Osmanlı tesiri görülmektedir.

Orta Asya, Afganistan, Mâverâünnehir ve müslüman Hint'e gelince buralar İran etkisinde kaldığı için kitâbelerinde de aynı kusurlar vardır. Tac Mahal'in kitâbesindeki hat bozuklukları aynı tarihlerde İstanbul'da yapılan Bağdat Köşkü'nün (1639) kitâbesiyle karşılaştırıldığında Osmanlı celî sülüsünün gelişme yolunda bir hayli ilerlediği görülür.

Anadolu beylikleri ve Selçuklular zamanındaki kitâbelerde kûfîden ziyade celî sülüs kullanılmıştır. Konya'da 663 (1265) tarihli İnce Minareli Medrese ile 682'de (1283) inşa edilen Sâhib Ata Külliyesi'nin portallerindeki yazılar oldukça tipik örneklerdir. Bunların asıl özelliği, harflerinin birbirine çok yakın olması ve dikey harflerin de ekseriya yanyana dizilmesiyle yazının

umumi görünüşü bakımından girift bir karakter taşımasıdır. Bu ana karakter, Osmanlı döneminde Sultan Ahmed Camii'nin yapıldığı 1025 (1616) tarihine kadar sürmüştür. Selçuklu tipi celî sülüsün bir başka özelliği de küt ve geniş bir görünüşe sahip olmasıdır. Bu tip yazıda elif, lâm ve kâf gibi dikey harflerin boyları nisbeten kısa, gövdeleri de kalıncadır. Konya İçkalesi'nin XIII. yüzyılın ilk yarısına ait tamir kitâbesi bu karakterdedir. Bu yazıların en dikkat çekici örneklerine mezar kitâbelerinde rastlanmaktadır. Bu küt ve geniş görünüşlü yazı pek az bir farkla Osmanlılar'ın ilk devirlerinde de kullanılmıştır. Bursa'da 821 (1418) tarihli Hisar Kapısı'nın kitâbesiyle 846 (1442) tarihli Karacabey yolu kitâbesinin yazıları bu tiptedir. Birbirini takip eden devirlerde ortaya çıkan hat ekollerinin kendilerine has üslûpları kitâbeler üzerinde de göründüğü için Osmanlı sahası diğer İslâm ülkelerine göre daha büyük önem taşır.

Osmanlılar'da celî sülüs yazı, Fâtih Sultan Mehmed devrine kadar Selçuklu celî sülüsü tesirinde devam etmekle birlikte eldeki örnekler bu yazıda bir gelişmenin başladığını gösterir. Devletin kurulduğu XIV. yüzyılın ilk yarısında İznik'te inşa edilen Orhan Gazi ile 734'te (1334) yapılan Hacı Özbek camilerinin kitâbelerinde henüz Selçuklu yazısının etkilerinin görülmesine rağmen ilk üslûp ayrılığının işaretlerine İznik'te 790 (1388) tarihli Nilüfer Hatun İmareti'nin kitâbelerinde rastlanmaktadır. Çelebi Sultan Mehmed devrinde Bursa'da 822'de (1419) yapılan Yeşilcami'nin içinde ve dışındaki celî sülüsleri, bu türdeki erken Osmanlı hattının ilk örnekleri olarak nitelemek mümkündür. Edirne'de Üç Şerefeli Cami'nin kitâbesi ise Osmanlı celîsinin teşekkül etmekte olduğunu gösterir.

Bütün yazı çeşitleri gibi Fâtih devrinde gelişmeye başlayan celî sülüsün İstanbul'da ilk örneği, Fâtih Camii'nin ve Ali b. Yahyâ es-Sûfî ketebeli Bâb-ı Hümâyun'un kitâbeleridir. Diğer başarılı yazılar ise Şeyh Hamdullah Efendi'nin eseri olan Beyazıt Camii'nin kitâbesiyle Yâkūt el-Müsta'sımî ekolünün temsilcisi Ahmed Karahisârî'nin talebesi Hasan Çelebi tarafından yazılan, inşası 964'te (1557) tamamlanan Süleymaniye Camii'nin kitâbesidir. Edirne'de Selimiye Camii ile İstanbul'da Sultan Ahmed Camii'nin kitâbelerinde dikey harflerin birbiri peşi sıra, aralıklı, sık ve birbirine paralel olarak dizilişi, Selçuklu devri celî sülüsü tesirinin az da olsa devam ettiğini gösterir. Ancak 1049'da (1639) yapılan Bağdat Köşkü'nün kitâbesinde Selçuklu etkisi kaybolmaya başlamıştır. 1074'te

(1663) tamamlanan İstanbul Yeni Vâlide Camii'nin yazılarında ise artık Selçuklu üslûbuna rastlanmaz. Camiye bitişik Hünkâr Kasrı'nın kitâbelerindeki yumuşaklık ve zarafet Osmanlı celî sülüsünün hâkim unsurlarından biridir. Şair Âsım tarafından söylenen kasra ait yirmi dört beyitlik methiyeyi taşıyan kitâbe çini üzerine olağan üstü güzellikle istif edilmiştir. Tarihî bir sıra içinde Üsküdar Yeni Vâlide Camii (1122/1710), Şehzadebaşı'nda Damad İbrâhim Paşa Dârülhadisi, I. Mahmud'un Tophane'de yaptırdığı Tophane Çeşmesi (1145/1732), Beşir Ağa adlı hattatın İstanbul ve Bursa'daki eserleriyle İstanbul Defterdar'da İsmâil Zühdü'nün yazdığı Şah Sultan Türbesi (1215/1800) kitâbelerinde yazının geçirdiği gelişme yanında kitâbelerin de yüksek bir estetik değer taşıdığını göstermektedir. Nusretiye Camii kuşak yazıları ve Nakşidil Sultan Türbesi'ndeki celî sülüs yazılarında Mustafa Râkım Efendi ile yeni bir devir açılır. Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin Hırka-i Şerif Camii kitâbe yazıları daha sonra gelen hattatlara örnek olmuştur. Sâmi Efendi ketebeli Eminönü Yeni Vâlide Çeşmesi ve Sebili'nin celî sülüs kitâbeleriyle Hamit Aytaç'ın Şişli Camii celî sülüs kitâbeleri de İstanbul'un sanat değeri taşıyan kitâbelerindendir.

V. (XI.) yüzyılın başlarında İran'da doğmaya başlayan ta'likin okunaklı bir şekle dönmesi sonucunda VII. (XIII.) yüzyılda görülmeye başlanan nesta'lik XVII. asrın başlarında yine burada estetik ölçüler kazandı. Gittikçe yayılarak bütün Arap ülkeleriyle Afganistan, Orta Asya ve müslüman Hint'te kullanılmakla beraber kitâbelerde genellikle celî sülüs yazı görülmektedir. Ayrıca nesta'likin celî şekli İran dahil diğer ülkelerde pek güzel yazılamamasına karşılık Türkiye'de estetik bir ölçü kazanmıştır. Bugün İran'da celî nesta'likin dikey harfleri haddinden fazla geniştir ve harflerin hemen hepsinde küt bir görünüm bulunduğundan kitâbeler de gerekli estetiği ifade etmekten uzak kalmıştır.

Anadolu'ya Fâtih Sultan Mehmed zamanında gelen nesta'lik, XIX. yüzyılın başına kadar İran nesta'liki üslûbunda devam ettikten sonra değişikliğe uğrayarak ortaya bir Türk üslûbu çıkmıştır. Celî nesta'likin ilk defa hangi yapının kitâbesinde kullanıldığı bilinmemektedir. Bu üslûptaki en eski kitâbelerden biri, Edirne'de 838 (1434) tarihli Dârülhadis Camii kitâbesiyle

Çelebi Sultan Mehmed'in kızı Selçuk Hatun tarafından yine Edirne'de 860'ta (1456) inşa ettirilen Selçuk Hatun Camii'nin üç satırlık Arapça kitâbesidir. Ayrıca İstanbul Draman'daki Tercüman Yûnus Bey Camii'nin avlu kapısı üstündeki 948 (1541) tarihli, III. Murad devrinde Konya'da Mevlânâ Dergâhı'nın kapısı üstüne konan Türkçe ve üç beyitlik 992 (1584) tarihli kitâbeler de bilinen en eski nesta'lik kitâbelerdendir. Fâtih zamanında yapılan Çinili Köşk'ün içindeki çeşmenin 999 (1590-91) tarihini taşıyan nesta'lik kitâbesinde nisbeten dikkate değer bir gelişme sezilir.

Nesta'likin gelişmesine ışık tutacak, sanat değeri olan ilk örneklere ancak XVIII. yüzyılda rastlanmaktadır. İstanbul'da Şehzadebaşı'nda Lâle Devri'nde yapılmış olan 1132 (1720) tarihli Damad İbrâhim Paşa Sebili ve Çeşmesi'nin üstündeki kitâbeler her bakımdan İran nesta'lik ekolünün başarılı örneklerindendir. Bugünkü bilgilere göre ilk imzalı kitâbe de bu olmalıdır. Üsküdar'da Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nin kapısı üstünde Yesârî Mehmed Es'ad'ın 1196 (1782) tarihli kitâbesi, sonradan oğlu Yesârîzâde Mustafa İzzet tarafından kaideleri konacak olan Türk nesta'likini müjdelemektedir. Bu kitâbe, İran ve Türk üslûplarının ilk karışımı gibi görünürse de daha ziyade Türk üslûbuna yakındır. XIX. yüzyılın başından itibaren Cumhuriyet'e varan dönem içinde yazılmış olan kitâbelerde Türk üslûbu hâkim olmuştur. Bu dönemdeki her nesta'lik kitâbe meşhur bir sanatkârın elinden çıkmamış olsa bile tecrübeli gözler bu kitâbeleri güzellik ve üslûp bakımından ayırt edebilir.

Türk hattatlarının icadı olan, XVIII. yüzyılda Lâle Devri'nde divanî kaidelerinin kırılarak açık bir şekilde yazılması ile ortaya çıkmaya başlayan ve halen Arap ülkelerinde kullanılmakta olan rik'a hattına kitâbelerde çok az yer verilmiştir. Üsküdar'da Selmanağa mahallesinde Şeyh Camii ile karşı karşıya olan Devâtî Mustafa Efendi'nin II. Abdülhamid döneminde yenilenen türbesiyle İstanbul'da Mektebi Harbiyye'nin kitâbeleri rik'a ile yazılmıştır. Bu yazıyla olan mezar kitâbelerine de rastlamak mümkündür. Süleymaniye Camii'nin hazîresinde böyle bir mezar taşı bulunmaktadır. Nesih yazının celîsi de pek nâdir olarak kitâbelerde yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Cl. Huart, Epigraphie arabe de l'Asie mineure, Paris 1895; Sadettin Nüzhet [Ergun], Mezar Kitabeleri, İstanbul 1932; Abdürrahim Şerif [Beygu], Ahlat Kitabeleri, İstanbul 1932; a.mlf., Erzurum: Tarihi, Anıtları, Kitabeleri, İstanbul 1936; M. Cavit, Akşehir Kitabeleri ve Tetkikatı, Muğla 1934; Gabriel, Voyages, tür.yer.; Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, Bursa 1950; A. Grohmann, Arabische Paläographie, Wien 1967; Konyalı, Karaman Tarihi, tür.yer.; Zeki Başar, Erzurum'da Eski Mezarlıklar ve Resimli Mezar Taşları, Erzurum 1973; F. Th. Dijkema, The Ottoman Historical Monumental Inscriptions in Edirne, Leiden 1977; a.mlf. - A. Alparslan, "Kitābāt", EI² (İng.), V, 223-225; Beyhan Karamağaralı, Ahlat Mezar Taşları, Ankara 1992; Halil Edhem, "Âl-i Germiyan Kitabeleri", TOEM, I-II/2 (1328), s. 112-128; a.mlf., "Kitâbeler Nasıl Kayd ve Zabt Olunmalıdır", a.e., I-II/10 (1329), s. 626-639; Ahmed Tevhid, "Bursada Umur Bey Kitâbesi", a.e., III-IV/14 (1330), s. 865-872; a.mlf., "Menteşe Oğullarından Ahmed Gazi Beyin Hayratı Kitabeleri", a.e., III-IV/18 (1331), s. 1146-1152; Mübarek Galip, "Menteşe Oğulları Devletine Ait Bazı Kabir Taşları", TM, II (1928), s. 347-369; Halim Baki Kunter, "Kitabelerimiz", VD, II (1942), s. 431-456; Ali Alparslan, "Mimarî Yapıların Yazı Sanatı Bakımından Önemi", Boğaziçi Üniversitesi Dergisi, IV-V, İstanbul 1976-77, s. 1-13; J. Sourdel-Thomine, "Kitābāt", EI² (İng.), V, 210-216; S. Ory, "Kitābāt", a.e., V, 216-218; Nihad M. Çetin, "Arap (Yazı)", DİA, III, 276-277, 280-282.

Ali Alparslan

KİTÂBET

(bk. MÜKÂTEBE).

KİTÂBET

(الكتابة)

Sahâbe ve büyük tâbiîler zamanında hadislerin yazılmasını ifade eden terim.

Sözlükte “yazmak, yazı ile tesbit etmek” mânasında masdar olup kitâbetü’l-hadîs, takyîdü’l-hadîs, takyîdü’l-ilm şekillerinde de kullanılır. Hz. Peygamber’in hadisleri Kur’ân-ı Kerîm gibi yazdırmaması, onun kendi sözlerini hiçbir şekilde yazdırmadığı veya yazılmasına izin vermediği anlamına gelmemekte, hadislerin yazılmasını hem yasaklayan hem buna izin veren hadisler nakledilmektedir. Resûl-i Ekrem’in bazı devlet başkanlarına mektup göndererek onları İslâm’a davet etmesi, yöneticileriyle resmî yazışmalarda bulunması, Abdullah b. Amr b. Âs ve Ebû Şah gibi hadisleri yazmak isteyen sahâbîlere müsaade etmesi, son hastalığında vasiyetnâme yazdırmak istemesi ve bazı sahâbîlerin hadisleri yazdığını ifade etmesi onun hadislerin yazılmasına izin verdiğini göstermektedir. Öte yandan hadisleri yazmak isteyen sahâbîlere izin vermediği ve Kur’an dışında yazılan şeylerin imha edilmesini emrettiği bildirilmiş olup bu konudaki haberlerin bir kısmının sahih olmadığı belirlenmiş, ancak Ebû Saîd el-Hudrî’nin naklettiği, “Benden Kur’an’dan başka hiçbir şey yazmayınız. Eğer Kur’an’dan başka bir şey yazan varsa onu imha etsin” meâlindeki hadisin (Müsned, III, 12, 21, 39, 56; Müslim, “Zühd”, 72) sahih olduğu kabul edilmiştir.

İslâm âlimleri, hadislerin yazılması hususunda Hz. Peygamber’in tutumunu belirlemek için söz konusu hadisler arasındaki çelişkiyi gidermeye çalışırken farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hadislerin yazılmasını yasaklayan veya buna izin veren rivayetlerin söyleniş tarihlerini kesin olarak belirlemek mümkün değilse de İslâm’ın ilk döneminde yazı bilenlerin az olması, Resûl-i Ekrem’in Ebû Şah ile 8 (629) yılında görüşmesi, ayrıca sözü edilen vasiyetnâmeyi vefatından bir süre önce yazdırmak istemesi, hadislerin yazılmasına izin veren rivayetlerden bir kısmının İslâm’ın sonraki yıllarına ait olduğunu göstermektedir. Hadislerin

yazılmasını yasaklayan rivayetin râvisi Ebû Saîd el-Hudrî'nin erken dönemlerde, buna izin veren hadisin râvisi Ebû Hüreyre'nin 7 (628) yılında ve sahâbe arasında hadis yazmasıyla tanınan Abdullah b. Amr'ın Mekke'nin fethinden önce müslüman olması da bunu teyit etmektedir. Bu durum

bazı âlimlerin, hadislerin yazılmasına izin veren rivayetlerin yazmayı yasaklayan hadisi neshettiği görüşünü benimsemesine sebep olmuştur. İbn Kuteybe, Râmhürmüzî, Hattâbî, Ferrâ el-Begavî, Abdürrahîm b. Abdülkerîm es-Sem'ânî, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimlere göre Hz. Peygamber bazı yetersizlikler yüzünden hadislerin yazılmasını geçici bir tedbir olarak yasaklamış, daha sonra bu yasağı kaldırmıştır. Bu görüşe karşı çıkanlar, Resûl-i Ekrem devrinde yazı malzemesinin ve yazı bilenlerin hiç de az olmadığını, ayrıca Resûl-i Ekrem'in sahâbenin okuma yazma öğrenmesine büyük önem verdiğini söylemişlerdir. Resûlullah'tan sonra da sahâbe arasında hadislerin yazılmasına karşı çıkanların bulunması nesih görüşünün isabetli olmadığını ortaya koymaktadır. M. Reşîd Rızâ, genel görüşün aksine hadislerin yazılmasını yasaklayan hadisin buna izin veren hadisleri neshettiğini ileri sürmüş, Hz. Peygamber'in vefatından sonra bazı sahâbîlerin hadislerin yazılmasına karşı çıkmasını ve ashabın hadisleri tedvin etmemesini buna delil olarak göstermiştir.

Diğer taraftan Zeyd b. Sâbit'in, "Resûlullah bize hadislerini yazmamayı emretti" (Ebû Dâvûd, "'İlim", 3) demesine bakarak hadis yazma yasağının kâtiplik yaptıkları sürece vahiy kâtipleriyle sınırlı olabileceği ileri sürülmüşse de isnadındaki kopukluk bu rivayetin delil olamayacağını ortaya koymaktadır. Muhammed Hamîdullah da hadisleri yazma yasağının yaşlarının küçüklüğü sebebiyle bu konudaki hadisi rivayet eden Ebû Saîd el-Hudrî, Zeyd b. Sâbit ve İbn Abbas ile ilgili olabileceğini ve çocukluktan çıkınca onların da hadis yazdıklarını söylemişse de Ebû Hüreyre, Zeyd b. Sâbit ve İbn Abbas'ın yazma yasağına dair rivayetlerinin zayıf olması (Yücel, sy. 16-17 [1999], s. 94-95), Ebû Saîd el-Hudrî'nin sonraki yıllarda da hadislerin yazılmasına karşı çıkması bu görüşün isabet şansını zayıflatmaktadır.

Hadislerin yazılmasını yasaklayan, öte yandan buna izin veren rivayetler

arasındaki ihtilâfı çözmek için önerilen hemen her görüş eleştirilmekle beraber Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasını belirli sebeplerle yasakladığı, bu sebeplerin bulunmadığı durumlarda hadislerin yazılmasına izin verdiği hususunda ihtilâf yoktur. Bizzat Resûl-i Ekrem'in bazı hadisleri yazdırması ve onun hayatında hadis yazan sahâbîlerin bulunması yasağın Kur'an'la hadisin karıştırılmasını önlemeyi amaçladığı ve özellikle hadislerin Kur'an'la aynı sayfaya yazılmasına yönelik olduğu görüşü kuvvet kazanmaktadır.

Hadisleri tedvin etmeyi düşünen Hz. Ömer'in ashapla istişare edip onlardan olumlu cevap aldığına, fakat Allah'ın kitabına verilen önemi azaltacağı endişesiyle bu teşebbüsünden vazgeçtiğine dair rivayet isnadındaki kopukluk sebebiyle zayıf kabul edilmiştir. Emevîler'in Mısır valisi Abdülazîz b. Mervân'ın da Bedir Gazvesi'ne katılan yetmiş sahâbî ile görüştüğü söylenen Kesîr b. Mürre el-Hadramî'ye mektup yazarak sahâbîlerden duyduğu hadisleri yazıp kendisine göndermesini istediği ifade edilmekte, ancak bu mektubun sonucu hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Sahâbeden hadislerin yazılmasına karşı çıkanlar olduğu gibi bir kısmının bazı sahîfeler kaleme aldığı, Muhammed Mustafa el-A‘zamî'nin tesbitine göre (Dirâsât fi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî, I, 92-167) elli iki sahâbenin ve elli üç büyük tâbiînin hadis yazdığı veya yazdırdığı, bu dönemin ilk yazılı belgeleri kabul edilen bu sahîfelerin en önemlilerinin Abdullah b. Amr (Dârimî, "Muḳaddime", 42), Sa‘d b. Ubâde (Tirmizî, "Aḥkâm", 13), Muâz b. Cebel (Müsned, V, 228), Amr b. Hazm el-Ensârî (Nesâî, "Ḳasâme", 44-47), Semüre b. Cündeb (İbn Hacer, IV, 236-237), Abdullah b. Abbas (Hatîb el-Bağdâdî, s. 92, 102), Câbir b. Abdullah (Tirmizî, "Büyû‘", 72), Abdullah b. Ebû Evfâ (Buhârî, "Cihâd", 32) ve Enes b. Mâlik'e (Hatîb el-Bağdadî, s. 95-96) ait olduğu bilinmektedir. Bunlardan Ebû Hüreyre'nin, talebesi Hemmâm b. Münebbih'e yazdırdığı eṣ-Ṣaḥîfetü'ṣ-ṣaḥîḥa günümüze ulaşmış olup Muhammed Hamîdullah (Haydarâbâd 1955, 1956, 1961, 1967, 1979; Paris 1979), Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib (Kahire 1406/1985) ve Ali Hasan Ali Abdülhamîd (Beyrut 1407) tarafından yayımlanmıştır. Hadislerin yazılmasına karşı olan sahâbîlerin yazmayı yasaklayan hadisi görüşlerinin delili olarak zikretmemeleri hadislerin yazılmasına başka sebeplerle karşı çıktıklarını göstermektedir. Bu sebepler, hadislerin yazılmasının Allah'ın kitabına verilen önemi azaltacağı ve yazılması durumunda bunların daha

sonra tahrif edileceğinden endişe duyulması şeklinde özetlenebilir. Hadislerin yazılmasına karşı tavır alınmasında söz konusu sebeplerin yanında ilk iki neslin sözlü kültür geleneğinden gelmesinin önemli etkisi vardır. Hitabet ve kılıçla övünüp kitâbeti alt tabakanın yapacağı bir iş olarak gören Araplar, öteden beri şiiri ezber yoluyla muhafaza edip naklettikleri gibi hadisi de aynı şekilde rivayet etmişler, yazının hâfızayı zayıflattığını, hatta yok olmasına sebep olduğunu kabul etmişlerdir. Kur'an'da ve hadiste yazının teşvik edilmesine rağmen şifahî kültür geleneğinin terkedilebilmesi yaklaşık bir buçuk asır sürmüş, Havâric ve Gāliyye gibi siyasî fırkaların, I. (VII.) yüzyılın sonlarından itibaren Kaderiyye ve Mürcie, bir müddet sonra da Cehmiyye ve Müşebbihe gibi itikadî mezheplerin ortaya çıkması ve işlerine gelmeyen hadisleri inkâr edip görüşlerini takviye maksadıyla hadis uydurmaları muhaddislerin bu konudaki yaklaşımlarını değiştirmiştir. Halife Ömer b. Abdülazîz, ileri gelen âlimlerin hadislerin yazılmasına artık karşı çıkmayacağını anlayınca sahih hadisleri kaybolmaktan kurtarmak için tedvin işini resmen başlatmaya karar vermiş; valilere, Medine halkına, tanınmış âlimlere gönderdiği yazıda zamanla hadislerin yok olup gitmesinden endişe duyduğunu, bu sebeple Hz. Peygamber'in hadislerinin araştırılıp yazılmasını istediğini belirtmiştir (Dârimî, "Muḳaddime", 43; Buhârî, "ʿ İlim", 34; Hatîb el-Bağdâdî, s. 106). İbn Şihâb ez-Zührî, ulaşabildiği hadisleri derleyerek halifeye gönderen ve onun emrini ilk uygulayan muhaddistir. Ömer b. Abdülazîz'in bu faaliyeti hadislerin yazılmasına karşı olan tavrı önemli ölçüde kırmış ve yaklaşık II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren hadislerin naklinde yazılı rivayet hâkim olmuştur.

Kitâbet döneminde hadisler genellikle yazılı bir metin bırakmak için değil onları kolayca ezberlemek veya unutulduğunda hatırlamak için yazılmıştır. Sahâbeden Abdullah b. Amr bunu açıkça ifade etmiş (Ebû Dâvûd, "ʿ İlim", 3), İmam Mâlik hadis yazanların ezberlemek için yazdıklarını, ezberleyince onu imha ettiklerini söylemiştir. Nitekim Mesrûk b. Ecdaʻ, Ubeyde b. Amr, Urve b. Zübeyr b. Avvâm gibi âlimler yazdıkları metinleri ölmeden önce yakmışlar veya ölümlerinden sonra bunların yakılmasını istemişlerdir.

Nabia Abbott gibi, hadislerin çok az kimse tarafından da olsa Hz. Peygamber'in sağlığında yazıldığını kabul edenler bulunmakla birlikte genellikle şarkiyatçılarla bazı müslüman araştırmacılar, başlangıçta

hadislerin yazılmadığını ileri sürerek geç bir dönemde tedvin edilen hadis kitaplarına güvenilemeyeceğini iddia etmişlerdir. Reinhard Dozy hadislerin II. (VIII.) yüzyılda, Duncan Black Macdonald II. (VIII.) yüzyılın ortalarında, Regis Blachère II. yüzyılın sonunda, Alfred Guillaume

Emevîler zamanında ve daha sonraki dönemde, Ignaz Goldziher III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında yazılmaya başladığını söylemişlerdir. Ebû Reyye, hadislerin sahâbe ve tâbiîn döneminin büyük bir devresinde sözlü nakledildiğini, Ömer b. Abdülazîz'in emrinden önce tedvin edilmediğini, Tâhâ Hüseyin ise başlangıçta hadislerin yazılmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu görüşün, Resûl-i Ekrem'in sağlığında ve daha sonra hadislerin yazıldığını ifade eden rivayetleri dikkate almadan sadece hadisleri yazmayı yasaklayan rivayetin esas alınması ve ilk dönemlerde kullanılan "haddesenâ, ahberanâ" gibi rivayet lafızlarının şifahî rivayet kalıpları olarak anlaşılmasından kaynaklandığı görülmektedir.

Ömer b. Abdülazîz'in resmî tedvini başlatması ile yazılı hadis metinlerinin çoğalması üzerine ehil olmayanlar da doğrudan bu metinlerden rivayet etmeye başladılar. Arap yazısının henüz ancak hâfızaya yardımcı olabilecek bir seviyede bulunduğu bu dönemde doğrudan yazılı metinden yapılan nakiller hadislerin hatalı intikali sonucunu doğurmaktaydı. Bu durum karşısında muhaddisler, yazılı metinlerden rivayetin geçerliliğini ehlinden dinlenmesi (semâʻ) veya ehline arzedilmesi (kıraat) prensiplerine bağlama gereğini duymuşlardır. Bu iki yolla hadis alma imkânı bulunmadığında ise icâzet, münâvele ve mükâtebe metotlarıyla da alınabileceği genel kabul görmüştür. Bunlardan, hocanın bizzat yazması veya yazdırıp talebeye göndermesi şeklindeki hadis nakletme metoduna da "kitâbet" veya "mükâtebe" denilmekteydi.

Hadislerin yazılması erken devirlerden itibaren müstakil araştırmalara konu olmuş, Hatîb el-Bağdâdî Taḳyîdü'l-ʿilm, Muhammed Accâc el-Hatîb es-Sünnetü ḳable't-tedvîn, Muhammed Mustafa el-Aʻzamî Dirâsât fi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî ve târîḫu tedvînih, Ahmed Abdurrahman es-Seviyyân Ṣaḥâʾifü'ṣ-ṣaḥâbe ve tedvînü's-sünneti'n-nebeviyyeti'ş-şerîfe, İmtiyâz Ahmed Delâʾilü't-tevs̱îḳı'l-mübekkir li's-sünneti ve'l-ḥadîs̱ (bu eserler için bk. bibl.), Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî Tedvînü's-sünneti'ş-şerîfe (Kum 1413) adlı eserlerini kaleme almıştır. Talat Koçyiğit, Hadislerin

Toplanması ve Yazı ile Tesbiti adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (Ankara 1957).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 324-325, 336; II, 162, 192, 196, 207, 215, 238, 248, 249, 403; III, 12, 13, 21, 39, 56; V, 228; Dârimî, "Muḳaddime", 42, 43; Buhârî, "ʿİlim", 34, 39, "Merḍâ", 17, "İʿtiṣâm", 26, "Luḳaṭa", 7, "Cihâd", 32; Müslim, "Zühd", 72, "Veṣâyâ", 20, "Ḥac", 447; Tirmizî, "ʿİlim", 11, 12, "Menâḳıb", 46, "Aḥkâm", 13, "Büyûʿ", 72; Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 3, "Menâsik", 90, "Diyât", 4; Nesâî, "Ḳasâme", 44-47; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 448; Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 363-402; Hâkim, el-Müstedrek, I, 104-106, 127; Hatîb el-Bağdâdî, Taḳyîdü'l-ʿilm (nşr. Yûsuf el-Iş), Dımaşk 1974, s. 20-22, 29, 32-37, 49-53, 57, 92, 95-96, 102, 106; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 181-183; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XX, 322; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IV, 236-237; VIII, 429; R. Dozy, Târîh-i İslâmiyyet (trc. Abdullah Cevdet), İstanbul 1908, I, 161-162; A. Guillaume, The Traditions of Islam an Introduction to the Study of the Hadith Literature, Oxford 1924, s. 15-19; a.mlf., Islam, New York 1969, s. 89; Fuat Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 11-15, 50-51; a.mlf., GAS (Ar.), I, 87-88; M. Muhammed Ebû Zehv, el-Ḥadîs̱ ve'l-muḥaddis̱ûn, Kahire 1958, s. 122-129, 226-242; M. Accâc el-Hatîb, es-Sünne ḳable't-tedvîn, Kahire 1963, s. 303-381; Nabia Abbott, Studies in Arabic Literary Papyri, Chicago 1967, II, 6-7; Muhammed Hamîdullah, Muhtasar Hadis Tarihi (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1967, s. 76, 78, 79; I. Goldziher, Muslim Studies, London 1970, II, 181-186, 195-196; M. Mustafa el-A'zamî, Dirâsât fi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî ve târîḫu tedvînih, Riyad 1401/1981, I, 71-83, 90, 92-167; II, 587-588; Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, el-Envârü'l-kâşife, Beyrut 1403/1983, s. 36-38, 43; D. B. Macdonald, The Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory, London 1985, s. 76-77; İmtiyâz Ahmed, Delâʾilü't-tevs̱îḳı'l-mübekkir li's-sünne ve'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Kahire 1410/1990, s. 211-246, 279; Ahmed Abdurrahman es-Seviyyân, Ṣaḥâʾifü'ṣ-

ṣaḥâbe ve tedvînü’s-sünneti’n-nebeviyyeti’ş-şerîfe, [baskı yeri yok] 1410/1990, s. 59-215; Mahmûd Ebû Reyye, Eḍvâʾ ʿale’s-sünneti’l-Muḥammediyye, Kum 1416/1995, s. 49-54, 117, 269-275; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi (Hicri İlk Üç Asır), İstanbul 1996, s. 53-54, 67-69; a.mlf., “Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi”, MÜİFD, sy. 16-17 (1999), s. 91-118; Reşîd Rızâ, “el-Kitâbe ve’t-tedvîn fi’l-İslâm”, el-Menâr, X, Kahire 1908, s. 767.

Ahmet Yücel

KİTÂBÎ

(bk. EHL-i KİTAP).

KİTÂBİYAT

(الكتابيات)

Bir eserin telifinde başvurulan kaynaklar; eserleri tanıtan sistematik listeler, yazılar ve bunlar etrafında gelişen bilim dalı.

Yunanca biblion (kitap) ve graphien (yazmak) kelimelerinden meydana gelen Fransızca bibliographie karşılığı olarak Türkçe'de kullanılan bir terimdir. Türkçe'de aynı anlamda esâmi'l-kütüb, esâmî-i kütüb, ilm-i kütüb, ahvâl-i kütüb, ilm-i ahvâl-i kütüb gibi kavramlara da rastlanmaktadır. Bunun için yine Batı dillerinden gelen literatür de kullanılmıştır. Türk Dil Kurumu'nun teklif ettiği kaynakça ise genel anlamda değil bir eserin kaynakları karşılığı olarak daha yaygındır. Bibliyografyalar, belirli bir konuda ve genellikle belirli bir dönem içinde yazılan veya yayımlanan eserlerin tasnif edilmiş tam listesini verir. Bu özellikleriyle bir kitabevi ya da kütüphanede bulunan eserleri veya bunların bir bölümünü gösteren kataloglardan ayrılır.

Bibliyografyalar hazırlanışları ve kapsamlarına göre bazı adlarla anılmaktadır. Öncelikle kapsamları bakımından genel ve özel bibliyografyalar (ihtisas bibliyografyaları) ayırımı yapılmıştır. Birincisi, herhangi bir konu sınırlaması yapılmaksızın bütün yayınları içine almak amacıyla hazırlanmış, ikincisi ise kültür, teknik ve ilmin belirli bir dalındaki yayınları içerecek şekilde düzenlenmiştir. Bibliyografyalar, alan veya konularıyla ilgili bir dildeki yayınlara yönelik olabileceği gibi farklı dillerdeki yayınları kapsayacak genişlikte de olabilir. Yine konu sınırlaması olsun veya olmasın yalnızca seçilmiş yayınları içine alan seçme bibliyografyalar da bulunmaktadır. Süre bakımından ise tamamlanmış ve periyodik bibliyografyalar ayırımı yapılmaktadır. İlki, belli iki tarih arasında veya bir tarihe kadar çıkmış yayınları konu edinir. İkincisi, yayınları düzenli veya belirsiz aralıklarla ortaya koyan bibliyografyalardır. Periyodik bibliyografyalar sonradan bir araya getirilerek dönemler halinde kümülatif bibliyografyalar da oluşturabilmektedir. Belli bir alanda veya genel olarak daha önce düzenlenmiş bibliyografyaları belirlemek üzere

bibliyografyaların bibliyografyası hazırlanır. Genelde bütün bibliyografyalar çeşitli arama cetvelleri ilâve edilerek daha kullanışlı hale getirilebilir. Hangi türe girerse girsin listeledikleri eserlerin yazarı, içeriği, değeri hakkında bilgi veren bibliyografyalara açıklamalı bibliyografyalar, bazı eleştiriler getirenlerine ise eleştirel bibliyografyalar denilmektedir.

ARAP EDEBİYATI. Arap edebiyatında kaynak masdar ve merci‘ kelimeleriyle, bazan da menba‘ terimiyle ifade edilir. Bir ilmî konu ve alanın kaynakları asıl (esas, temel) kaynaklar, fer‘î (ikincil) kaynaklar olmak üzere ikiye ayrılır. Konuyla doğrudan ilgili eş zamanlı veya

yakın zamanlı eser, bilgi ve belgeler asıl, diğerleri de fer‘î kaynaktır. Masdar terimini “göğüs, ön” anlamındaki “sadr” ile irtibatlandırmak suretiyle “bilginin ilk çıktığı yer” anlamında alarak temel kaynak karşılığı, diğerlerini de “kaynağın bilgisini açıklayıcı ya da tamamlayıcı başvuru eseri” anlamında merci karşılığı kullananlar olduğu gibi her iki terimi de mutlak olarak kaynak karşılığında kullananlar vardır. Bir şairin şiirleri, bir yazarın eserleriyle çağdaşlarının veya yakın zamandakilerin onun hakkındaki yazı ve eserleri temel kaynak, daha sonraki zamanlarda yazılanlar tâli kaynaktır.

Dil ve din ilimlerinde tedvin faaliyeti yaygınlaşıp istikrar buluncaya kadar geçen uzun süreçte eser telifinde hâkim gelenek şifahî nakildi. Talebe semâ‘, kıraat, tenâvül, imlâ, icâzet gibi belli yollarla hocasından haber ve bilgileri alır, aynı yöntemlerle kendi talebelerine aktarır, bilgi ve haberler bu şekilde nesilden nesile intikal ederdi. Böylece her haber, görüş, şiir ve lugatın önünde ilk şahit râviden başlayan bir râviler zinciri (sened) tabii bir şekilde ortaya çıkıp bir telif geleneği halini aldı. Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ının muhtevasını oluşturan bilgiler, müellifin başta Halîl b. Ahmed olmak üzere Yûnus b. Habîb, Ebû Zeyd el-Ensârî gibi hocalarından doğrudan yapılan nakillerle telif edildiğinden senedleri kısa ve doğrudandır. Bilgi daha sonraki nesillere intikal ettikçe kaynağını oluşturan râviler zinciri uzar. Ebü’l-Ferec el-İsfahânî el-Eġānî’sinde, ilmî emanete riayetin bir gereği olarak naklettiği her haber ve şiirin kaynak zincirini vermeyi ihmal etmez. Ebû Ali el-Kālî’nin el-Emâlî’sinde de nakledilen şiir ve lugat açıklamalarının senetleriyle verilmesinde aynı titizlik gösterilir. Bu davranış, işin başından beri her bilgi ve kelimenin beraberinde kaynağının

bulunması düşüncesinin yaygın bir teamül haline gelmesini sağladı. Hiçbir milletin lugat, dil ve edebiyatında Araplar'da olduğu kadar kaynak ilkesine önem verilip titizlik gösterilmemiştir. Hadislerin sonraki nesillere aktarımında gösterilen titizliğin gereği olarak hadis hâfızları ortaya çıktığı gibi kelimelerin zabt ve anlamlarında gösterilen titizliğin gereği olarak da lugat hâfızları sınıfı oluşmuştur. Hocalarından dinledikleri lugat açıklamalarını ezberlemelerinin yanında bunları yazmak da (imlâ) temel görevleri arasında yer alıyordu. Lugavî bilgilerin tesbit edildiği kâğıdın baş tarafına hocanın adının, tesbit yerinin, gün ve tarihin yazılması bir gelenekti. Ayrıca yazılan metin içinde anlamı bilinmeyen garîb ve nâdir kelimeler varsa bunların Araplar'dan ve fusahâdan yapılacak senetli nakillerle açıklanması, senetsiz ve nisbetsiz şiirlerin şairlerinin ve senetlerinin belirtilmesi de gerekiyordu. İlk dönemlerde yaygın olan bu yöntemle lugat rivayetinin Zeccâcî ile (ö. 337/949) nihayete erdiğini Süyûtî söylerse de Kālî'nin (ö. 356/967) el-Emâlî'si ile Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 436/1044) el-Emâlî'sinde de aynı usulün takip edilmiş olması bu teamülün daha sonraki devirlerde de uzun bir süre devam ettiğini gösterir.

III. (IX.) yüzyıldan itibaren gelişen ve yoğunluk kazanan telif hareketiyle birlikte özellikle lugat ve şiire dair eserlerde kaynakların belirtilmesine, bunların eleştirilip değerlendirilmesine itina gösterilmiştir. Ezherî, Tehẕîbü'l-luġa adlı hacimli sözlüğünün mukaddimesinde daha önce yazılan otuz dört sözlüğü yazarlarıyla birlikte tanıtarak değerlendirir ve eleştirir. İbn Sîde de el-Muḫaṣṣaṣ'ının girişinde kaynaklarını eleştirmiştir.

Eserlerinde yer alan nakil ve bilgilerin güvenilirliğini belgelemek ve bu şekilde okuyucuya güven vermek amacıyla yazarların kaynaklara gösterdikleri itina zamanla daha da artmıştır. Yâkūt el-Hamevî'nin Muʿcemü'l-üdebâʾ adlı eseriyle Muʿcemü'l-büldân'ının girişlerinde, Tâceddin es-Sübkî'nin ʿArûsü'l-efrâḥ'ı ve Süyûtî'nin Buġyetü'l-vuʿât'ının girişlerinde kaynaklara, onların eleştiri ve değerlendirilmesine yer verilmiştir. Bazı eserlerde ise kaynaklar girişte değil metin içinde yeri geldikçe zikredilir ve çoğunlukla harfiyen nakil yapılır.

Dipnot (hâmiş, hevâmiş) geleneğinin bulunmadığı kadîm müelliflerde buna karşılık sayfaların boş kenarlarına düşülen hâşiye (derkenar) geleneği yaygındı. Ancak bu uygulama, çoğunlukla müellifin kendisi tarafından

değil eseri okuyan bir âlim tarafından düşülen ve daha çok metindeki garîb kelimelerle şiir, âyet ve hadis izahı, bunların kaynağına dair notlar (ta‘likāt) şeklinde olurdu. Bu notların başına genellikle “fâide, latîfe, tenbîh, nükte” vb. ifadeler yazılırdı. Bu ifadeleri taşımayan hâşiyelerin birçoğu daha sonraki cahil müstensihler tarafından asıl metinle karıştırıldığından bunların metinden ayıklanması güçleşmiştir. Matbaanın icadı, yazarlara hem dipnota hem de kenar notuna birlikte yer verme imkânı sağlamıştır.

Fârâbî, İḥṣâʾü'l-ʿulûm adlı eserinde Aristo tasnifine göre ilimleri sınıflandırıp haklarında bilgi verirken her ilmin temel eserlerini de zikretmiştir. Bibliyografik mahiyette ilk önemli eser olarak İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'i, 377 (987) tarihine kadar yazılan Arapça eserlerle Hintçe, Farsça, Süryânîce ve Yunanca'dan Arapça'ya çevrilen çeşitli ilim dallarına dair eserleri ve bunların yazarları hakkında mâlûmat ihtiva eden bir çalışmadır. Hârizmî'nin Mefâtîḥu'l-ʿulûm'u ilimlerin yeni bir tasnifiyle temel kaynaklarını kapsar. Fahreddin er-Râzî'nin Ḥadâʾiḳu'l-envâr'ı ile Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Dürretü't-tâc'ı da biyobibliyografik teliflerdir. Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin Miftâḥu's-saʿâde'sinde 150 bilim dalı kaynaklarıyla zikredilir. Müellifin oğlu Kemâleddin Mehmed'in esere yazdığı zeyille birlikte ilim dallarının sayısı 500'e ulaşmıştır.

Özellikle Endülüs ve Kuzey Afrika öğretim geleneğinde yaygın olan ve “fehrese, bernâmec, sebet, mu‘cem, meşyeha” gibi adlarla anılan eserlerde dönemin hocalarından okunan çeşitli alanlardaki temel eserlere dair bilgiler yer alır. İbn Hayr'ın el-Fehrese, İbn Atıyye'nin el-Fihrist, Ruaynî, Vâdîâşî, Kāsım b. Yûsuf et-Tücîbî ve Mücârî'nin el-Bernâmec'leri, İbn Hacer el-Askalânî'nin el-Muʿcemü'l-müfehres, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Bedreddin İbn Cemâa'nın el-Meşyeẖa ve Ebû Ca‘fer Ahmed b. Ali el-Belevî'nin es-Sebet adlı eserleri bunlar arasında zikredilebilir. Abdülhay el-Kettânî bu tür eserlerden söz ettiği Fihrisü'l-fehâris adıyla bir kitap kaleme almıştır. Bunlardan başka yine daha çok Endülüs ve Kuzey Afrika'da, ilim tahsili amacıyla yapılan seyahatleri konu alan eserlerde de müellifin uğradığı yerlerde görüşüp ders halkalarına katıldığı hocalardan okuduğu eserlere dair zengin mâlûmata rastlanır. Bu tür eserlere de “errahalâtü'l-fehresiyye” adı verilir. İbn Rüşeyd'in Milʾü'l-ʿaybe'si ile Ahmed b. Muhammed el-Makkarî'nin Ravżatü'l-âs'ı bunlardandır.

Carl Brockelmann’ın Geschichte der Arabischen Litteratur’unda (GAL) Arapça yazılan eserlerin yazmalarının bulunduğu kütüphaneler, baskıları, şerh ve hâşiyeleriyle üzerine yapılan çalışmalar, yazarlarının kısa biyografileri ve kaynakları ilim dallarına göre kronolojik sıra ile kaydedilir. Fuat Sezgin, Geschichte des Arabischen Schrifttums’unda (GAS) 430 (1038) yılına kadar telif edilmiş eserleri GAL’in bir ikmali olarak aynı yöntemle inceler. Yûsuf İlyân Serkis’in

Muʿcemü’l-maṭbûʿâti’l-ʿArabiyye ve’l-Muʿarrebe’si, telif veya tercüme olan Arapça eserleri yazarların alfabetik sırasına göre ve kısmî biyografileri eserin ana bölümleri ve bazı değerlendirmelerle ele alır. Eduard van Deek’in İktifâʾü’l-ḳanûʿ bi-mâ hüve maṭbûʿu da aynı mahiyettedir. Kannevcî’nin el-Bülġa fî uṣûli’l-luġa’sı ile Emîl Bedî‘in el-Meʿâcimü’l-luġaviyyetü’l-ʿArabiyye’sinde başlıca sözlükler incelenir. Corcî Zeydân, Ömer Ferruh, Şevkī Dayf ve Hannâ el-Fâhûrî gibi çağdaş yazarların Arap edebiyatı tarihlerinde de Arap dili ve edebiyatının kaynaklarına dair zengin malzeme bulunur. Yûsuf Es‘ad Dâgır’ın Meṣâdirü’d-dirâsâti’l-edebiyye’si, İbrâhim es-Sâmerrâî’nin Maʿa’l-Meṣâdir fi’l-luġa ve’l-edeb’i, Nâsırüddin el-Esed’in Meṣâdirü’ş-şiʿri’l-Câhilî’si, Mahmûd İsmâil es-Sînî’nin el-Merâciʿu’l-muʿcemiyyetü’l-ʿArabiyye’si, Abdüsselâm el-Müseddî’nin Merâciʿu’l-lisâniyyât’ı ve Abdülhamîd eş-Şelkânî’nin Meṣâdirü’l-luġa’sı gibi son zamanlarda dil, edebiyat ve diğer alanlardaki kaynaklardan söz eden çok sayıda eser yazılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü’l-luġa, I, 8-43; İbn Sîde, el-Muḫaṣṣaṣ, Beyrut 1398/1978, I, 10-15; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ (nşr. D. S. Margoliouth), Yeni Delhi 1982, I, 3-6; a.mlf., Muʿcemü’l-büldân, Beyrut, ts. (Dârü’l-kitâbi’l-Arabî), I, 11-14; Bahâeddin es-Sübkî, ʿArûsü’l-efrâḥ (Şürûḥu’t-Telḫîṣ içinde), Kahire 1937, I, 28-31; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 3-6; Şevkī Dayf, el-Baḥs̱ü’l-edebî, Kahire 1972, s. 212-275; Abdüssettâr el-Halvecî, Medḫal li-dirâseti’l-merâciʿ, Kahire 1403/1983, tür.yer.; M. Mâhir Hamâde, el-Meṣâdirü’l-ʿArabiyye ve’l-muʿarrebe, Beyrut 1406/1986, tür.yer.; M. Abdülmün‘im el-

Hafâcî, el-Buḥûs̱ü’l-edebiyye, Beyrut 1987, s. 75-97; M. Yaşar Kandemir, “Fehrese”, DİA, XII, 97-99; Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Hâşiye”, a.e., XVI, 419-422.

İsmail Durmuş

FARS EDEBİYATI.

Farsça’da katalog veya bibliyografya karşılığında fihrist kelimesi kullanılmakla birlikte özellikle belli kişilerin eserlerini yahut belli bir konudaki çalışmaları kapsayan bibliyografyalar için yeni bir kelime olan kitâbşinâsî yaygınlık kazanmıştır. Burada, Farsça yazılan literatür yanında bu dilin hâkim olduğu çevrede başka dillerde oluşturulan literatür de değerlendirilecek, bibliyografyalarla yakın ilgisi sebebiyle kataloglara da kısaca temas edilecektir. Başta Tahran Üniversitesi Kütüphanesi, Millî Kütüphane, Kraliyet Kütüphanesi, Meclis Kütüphanesi, Meşhed’de Âsitân-ı Kuds-i Rezevî ile Kum’daki Âyetullah Mar‘aşî kütüphaneleri olmak üzere İran’daki birçok resmî ve özel kütüphanedeki yazmalara dair yüzlerce cilt tutan kataloglar hazırlanmıştır. Bunların yanında Hindistan ve Pakistan ile diğer bazı ülkelerdeki Farsça yazmalara ait çok sayıda katalogu da anmak gerekir (EIr., IV, 220-226). İslâm dünyasında bugüne ulaşan en eski bibliyografyalardan biri, Huneyn b. İshak’ın 242 (856) yılında Halife Mütevekkil-Alellah’ın kâtibi Ali b. Yahyâ el-Müneccim’e gönderdiği, Câlînûs’un Arapça’ya çevrilen eserlerinin listesini ihtiva eden Risâle fî ẕikri mâ türcime min kütübi Câlînûs adlı çalışmasıdır. Gotthelf Bergsträsser tarafından Almanca tercümesiyle birlikte neşredilen risâleyi (Leipzig 1925) Mehdî Muhakkık Farsça’ya çevirmiştir (Bîst Güftâr, Tahran 1363/1984, s. 368-417). Talebenin hocasından rivayet izni aldığı eserlerin listesini de içine alan icâzetnâmeler ilk bibliyografya örnekleri arasında değerlendirilebileceği gibi (icâzetnâmelerin uzun bir listesi için bk. Âgā Büzürg-i Tahrânî, I,123-266) Şîa muhitinde birçok âlime ait eserlerin listesi çoğu kendileri tarafından olmak üzere fihrist başlığı altında hazırlanmıştır (a.g.e., XVI, 376, 378-381, 393-397, 399). Bunların ilk örneklerinden biri, Bîrûnî tarafından hazırlanan Risâle fî fihristi kütübi Muḥammed b. Zekeriyyâ er-Râzî adlı çalışma olup Bîrûnî buna kendi eserlerinin listesini de eklemiştir. Aralarında Şeyh Müfîd, Seyyid Murtaza Alemülhüdâ, Feyz-i Kâşânî ve Radıyyüddin İbn Tâvûs’un da bulunduğu bazı âlimlerin

hazırladığı kendi eserlerine ait listeler yanında Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin eserlerine ait başkaları tarafından hazırlanan iki ayrı bibliyografyayı anmak gerekir. Muhammed b. Ahmed Lâhîcânî de Meclisî'nin büyük eseri Biḥârü'l-envâr'ın kaynaklarını tanıttığı bir bibliyografya kaleme almıştır (EIr., IV, 227-230).

Ahmed b. Ali en-Necâşî ve Allâme el-Hillî gibi müellifler, Şîa biyografisine dair eserlerine aldıkları âlimlerin kitaplarına ait listeler verdikleri gibi Ebû Ca'fer et-Tûsî Fihristü kütübi'ş-Şîʿa'da (nşr. A. Sprenger, Calcutta 1853-1855; nşr. Mahmûd Râmyâr, Meşhed 1351 hş./1972; nşr. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm, Necef 1356, 1380/1960) kendi zamanına kadar olan Şîa bibliyografyasını derlemiştir. Yazar adlarına göre alfabetik olarak düzenlenen bu esere Reşîdüddin İbn Şehrâşûb Meʿâlimü'l-ʿulemâʾ adıyla bir tekmile yazmıştır (nşr. Abbas İkbâl-i Âştiyânî, Tahran 1353; Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm, Necef 1380/1959). Ebü'l-Hasan İbn Bâbeveyh'in yine yazar adlarına göre düzenlenen Esmâʾü meşâyiḫi'ş-Şîʿa ve muṣannefihim (Fihristü ʿulemâʾi'ş-Şîʿa ve muṣannefihim) adlı eseri de (nşr. Seyyid Abdülazîz Tabâtabâî, Beyrut 1404/1984) Tûsî'nin kitabına bir tekmile mahiyetindedir. Hasan Ali Yezdî'nin Hediyyetü'l-esmâʾ fî beyâni kütübi'l-ʿulemâʾ adlı çalışması (nşr. Muhammed Takī Dânişpejûh, Neşriyye-i Kitâbḫâne-i Merkezî-i Dânişgâh-ı Tahrân, VI, 1348 hş./1969, s.1-62), az sayıda Sünnî âlim yanında Şiî ulemânın tanınmış eserlerine dair muhtasar bir bibliyografyadır. Ebü'l-Kāsım İbrâhimî'nin Fihristi Kütüb-i Meşâyiḫ-i ʿİẓâm'ının (Kirman 1389/1969, 3. baskı) ilk cildi Ahmed el-Ahsâî'nin ve diğer bazı Şeyhiyye âlimlerinin biyografilerine, II. cildi ise bibliyografyalarına ayrılmıştır. Âgā Büzürg-i Tahrânî'nin eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa adlı eseri (I-XXV, Necef-Tahran 1355-1398; XXVI, nşr. Seyyid Ahmed Hüseynî, Meşhed 1405/1985) Şîa müelliflerine ait çeşitli dillerde 50.000'in üzerinde çalışmanın muhtevası, yazma nüshaları ve baskıları hakkında mâlûmat ihtiva etmesiyle sadece eser listelerini veren klasik bibliyografyalardan modern bibliyografyalara bir geçişi temsil eder.

İran-Şiî muhitinde kaleme alınan bu bibliyografyalar yanında modern dönemde bibliyografik mahiyette Farsça birçok çalışma yapılmıştır. Eğitim, ahlâk, hukuk, tarih, siyaset, iktisat, felsefe, sosyoloji, psikoloji, tıp, ziraat, matematik, coğrafya gibi ilimler, çeşitli sanat dalları ve Bîrûnî, İbn Sînâ, Firdevsî, Fârâbî, Mevlânâ, Sa'dî-yi Şîrâzî, Ebû Bekir er-Râzî, Şehâbeddin

es-Sühreverdî, Muhammed İkbal gibi önemli kişilerle ilgili bibliyografyalar (EIr., IV, 231-235) dikkate alınmadan burada basılı kitap ve makalelerle dil ve edebiyata dair belli başlı bibliyografyalar zikredilecektir. Farsça basılı kitaplar üzerine en muhtevalı çalışmalar Hânbâbâ Müşâr tarafından gerçekleştirilmiştir. Müşâr ilk olarak 1958 yılına kadar basılan kitaplarla ilgili Fihristi Kitâbhâ-yi Çâpî-i Fârsî'yi (Tahran 1337 hş./1958), ardından 1960 yılına kadar basılan kitaplarla ilgili zeyli (Tahran 1342 hş./1963) hazırladı. Bunun 1960'lı yıllarda basılan kitapların da ilâvesiyle yeni bir neşri İhsan Yârşâtır tarafından gerçekleştirildi (Fihristi Kitâbhâ-i Çâpî-i Fârsî ez âġāz tâ Âḫiri-i 1345 ber Esâs-ı Fihristi Hânbâbâ Müşâr ve Fehâris-i Encümen-i Kitâb, I-III, Tahran 1352 hş./1973); 1958 edisyonuna bir zeyil de Kerâmet Raʻnâ Hüseynî tarafından

yapıldı (Fihristi Kitâbhâ-yi Çâpî-i Fârsî, Ẕeyl-i Fihristi Müşâr, Tahran 1349 hş./1970). Müşâr ayrıca Fihristi Kitâbhâ-yi Çâpî-i ʿArabî-i Îrân (Tahran 1344 hş./1965) ve Fihristi Kitâbhâ-yi Çâpî-i Fârsî (I-V, Tahran 1351-1355 hş./1973-1976; V, Tahran 2535) adlı eserleri kaleme aldı. Îrec Efşâr, Hüseyin Benî-Âdem'le birlikte 1954-1963 yılları arasında İran'da basılan eserlerle ilgili olarak Kitâbşinâsî-i Dehsâle-yi Kitâbhâ-yi Îrân 1333-1342 adıyla bir çalışma hazırladı (Tahran 1346 hş./1967). Hüseyin Benî-Âdem, daha sonra buna 1964-1969 yıllarını kapsayan Kitâbşinâsî-i Mevżûʿî-i Îrân Sâlhâ-yi 1343-1348 adlı bir zeyil yazdı (Tahran 1352 hş./1974). İslâmâbâd'daki Merkezi Tahkîkāt-ı Fârsî-i Îrân ve Pakistan'da Ahmed-i Münzevî'nin bir grup asistanla birlikte Fihristvâre-i Kitâbhâ-yi Fârsî adıyla konularına göre hazırladıkları geniş bibliyografyanın mektuplaşma, resmî yazışmalar, roman, hikâye, divan ve şiirlerle ilgili bölümleri Fihristi Müşterek-i Pâkistân'ın 1986-1987 yıllarına ait sayılarında yayımlandı. Bu çalışmanın seyahatnâme, coğrafya, hikâye-roman, külliyat ve dünya tarihine dair bölümleri kitap halinde serinin I. cildi olarak basıldı (Tahran 1374 hş.). Muhammed Sadr Hâşimî'nin Târîḫ-i Cerâʾid ve Mecellât-ı Îrân'ı (I-IV, İsfahan 1327-1332/1948-1953), Îrec Efşâr'ın İran araştırmalarıyla ilgili olarak İran'da ve diğer ülkelerde dergi, yıllık ve derleme çalışmalarında yayımlanan makalelere dair hazırladığı Fihristi Maḳālât-ı Fârsî'yi (I-II, Tahran 1340 hş./1961; III, Tahran 1355 hş./1976; V, Tahran 1374 hş.) ve Mehînduht Muâzid'in kitap kritiklerine dair dergilerin indeksini verdiği Kitâbşinâsî-i Naḳd-i Kitâb'ı da (Tahran 2535-1355 hş./1976) burada anmak gerekir.

Dil ve edebiyat alanındaki çalışmalara gelince Ahmed Ali Ahmed, 1869'da yazmaya başladığı mesnevi müellifleriyle ilgili Teẕkire-yi Heft Âsmân adlı eserinin birinci bölümünde Nizâmî-i Gencevî'nin Maḫzenü'l-esrâr'ı gibi serî bahrinde kaleme alınmış yetmiş sekiz mesneviye yer verir (Kalküta 1289/1873; Tahran 1344 hş./1965). Diğer bölümlerin yazılıp yazılmadığı bilinmemektedir. Ali Nakī Münzevî, bir makalede 130 sâkînâmenin yazma nüshaları ve baskıları hakkında bilgi vermiştir ("Sâḳīnâmehâ-yi Ḫaṭṭî", Neşriyyeyi Kitâbḫâne-i Merkezî-i Dânişgâh-ı Tahrân, I, 1339 hş./1960, s. 18-50). Ali Rızâ Nekavî'nin Teẕkirenivîsî der Hind ve Pâkistân'ı (Tahran 1347 hş./1968), müelliflerinin biyografileriyle birlikte bir tezkire bibliyografyası olup Storey'e ilâvelerle kaleme alınmıştır. Ahmed Gülçîn-i Maânî, Târîḫ-i Teẕkirehâ-yi Fârsî'de (I-II, Tahran 1348-1350 hş./1969-1971) Farsça tezkireler üzerine yapılan çalışmalar, yazma nüshaları ve baskıları hakkında bilgi vermiştir. Dihhudâ'nın Luġatnâme'sinin mukaddime kısmında Saîd-i Nefîsî "Ferhenghâ-yi Fârsî" başlığı altında 188 sözlüğün listesini verir (s. 135-139), Ali Nakī Münzevî "Ferhenghâ-yi Arabî be-Fârsî" başlığı ile 147 sözlüğü tanıtır (s. 201-271), Îrec Efşâr da "Kitâbşinâsî-yi Ferhenghâ-yi Fârsî-Erûpâyî" başlığı altında Batı dillerinde Farsça sözlüklerin listesini kaydeder (s. 272-277). Münzevî'nin çalışması aynı başlıkla ayrı olarak da basılmıştır (Tahran 1337 hş./1959). Muhammed Gülbün'ün Kitâbşinâsî-i Zebân u Ḫaṭṭ'ı (Tahran 2536-1356 hş./1977) Fars dili ve yazısı üzerine bir bibliyografyayı ihtiva eder.

Batılılar'ın Farsça yazılmış eserlere dair bibliyografyalarla ilgilenmeleri, bu dildeki yazmaların XVI. yüzyılda ve XVII. yüzyılın başlarında Batı'daki çeşitli kütüphanelere aktarılmasıyla başlamış ve bazı kataloglar yayımlanmıştır. Bunu takip eden dönem içinde Batı'daki kraliyet kütüphaneleri yanında üniversite ve şahıs kütüphaneleri de zengin Farsça koleksiyonlara sahip olmuş, özellikle XIX. yüzyılda Gustav Leberecht Flügel, Charles Rieu, Wilhelm Pertsch, Edward Sachau, Hermann Ethe, Heinrich L. O. Fleischer, Albrecht Krafft, Carl Johann Tornberg, Reinhart Pieter A. Dozy, Michael Jan de Goeje, Martinus Th. Houtsma, Edward Granville Browne gibi şarkiyatçılar önemli kataloglar neşretmişlerdir. Bunları XX. yüzyılda Edgard Blochet, Reynold A. Nicholson, Arthur J. Arberry ve diğerlerinin hazırladığı çok sayıda katalog izlemiştir. Bunlar arasında Paul Horn, Hellmut Ritter, Felix Tauer, Max Krause, Herbert

Wilhelm Duda, Ahmet Ateş ve Fehmi Edhem Karatay'ın İstanbul kütüphanelerindeki Farsça yazmalar üzerine yaptıkları çalışmalar da vardır. Söz konusu çalışmaların bir kısmı standart kataloglardan çok belli bir alandaki eserlere dair bibliyografya özelliği taşır (EIr., IV, 215-217). Farsça literatürle ilgili bu katalog çalışmalarının geniş bir listesi Îrec Efşâr'ın Kitâbşinâsî-i Fihristhâ-yi Nüshahâ-yi Ḫaṭṭî-i Fârsî der Kitâbḫânehâ-i Dünyâ (Tahran 1337/1958), Storey'in Persian Literatur adlı eserinin Yuri Bregel tarafından yapılan tercümesinde (Persidskaya literatura, bio-bibliograficheskii obzor, Moskova 1972, I, 55-96) ve seçilmiş bir liste yine bu eserin aslının V. cildiyle (London 1992, V/1, s.19-41) Lawrence Paul Elwell-Sutton'un Bibliographical Guide to Iran adlı eserinde (Brighton 1983, s. 20-39) verilmiştir.

XX. yüzyılın başlarından itibaren Batı'da Farsça literatüre dair bibliyografyalar yayımlanmaya başlanmıştır. A. Fonahn, tam olmasa da tıp tarihi üzerine Farsça kaynakların bir listesini Zur Quellenkunde der persischen Medizin adlı eserinde vermiş (Leipzig 1910), Edward G. Browne, meşrutiyet inkılâbı döneminde çıkan Farsça süreli yayınları The Press and Poetry of Modern Persia'da derlemiştir (Cambridge 1914). Bu konuda daha kapsamlı bir çalışma çok sonra Ursula Sims-Williams tarafından gerçekleştirilmiştir (Union Catalogue of Persian Serials and Newspapers in British Libraries, London 1985). Farsça literatür üzerine yapılan en önemli çalışma şüphesiz Charles Ambrose Storey'in Persian Literatur. A Bio-Bibliographical Survey adlı eseridir (I-III, London-Leiden-Oxford 1927-1990). Carl Brockelmann'ın Arapça literatür üzerine hazırladığı çalışmanın bir benzeri olan bu eserin ilk cildi Kur'an ilimleri, tarih ve biyografi; II. cildi matematik, ağırlık ve uzunluk ölçü birimleri, astronomi, astroloji, coğrafya; III. cildi lugat, gramer, aruz, belâgat, muamma, ebced, secili nesir konularını ihtiva etmektedir. Daha sonra François de Blois tarafından ikmal edilerek yayımlanan V. cilde ait üç bölüm ise şiire dairdir (London 1992-1997). Eserin Kur'an ilimleri ve tarihle ilgili (Hindistan kısmı hariç) ilk yayımlanan bölümlerini Yuri Bregel tashih ve ilâvelerle Rusça'ya tercüme etmiş (I-III, Moskova 1972), bu tercümeden de Yahyâ Âryenpûr ve bir grup araştırmacı Edebiyyât-ı Fârsî ber Mebnâ-yi Teʾlîf-i Storey adıyla Farsça'ya çevirmiştir (I-II, Tahran 1362 hş./1983). Jan Rypka'nın yardımcılarıyla birlikte hazırladığı Dejiny perske a tadzicke literatury de (Prague 1956; Iranische Literaturgeschichte, Leipzig

1959; History of Iranian Literature, Dordrecht 1968), Fars edebiyatı üzerine ilk kaynaklarla ikinci elden kaynaklar üzerine zengin bir bibliyografya içermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, I, 123-266; XVI, 376, 378-381, 393-397, 399; Ahmed-i Münzevî, Fihristvâre-yi Kitâbẖâ-yi Fârsî, Tahran 1374, I, 7-56; Yu. E. Bdrshchevsky - Yu. E. Bregel, "The Preparation of a Bio-Bibliographical Survey of Persian Literature", IJMES, III (1972), s. 169-186;

J. T. P. de Bruijn, "Bibliographies and Catalogues (in the West)", EIr., IV, 214-219; Ahmad Monzawī - Alī-Nakī Monzawī, "Bibliographies and Catalogues (in Iran)", a.e., IV, 219-235; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), Mukaddime, s. 135-139, 201-277.

Tahsin Yazıcı TÜRK EDEBİYATI.

Osmanlı dönemine ait elde mevcut en eski kitap kayıtları vakfiyelerde ve kütüphane defterlerinde yer almaktadır (bk. KATALOG). Türkler'de asıl bibliyografya çalışmalarının temelini oluşturan ilimlerin sınıflandırılmasına yönelik eserlerin tarihi XV. yüzyıla kadar iner. Bu türdeki çalışmaların belli başlıları, Abdurrahman b. Muhammed el-Bistâmî'nin (ö. 858/1454) 100 ilimden bahseden el-Fevâʾiḥu'l-miskiyye fi'l-fevâtiḥi'l-Mekkiyye, Molla Lutfî'nin (ö. 900/1494) ilimlerin mahiyeti ve gruplandırılmasına dair el-Meṭâlibü'l-ilâhiyye, Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin 500 kadar ilmin mahiyetinden, bu ilimlere dair yazılan eserlerle yazarlarından bahseden Miftâḥu's-saʿâde ve Sadreddinzâde Şirvânî'nin el-Fevâʾidü'l-ẖâḳāniyye adlı eserleridir. Arapça olan Miftâḥu's-saʿâde'nin çevirisi oğlu Kemâleddin Mehmed tarafından Mevzûâtü'l-ulûm adıyla yapılmıştır. Kâtib Çelebi'nin Keşfü'ẓ-ẓunûn'u 300 kadar ilim hakkında bilgi vermesinin yanında çeşitli ilimlere dair 14.501 yazma eseri tanıtmaktadır. Keşfü'ẓ-ẓunûn'a en önemlisi Bağdatlı İsmâil Paşa'ya ait olmak üzere çeşitli zeyiller yazılmıştır.

Matbaanın icadı üzerine yayın sayısında görülen artışa paralel olarak modern bibliyografya anlayışı da ortaya çıkar. Türkler'in matbaayı kullanmaya başladıkları 1728'den sonra uzun bir süre çok az sayıda kitap basılmıştır. Bunların bibliyografik denetimine yönelik ilk çalışmalar çoğu Türkiye'de elçilik görevlisi olarak bulunan Batılılar'ca gerçekleştirilmiştir. 1729-1821 döneminde, Giambatista Toderini ve Bernhard Freiherr v. Jenisch başta olmak üzere bazı araştırmacılar Türk basımcılığının ürünlerine yönelik yayın yapmıştır. Thomas-Xavier Bianchi, 1821'de Journal Asiatique'te neşrettiği "Notice" adlı makale dizisinin "Catalogue des livres turcs imprimés à Constantinople" başlıklı bölümünde ilk Türk matbaasının kuruluşundan 1820 yılına kadar İstanbul'da basılan altmış sekiz yayının bibliyografik listesini kronolojik sıra ile vermiştir. Bunu Joseph von Hammer-Purgstall ve Joseph-Toussaint Reinaud'nun 1830'lu yılların başında yayımladıkları listeler izler. Yine Bianchi, 1822-1842 yılları arasında Bulak Matbaası'nda basılan Türkçe, Arapça ve Farsça 243 eserin (1843), C. M. Frähn da Saint Petersburg'da basılan tarih-coğrafyaya ait 244 Arap, Fars ve Türk eserinin bibliyografya kayıtlarını (1845) neşreder.

Önceleri "Bibliographie orientale" genel başlığı altında ifade edilen Türk kitap varlığı için 1840'lı yılların sonuna doğru "Bibliographie ottomane" başlığı kullanılmaya başlanmış, 1850'li yılların ilk yarısı içinde "Bibliographie turque" terimi de kullanılmıştır. 1857 yılında İstanbul'da Koehler Frères tarafından aynı adla tek sayı olarak bir dergi de çıkarılmıştır.

Bunların dışında yine Bianchi'nin, 1859-1863 döneminde İstanbul ve Bulak matbaalarında basılan 146 eserin künyelerini tesbit eden "Bibliographie ottomane" adlı makale dizisiyle bu çalışmayı tamamlar nitelikteki François-Alphonse Belin'in 1864-1876 arasında İstanbul'da basılmış 607, Clément Imbault Huart'ın 1877-1890 döneminde aynı yerde basılmış 1650 kadar eserin künyelerini veren, aynı adla yayımlanmış eserleri de Batılı yazarların konuyla ilgili önemli çalışmalarıdır.

XIX. yüzyılda Osmanlı yayın hayatı içinde bibliyografya konusuna dahil edilebilecek ilk etkinlikler Takvîm-i Vekāyi', Cerîde-i Havâdis gibi gazetelerdeki yayın duyuruları ile Arakel, Karabet, Asır, Cihan gibi kitapçıların neşrettikleri kataloglardır. Bunlardan Kitapçı Arakel Efendi

tarafından 1301'de (1884) Arakel Kitabhânesi Esâmî-i Kütübü adıyla yayımlanan 272 sayfalık katalogda 968 kitap tanıtılmaktadır. Bu dönemde II. Abdülhamid'in emriyle kırk bir kütüphane katalogu bastırılmış, Mizancı Murad Bey tarafından padişahın on beşinci cülûs yıl dönümü münasebetiyle, 1876-1890 yılları arasında yayımlanan kataloglarla kanun ve nizamnâmeler de dahil yaklaşık 4000 yayını kapsayan Devr-i Hamîdî Âsârı adıyla bir kitap listesi neşredilmiştir (İstanbul 1308). Aynı yıl, o seneye kadar Encümen-i Teftîş tarafından basılmasına izin verilen eserleri gösterir bir liste neşredilmişse de içinde henüz basılmamış kitaplar bulunduğundan tam bir yayın listesi sayılmaz.

Yenileşme dönemi Osmanlı aydınlarının bir ilim dalı olarak "bibliyografi"yi gündeme getirmelerinin bilinen en eski tarihi 1891'dir. Serkiz Orpilyan ile Seyyid Abdülzâde Mehmed Tâhir'in hazırladığı Mahzenü'l-ulûm'un başına konan takrizlerden Hâmid Vehbi'ye ait olanında ve kitabın müelliflerince kaleme alınan mukaddimesinde bibliyografi kavramı söz konusu edilmektedir.

Ahmed Midhat Efendi'nin Tercümân-ı Hakîkat'te çıkan "Bibliyografya" makalesi (2 Ağustos 1310 / 14 Ağustos 1894) bir hayli ilgi uyandırmış, buradan alınarak birer gün arayla İkdam ve Ma'lûmât'ta da yayımlanmış, bu konunun bir mesele olarak ortaya çıkmasına vesile olmuştur. İkdam'da Necip Âsım'ın (Yazıksız) aynı başlıkla imzasız olarak bir kitap tanıtma yazısı (12 Temmuz 1311 / 24 Temmuz 1895), ardından Ahmed Midhat'ın gazeteye gönderdiği mektup metni neşredilmiş, bu mektubun da teşvikiyle Ahmed Cevdet, Taşköprizâde'nin Mevzûâtü'l-ulûm'unu yayımlamıştır (İstanbul 1313). Aynı yıl içinde Ma'lûmât dergisi bibliyografya kelimesine Türkçe karşılık bulunması için bir ilân vermiş (İlâve-i Ma'lûmât, nr. 12, 12 Eylül 1895, s. 4) bunun üzerine Recâizâde Mahmud Ekrem "Bibliyografya" başlıklı bir yazısında (Ma'lûmât, 28 Eylül 1311 / 10 Ekim 1895, s. 338) "kitaplar hakkında mâlûmat, kitaplar hakkında mâlûmat tahriri, ilm-i ahvâl-i kütüb, ma'rifetü'l-kütüb, esâmî-i kütüb, ilm-i ta'rîfi'l-kütüb, ilm-i tavsîfi'l-kütüb, mevzûâtü'l-ulûm, fenn-i tedkîk-i mevzûât" gibi tabirlerin kullanılabileceğini, ancak Ahmed Midhat'ın da teklif ettiği gibi doğrudan bibliyografya kelimesini kullanmanın en uygunu olacağını belirtmiştir.

Ferik Ahmed Muhtar Paşa, Ahvalnâme-i Müellefât-ı Askeriyye-i

Osmâniyye adıyla yayımladığı eserinin önsözünde (İstanbul 1316) bibliyografyacılık konusunda düşüncelerini belirtirken ilim sahiplerini kendi alanlarıyla ilgili kitapların bibliyografyalarını hazırlamaya davet eder, böylece "bibliyografya-i Osmânî" kavramını ortaya atar. Biyobibliyografi alanındaki çalışmalarıyla tanınan Bursalı Mehmed Tâhir de bibliyografyayı konu alan bir makalesinde ("İlm-i Ahvâl-i Kütüb-Bibliyografi", Hüdavendigâr Gazetesi Nüsha-i Mahsûsa, 1325 [1910], s. 36-42), Ahmed Muhtar'dan on yıl sonra ilim sahasındaki ihtiyaçların en büyüğünün bir Osmanlı bibliyografisi meydana getirmek olduğunu ifade eder.

II. Meşrutiyet dönemindeki kitâbiyat çalışmaları Bursalı Mehmed Tâhir'in Siyasete Müteallik Âsâr-ı İslâmiyye (İstanbul 1332), Ahlâk Kitaplarımız

(İstanbul 1325) ve Osmanlı Müellifleri (I-III, İstanbul 1333-1342) adlı eserleri dışında bazı kitapçı katalogları ile dergi ve gazetelerde yer alan kitap ilân ve haberleriyle sınırlı kalmıştır. Bu dönemde M. Fuad Köprülü gibi ilim adamlarınca başlatılan Avrupa ilim ve metotlarının Türkiye'ye aktarılması çalışmaları önemli bir safhaya girmiş, bibliyografya karşılığında "kitâbiyat" kullanılmaya başlanmış, Fehmi Edhem bu adı taşıyan bir de eser yayımlamıştır (İstanbul 1341/1343).

1928'de Latin harflerinin kabulünden sonra Maarif Vekâleti'nin işe el atmasıyla bibliyografya yayımcılığında yeni bir dönem başlamıştır. İstanbul Matbaalarında Yeni Harflerle Basılmış Olan Neşriyat Kataloğu (Ankara 1929) ve Türkiye'de çıkan kitap, gazete ve dergilerden bahsetmek üzere 1928-1933 yılları arasında on altı sayı çıkarılan Bibliyografya adlı bültenle millî karakterli Türk bibliyografyasının temeli atılmıştır. Bunlardan da faydalanılarak Türkiye Bibliyografyası: Türk Harflerinin Kabulünden Cumhuriyetin Onuncu Yıl Dönümüne Kadar (1928-1933) adıyla bir eser neşredilmiştir (Ankara 1933). Böylece Türkiye'de onlu sınıflama dizgesi de ilk olarak uygulama alanı bulmuştur. 1934'te Basma Yazı ve Resimleri Derleme Kanunu'nun yürürlüğe girmesiyle derleme ve bibliyografik denetim çalışmaları resmiyet kazanmıştır. 1935 yılından itibaren değişik dönemlerde altışar, üçer ve birer aylık periyotlarla neşredilen, daha sonra onar yıllık toplu basımları yapılan Türkiye Bibliyografyası önceleri Derleme Müdürlüğü'nce, 1955'ten başlayarak Millî Kütüphane bünyesinde kurulan Bibliyografya Enstitüsü'nce yayımlanmıştır. 1952'de süreli

yayınların taranmasıyla Türkiye Makaleler Bibliyografyası ve 1971'de Devlet Yayınları Bibliyografyası neşredilmeye başlanmıştır.

Kültür Bakanlığı'nca yayımı sürdürülen Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu (I-VIII, Ankara 1979), Seyfettin Özege tarafından hazırlanan Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu (I-V, İstanbul 1975-1980) ve Millî Kütüphane'nin yayımına devam ettiği Türkiye Basmaları Toplu Kataloğu Arap Harfli Türkçe Eserler (I-V, Ankara 1990), eski harfli yazma ve matbu eserlerin bibliyografik denetimini sağlamaya yarayan belli başlı çalışmalardır. Hasan Duman'ın hazırladığı Osmanlı Salnameleri ve Nevsalleri Bibliyografyası ve Toplu Kataloğu (I-II, Ankara 1999) ile Başlangıcından Harf Devrimine Kadar Osmanlı Türk Süreli Yayınları ve Gazeteler Bibliyografyası ve Toplu Kataloğu 1828-1928 (I-III, Ankara 2000) alanlarıyla ilgili en kapsamlı eserlerdir. Kültür Bakanlığı Millî Kütüphane Başkanlığı, Cumhuriyet Dönemi Makaleler Bibliyografyası ve Eski Harfli Türkçe Basma Eserler Bibliyografyası'nın CD kayıtlarını gerçekleştirerek kitâbiyat çalışmalarını bilgisayar ortamına taşımıştır (2002).

Genel bibliyografya çalışmaları yanında ilim dallarına, kişilere veya konulara yönelik ihtisas bibliyografyaları da Latin harflerinin kabulünden sonra gelişerek ve çeşitlenerek çoğalmıştır. İlim dallarına göre hazırlanmış bibliyografya çalışmalarının belli başlıları arasında şu eserler yer almaktadır: Türkiye Tarih Yayınları Bibliyografyası (haz. Enver Koray, I-IV, Ankara 1959-1987); Açıklamalı Türk Halk Müziği Kitap ve Makaleler Bibliyografyası (haz. Veysel Arseven, İstanbul 1969); Türk Sosyoloji Bibliyografyası 1928-1968 (haz. Mahmut Tezcan, Ankara 1969); Türk Hukuk Bibliyografyası (haz. Teoman Akünal - Köksal Bayraktar, I-III, İstanbul 1970); Türk Folklor ve Etnografya Bibliyografyası (I-IV, Ankara 1971-1999); Cumhuriyet Dönemi Türkiye Tiyatro Bibliyografyası (haz. Ahmet Borçaklı - Gülten Koçer, Ankara 1973); Cumhuriyet Devrinde Yayınlanan İslamî Eserler Bibliyografyası (haz. Osman Öztürk - Bekir Topaloğlu, Ankara 1975); Türk Kütüphanecilik Bibliyografyası (haz. Abdullah Savaşçı - Nurten Eke, Ankara 1976); Türkiye Bibliyografyasında Yayınlanan Dinî Eserlerin Bibliyografyası (haz. Nesrin Bazlamatçı, Ankara 1977); Türkiye Yer Bilimleri Bibliyografyası 1825-1975 (haz. R. Brinkmann, Ankara 1977); Arşiv ve Arşivcilik Bibliyografyası: Türkçe ve

Yabancı Diller (haz. İsmet Binark, Ankara 1979); Türkiye Ekonomisi Bibliyografyası: 1929-1976 (haz. Nihat Falay, İstanbul 1979); 1876-1976 Arası Türkiye'de Hadis Çalışmaları Bibliyografyası (haz. İsmail Lütfi Çakan, İstanbul 1980); Anadolu ve Rumeli Ağızları Bibliyografyası (haz. Tuncer Gülensoy, Ankara 1981); Türk Bilim Tarihi Bibliyografyası: 1850-1981 (haz. Aykut Kazancıgil - Vural Solok, İstanbul 1981); Atatürk ve Devrimleri Tarihi Bibliyografyası I-II (haz. Muzaffer Gökman, Ankara 1981); Açıklamalı Türk Kimya Eserleri Bibliyografyası (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1985); Açıklamalı Yemek Kitapları Bibliyografyası (haz. Turgut Kut, Ankara 1985); Türkiye Türkler ve Türk Dili Bibliyografyası (Ankara 1986); Başlangıcından Günümüze Türk Psikolojisi Bibliyografyası (haz. Nuri Bilgin, İzmir 1988); Türk Müziği Bibliyografyası: 9. yy-1928 (haz. Onur Akdoğu, İzmir 1989); Hüsn-ü Hat Bibliyografyası (haz. Ali Haydar Bayat, Ankara 1990); Musıkî Makaleleri Bibliyografyası (haz. Goncagül Kaderoğlu, İstanbul 1992); Arşivcilik Bibliyografyası: Türkçe ve Yabancı Dillerde Yayınlanmış Kaynaklar 1979-1994 I-III (Ankara 1995); Alevilik-Bektaşilik Bibliyografyası (haz. Ali Yaman, Mannheim 1998); Türkiye Kur'an Makaleleri Bibliyografyası (haz. Murat Sülün - Ömer Çelik, İstanbul 1999). Bibliyografyaların bibliyografyası olarak hazırlanan mevcut en kapsamlı çalışma ise Cumhuriyet Döneminde Bibliyografyaların Bibliyografyası adlı eserdir (Ankara 1973).

Osmanlı döneminde birer sayı çıkan Kitapçı (İstanbul 1912) ve Kitapçılık (İstanbul 1330) dergilerinden sonra Latin harflerinin kabulünün ardından gazete ve dergilerdeki kitâbiyat sayfaları dışında doğrudan kitâbiyat dergisi veya kitap eki olarak yayımlanmış eserler de bulunmaktadır. Bunların belli başlıları şunlardır: Bibliyografya (Ankara 1946), Yeni Yayınlar Aylık Bibliyografya Dergisi (Ankara 1956), Kitaplar Âlemi (Ankara 1960), Kitap Belleten (İstanbul 1960), Gözlem (Ankara 1965), Kitap Dünyası (Ankara 1967), Kitaplar Arasında (Ankara 1968), Bibliyografya (Ankara 1972), Kitaplar (Ankara 1972), Kitap (Ankara 1981), Günümüzde Kitaplar (İstanbul 1984), Kitap Dergisi (İstanbul 1986), Kitap Dünyası (Ankara 1992), Kitap Gazetesi (Ankara 1992), Müteferrika (İstanbul 1993), Kitaplık (İstanbul 1993), Matbuat (İstanbul 1994), Bilge (Ankara 1994), Kebikeç (Ankara 1995), Kitap Haber (İstanbul 1997), Virgül (İstanbul 1997),

Türklük Bilgisi (Ankara 1998), Simurg (İstanbul 1999).

BİBLİYOGRAFYA

Adnan Ötüken, Bibliyotekçinin Elkitabı, Ankara 1948, II, 303-445; Yaşar Karayalçın, Bibliyografya Meselemize Umumi Bir Bakış, Ankara 1954; Sami N. Özerdim, Türkiye Bibliyografyası, Ankara 1974; Özer Soysal, Türkiye'de Çağdaş Bibliyografik-Dokümanter Hizmetlerin Gelişimi, Ankara 1983; a.mlf., Geriye Dönük Türk Bibliyografyasında Bir Öncü Kaynak Olarak Joseph v. Hammer-Purgstall, Ankara 1994; Mehmet Zeki Pakalın,

"Bibliyografya Tarihine Bir Bakış", Akademi: Fikir Hareketleri, I/3, İstanbul 1946, s. 27-30; M. Türker Acaroğlu, "Osmanlı-Türk Genel Bibliyografyası", TDl., III/31 (1954), s. 431-433; Fevziye Abdullah Tansel, "Bibliyografya Ta'birinin Edebiyatımızda İlkönce Kullanılışı", KAM, II/1 (1973), s. 37-42; Ali Birinci, "Ankara'nın Kitabiyât Mecmuaları", TY, sy. 176 (2002), s. 111-114; "Bibliyografya", TA, VI, 330-332; Necmeddin Sefercioğlu, "Kitabiyat", TDEA, V, 360-363.

Âlim Kahraman

HADİS.

Hz. Peygamber'e nisbet edilen söz ve haberlerin ilk kaynağına dayandırılması önemli olduğundan müslümanlar, daha sahâbe devrinden itibaren Hz. Peygamber'in mânevî otoritesinin istismarını önlemek, dini en doğru şekilde gelecek nesillere aktarmak için büyük gayret sarfetmişler ve isnad sistemini icat edip geliştirmişlerdir (bk. İSNAD). Resûl-i Ekrem'in sağlığında yazılmaya başlanan hadislerle ilgili olarak tedvin döneminden itibaren eserler kaleme alınmıştır. M. Mustafa el-A'zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı (Studies in Early Hadith Literature) adlı eserinde (İstanbul 1993) I (VII) ve II. (VIII.) yüzyıllarda hadis yazanlarla onlardan hadis yazanlar hakkında bilgi vermektedir (s. 34-162). Hadislerin tasnif şekline göre

“müsned, mu‘cem, musannef, câmi‘, sünen” vb. adlarla anılan eserlerle ilgili olarak müstedrek, müstahrec, kırk hadis, etrâf, zevâid gibi değişik türde çalışmalar yapılmıştır. Ayrıca hadis usulü, isnad zincirindeki râviler, hadislerdeki garîb kelimeler, ihtilâflar, müşkiller, nâsih-mensuh ve hadislerin şerhi vb. dallarda birçok eser yazılmıştır (DİA, XV, 47-63). Başka sahalarda olduğu gibi hadis, siyer ve megāzî müellifleri hakkında bilgi veren ilk bibliyografik eser İbnü’n-Nedîm’in el-Fihrist’idir. Müellif eserinin altıncı makalesinin altıncı bölümünü muhaddislere, aynı makalenin birinci bölümünü İmam Mâlik ve ondan rivayette bulunanlara, ikinci bölümünü Ebû Hanîfe ve ashâb-ı re’ye, üçüncü bölümünü İmam Şâfiî ve ondan rivayette bulunanlara ayırmıştır. Daha sonra İbn Hayr el-İşbîlî Fehrese’sinde hadis ilminin muhtelif dallarında, siyer ve megāzî konularında 300 kadar esere dair bilgi verir (s. 77-240). Kâtib Çelebi’nin Keşfü’ẓ-ẓunûn’u ile onun zeyli olan Bağdatlı İsmâil Paşa’nın Îżâḥu’l-meknûn’u diğer dallarla birlikte hadis, tarih ve megāzî ile ilgili çalışmalara yer vermiştir. Hadis ilmindeki en geniş bibliyografik çalışmalardan biri, Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî’nin hadisin çeşitli dallarında 1400 kadar eser hakkında bilgi verdiği er-Risâletü’l-Müsteṭrafe li-beyâni meşhûri kütübi’s-sünneti’l-müşerrefe adlı kitabıdır. Eser dipnot ve ilâvelerle birlikte Yusuf Özbek tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir (İstanbul 1994). Aynı aileden Abdülhay el-Kettânî de Fihrisü’l-fehâris ve’l-es̱bât ve muʿcemü’l-meʿâcim ve’l-meşyeẖat ve’l-müselselât’ında (nşr. İhsan Abbas, I-III, Beyrut 1402/1982) 662 müellif ve eserini tanıtmaktadır. Genel olarak hadis bibliyografyasına dair en geniş bilgi veren eserlerden biri de Muhyiddin Atıyye, Selâhaddin Hifnî ve Muhammed Hayr Yûsuf tarafından hazırlanan Delîlü müʾellefâti’l-ḥadîs̱i’ş-şerîf el-maṭbûʿa el-ḳadîme ve’l-ḥadîs̱e olup burada hadisin çeşitli dallarında yazılan 3392 kitap ele alınmıştır (I-II, Beyrut 1416/1995).

Diğer İslâmî ilimlerle birlikte veya müstakil olarak hadis dalında muhtelif dillerde yapılan yayınları derleyen çalışmalar da vardır. Fuat Sezgin başkanlığında bir heyet tarafından hazırlanan Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde adlı eserin (Frankfurt 1990) bir bölümü hadisle ilgilidir (II, 332-343). Ayrıca Ahmad von Denffer’in Hadith a Select and Annotated Guide to Materials in English Language (Leicester 1985) ve Literature on Hadith in European Languages (Leicester 1981); Muhammed Nezîr Ranca’nın Eḥâdis̱ ki Urdu Terâcim (İslamâbâd

1995) adlı çalışmalarını zikretmek gerekir.

Hadisle ilgili olarak bir bölgede yapılan telifleri konu edinen veya ünlü bir muhaddis ve eseri üzerine gerçekleştirilen çalışmaları derleyen eserler de mevcuttur. Muhammed b. Abdullah et-Tuleydî'nin Türâs̱ü'l-Meġāribe fi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî ve ʿulûmihî adlı kitabında (Beyrut 1995) Endülüs, el-Mağribü'l-aksâ ve Şinkīt çevresinde yazılmış hadise dair 1291 eser tanıtılmaktadır. Meşhur bir müellif veya eseri üzerine yapılan araştırmaları derleyen bibliyografya çalışmasına örnek olarak da Kemal Sandıkçı'nın Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar (Ankara 1991) ve Gazzâle Hâmid'in Şürûḥu Ṣaḥîḥi Buḫârî (Lahor 1991) adlı eserleri zikredilebilir.

Hadis edebiyatından kolayca yararlanmayı sağlayacak eserler hakkında da literatür çalışmaları vardır. İsmail Lütfi Çakan, Hadis Edebiyatı, Çeşitleri-Özellikleri-Faydalanma Usulleri'nde bu konuya bir bölüm ayırmıştır (IV. Bölüm, s. 181 vd.). Charles L. Geddes, Guide to Reference Books for Islamic Studies adlı eserinde (Denver 1985) diğer İslâmî bilimler yanında hadis dalında yapılan çalışmalara da yer verir (s. 102-122). Genel olarak hadis edebiyatı sahasında gerçekleştirilen çalışmalara Muhammed Zübeyr Sıddîkī'nin Hadith Literature It's Origin, Development, Special Features And Criticism adlı eseriyle (trc. Yusuf Ziya Kavakçı, Hadis Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1966) Mücteba Uğur'un Hadis İlimleri Edebiyatı (Ankara 1996) örnek olarak gösterilebilir. Günümüzde yapılan en önemli bibliyografya çalışmalarından Carl Brockelmann'ın Geschicte der Arabischen Litteratur'u ile Fuat Sezgin'in Geschichte des Arabischen Schrifttums adlı eserinde hadis için de bölümler ayrılmıştır.

Hz. Peygamber'e izâfe edilen bir söz ve habere kaynak gösterilmesi işi başlangıçta isnad sistemiyle yapılmış, hadisi en son rivayet edenler kendilerinden önceki râviler zincirini de zikretmiştir. Hadisler tasnif edilip ana kaynaklarda yer alınca artık bunlar kaynak gösterilmeye başlanmıştır. Sonraki yüzyıllarda gerçekleştirilen etrâf çalışmalarında çok defa sened hazfedilmiş, yalnız hadisin alındığı kaynaklar belirtilmiştir. Bazıları da aynı kaynağı defalarca zikretmemek için remizler kullanmışlardır. Meselâ Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, el-İşrâf ʿalâ maʿrifeti'l-eṭrâf adlı eserinde ana kaynakları olan Sünenü Ebî Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce için çeşitli rumuzlar kullanmıştır (vr. 6a). Süyûtî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'de kaynakları göstermek ve

hadisin sıhhat derecesini belirtmek için harf ve rakamlardan ibaret otuzdan fazla remize yer vermiş (Çakan, 117-118), Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî de Râmûzü'l-eḥâdiṣ̱'te benzer bir usul takip etmiştir. Günümüzde belli başlı hadis kaynakları gösterilirken A. J. Wensinck'in hazırladığı el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâẓi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî (I-VIII, Leiden 1988) esas alınmakta ve konularına göre tasnif edilmiş hadis kitaplarından Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i ile Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı dışında kalanlarda genellikle kitap adları ve bab numaraları verilmektedir. Müslim'in ve Mâlik'in eserinde bab yerine her kitabın kendi içindeki numaraları esas alınmakta, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde ise Kahire 1313 baskısına göre cilt ve sayfa numaraları kaydedilmektedir. Yine Wensinck tarafından hazırlanıp Muhammed Fuâd Abdülbâkī tarafından Arapça'ya nakledilen Miftâḥu künûzi's-sünne'de (Beyrut 1403/1983)

aynı usul takip edilmekle beraber farklı rumuzlar kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Asâkir, el-İşrâf ʿalâ maʿrifeti'l-eṭrâf, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 455, vr. 6a; İbn Hayr, Fehrese, s. 77-240; İsmail L. Çakan, Hadîs Edebiyâtı, İstanbul 1985, s. 117-118, 120, 181 vd.; Munawar Ahmad Anees - Alia N. Athar, Guide to Sira and Hadith Literature in Western Languages, London 1986; Mustafa M. el-A'zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1993, s. 34-162, 165; Yavuz Ünal, Cumhuriyet Türkiyesi Hadis Çalışmaları 1920-1997, Samsun 1997; M. Yaşar Kandemir, "Hadis", DİA, XV, 47-63.

Nebi Bozkurt

TEFSİR.

İlk hicrî asırlarda yapılan tefsir faaliyetlerine ve Kur'an'a dair yazılan eserlere bakıldığında kaynak olarak çoğunlukla Hz. Peygamber, ashap ve tâbiînden gelen rivayetlerin kullanıldığı görülmektedir. Önceleri kaynaklar

rivayet zinciriyle şifahen anılırken hadis ve diğer ilimlerin tedvini üzerine genellikle bu alanlardaki eserler kaynak gösterilmiştir. Tefsire, Kur’an ilimlerine ve kıraate dair kitapların artmasıyla birlikte daha sonra gelen âlimler, kendilerinden önceki önemli eserlere doğrudan veya dolaylı olarak işaret etmişlerdir. Meselâ Begavî, Meʿâlimü’t-tenzîl’de sahâbe ve tâbiînden gelen bilgilerden ve müfessirlerin eserlerinden faydalandığını ifade ederek bunları belirtmiştir (I, 28-31). Hâzin de hadis ve tefsir kaynaklarından söz etmiş ve özellikle Begavî’ye atıfta bulunmuştur (Lübâbü’t-teʾvîl, I, 3). Nizâmeddin en-Nîsâbûrî eserinde Fahreddin er-Râzî ve Zemahşerî’nin tefsirlerinden övgü ile söz etmiş ve çalışmasını büyük oranda bu eserlere dayandırdığını söylemiştir (Ġarâʾibü’l-Ḳurʾân, I, 8). İbnü’n-Nakīb el-Makdisî, çok hacimli olan tefsirine yazdığı bir ciltlik mukaddimede istifade ettiği eserleri ve müelliflerini saymış (Muḳaddimetü Tefsîri İbni’n-Naḳīb, s. 12-15), Ebû Hayyân el-Endelüsî el-Baḥrü’l-muḥîṭ’inin kaynaklarını belirtirken başta hocası İbnü’n-Nakīb el-Makdisî’nin, ardından sırasıyla Zemahşerî ve İbn Atıyye el-Endelüsî’nin tefsirlerinden faydalandığını bildirmiş, diğer kaynaklarına da yer vermiştir. Ebû Zeyd es-Seâlibî, el-Cevâhirü’l-ḥisân fî tefsîri’l-Ḳurʾân adlı eserinin mukaddimesinde başta İbn Atıyye el-Endelüsî ve Ebû Hayyân el-Endelüsî olmak üzere istifade ettiği tefsirleri kaydetmiştir. Ebüssuûd Efendi, eserinin girişinde kendisine kadar pek çok tefsir yazıldığını söyleyerek bunlardan faydalandığını ima etmekle birlikte kaynaklarını ismen belirtmemiştir. Cessâs, Mâverdî, İbn Atıyye el-Endelüsî, İbnü’l-Cevzî, Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, Beyzâvî, Ebü’l-Berekât en-Nesefî, İbn Kesîr gibi müfessirler de daha önce yazılan pek çok eserden istifade edip yer yer bunlardan nakillerde bulunmalarına rağmen tefsirlerinde bu kaynaklardan doğrudan söz etmemişlerdir. Eserinde kaynaklarından bahsetmeyen İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyüni’n-nevâẓır fî ʿilmi’l-vücûh ve’n-neẓâʾir’inde bu ilme dair yapılan çalışmaları sayar ve onları değerlendirip eleştirir (s. 81-83).

Tefsir usulü ve Kur’an ilimleri hakkında eser yazanların başında gelen Zerkeşî, el-Burhân fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân’ın mukaddimesinde tefsir ilminden ve tefsir tarihinden kısaca bahseder, ilgili konularda da bunlara dair eserleri sıralar (I, 100-114). el-İtḳān’da kitabını yazmaya başlamadan önce yaptığı araştırmayı anlatan Süyûtî öncelikle Kur’an ilimleri alanındaki bazı eserleri tanıtır, ardından el-İtḳān’ı hazırlarken kullandığı eserleri gruplandırarak verir.

Tefsir ilminin kitabiyatıyla ilgili sistemli çalışmaların tarihi, İslâm dünyasında bibliyografik eser türünün ilk örneği olan İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inden öteye gitmez. Bu eserin birinci makalesinin üçüncü bölümü Kur'an, kıraat ve tefsir ilmine dairdir. Taşköprizâde Miftâḥu's-saʿâde'de "İlmü tabakāti'l-kurrâ", "İlmü tabakāti'l-müfessirîn" (I, 284) ve "el-Matlabü's-sâlis: fî Fürûi ilmi't-tefsîr" (II, 380-595) başlıkları altında yer yer eserlere de işaret eder. Kâtib Çelebi, Keşfü'ẓ-ẓunûn'da tefsir ilmi kısmında başlangıçtan itibaren yazılan tefsirleri kaydeder; "Garîbü'l-Kur'ân", "İ'câzü'l-Kur'ân" gibi alt başlıklarda da ilgili çalışmaları ve müelliflerini tanıtır. Sıddîk Hasan Han Ebcedü'l-ʿulûm'da tefsire dair eserler hakkında kısa bilgiler verir, ayrıca yer yer Hint alt kıtası müelliflerinin eserlerinden söz eder. Zehebî, İbnü'l-Cezerî, Süyûtî ve Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî'nin kıraat ve tefsir âlimlerine dair tabakat kitaplarında bu âlimlerin eserlerine de yer verilmiştir. Süyûtî, el-İtḳān'ın sonunda "Tabakātü'l-müfessirîn" adıyla bir bölüm ayırdığı gibi kitabın "İʿrâbü'l-Ḳurʾân", "İʿcâzü'l-Ḳurʾân" ve "Ġarîbü'l-Ḳurʾân" gibi bölümlerinde de çok defa konu başında o ilme dair eserleri sıralamıştır.

Çağdaş Arap müelliflerinden Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn adlı eserinin (Kahire 1396/1976) üçüncü bölümünde tedvin döneminden başlayarak günümüze kadar gelen tefsir hareketleri, müellifler ve eserleri hakkında bilgi vermiş, rivayet ve dirayet metoduna göre yazılan tefsirlerle sûfiyenin, felsefecilerin, fukahanın, Mu'tezile'nin, Şîa'nın, Bâtınîler'in, Bahâîler'in ve Hâricîler'in tefsirlerini tanıtmıştır. Kur'an ilimlerine dair çağdaş müellifler tarafından yazılan diğer bazı eserlerde de tefsir ilminin kitâbiyatına yer verilir. Meselâ Subhî es-Sâlih, Mebâḥiṯ fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân'ında (Beyrut 1983) Kur'an ilimleri sahasında yazılan eserleri ve bazı tefsirleri kaydeder. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ'ın Lemeḥât fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân ve itticâhâti't-tefsîr adlı eserinin (Beyrut 1410/1990) üçüncü babında tefsir tarihi hakkında bilgi verilir ve kategorik olarak tefsirler tanıtılır. Âdil Nüveyhiz'in Muʿcemü'l-müfessirîn min ṣadri'l-İslâm ḥatte'l-ʿaṣri'l-ḥâżır (I-II, Beyrut 1983, 1986), Ferrâc Atâ Sâlim'in Fihrisü't-tefsîr ve ʿulûmi'l-Ḳurʾân ([baskı yeri ve tarihi yok], Merkezü'l-bahsi'l-ilmî), Mustafa İbrâhim Müşînî'nin Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs (Beyrut 1986), Suûd b. Abdullah Fenisân'ın Âṯârü'l-Ḥanâbile fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân ([baskı yeri ve tarihi yok], Metâbiu'l-kütübi'l-Mısriyye),

Seyyid Muhammed Ali Ayazî’nin el-Müfessirûn: Ḥayâtühüm ve menhecühüm (Tahran 1373), Abdullah Mahmûd Şehhâte’nin Târîḫu’l-Ḳurʾân ve’t-tefsîr (Kahire 1392/1972), Bahâeddin Hürremşâhî’nin et-Tefsîr ve’t-tefâsirü’l-ḥadîs̱e (Beyrut 1991), Muhammed Fâzıl İbn Âşûr’un et-Tefsîr ve ricâlüh (Kahire 1417/1997) adlı çalışmaları da tefsir ve Kur’an ilimlerine dair yazılan eserleri tanıtan bilgiler ihtiva etmektedir. Yazma eserlerin bulunduğu kütüphaneleri gösterip bu eserleri tanıtmak için hazırlanan el-Fihrisü’ş-şâmil li’t-türâs̱i’l-ʿArabî tefsir alanında temel başvuru kitaplarındandır. Eserin el-Ḳurʾân ve ʿulûmüh (Amman 1985), ʿUlûmü’l-Ḳurʾân (Amman 1989), Maḫṭûṭâtü’t-tefsîr (Amman 1987, 1989), Maḫṭûṭâtü’l-ḳırâʾât (Amman 1987), Maḫṭûṭâtü’t-tecvîd (Amman 1986), el-Meṣâḥifü’l-maḫṭûṭât (Amman 1986) ve Resmü’l-meṣâḥif (Amman 1986) adını taşıyan ciltleri doğrudan tefsir ve Kur’an ilimleriyle ilgilidir.

Ali Şevvâh İshak’ın Muʿcemü muṣannefâti’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm’i (I-IV, Riyad 1403/1983), Kur’an ilimlerine dair eserlerin konularına göre tasnif edildiği bir çalışmadır. Muhammed Hasan Bükâî’nin Kitâbnâme-i Büzürg-i Ḳurʾân-ı Kerîm’inde (I-VIII, Tahran 1374/1995) tefsirler ve Kur’an ilimlerine dair eserler sistematik

biçimde tanıtılmaktadır. Hint alt kıtasındaki tefsir tarihini konu alan çalışmalar da bir hayli fazladır. Zübeyd Ahmed, bölgede başlangıçtan 1857 yılına kadar yazılan Arapça eserleri tanıttığı The Contribution of India to Arabic Literature adlı kitabında tefsirlere ve Kur’an ilimleri çalışmalarına da geniş yer vermiştir (s. 15-40, 270-290). M. Sâlim Kıdvâî, Hindustânî Müfessirîn aor Un ki ʿArabî Tefsîreyn’inde (Aligarh 1973; Lahor 1993) Hindistanlı âlimler tarafından yazılan Arapça tefsirleri tanıtmaktadır. Hint alt kıtasında Kur’an tefsiri, tercümesi ve Kur’an ilimleri hakkında yazılan Urduca bibliyografik çalışmalardan önemli olanları şöylece sıralanabilir: Ḳāmûsü’l-kütüb Urdu (haz. Mevlevî Abdülhak, Karaçi 1961; kitabın I. cildinde tefsir ve Kur’an ilimlerine dair 1038 Urduca eser yirmi altı başlık altında verilerek kısa tanıtımları yapılmıştır); Muhammed Sâlim Kāsımî (v.dğr.), Câʾize-i Terâcim-i Ḳurʾânî (Diyûbend 1968; eserde Urduca tercümelerden başka Farsça, Hintçe, Gucerâtîce ve diğer bazı dillerdeki Kur’an tercümeleri de zikredilmiştir); Seyyid Hamîd Şattârî, Ḳurʾân-ı Mecîd key Urdu Terâcim u Tefâsîr ka Tenḳīdî Müṭālaʿa (Haydarâbâd-Dekken 1982; bu hacimli eserde Kur’an’ın 1704-1914 yılları arasındaki

Urduca tercüme ve tefsirleri zikredilmiş ve daha çok Urdu dili yönünden incelenmiştir); Sâliha (b.) Abdülhakîm Şerefeddin, Ḳurʾân-ı Ḥakîm key Urdu Terâcim (Karaçi, ts.; eserde başlangıçtan 1980'lere kadar yazılan Urduca Kur'an tercümeleri tanıtılmıştır) ve A Brief Survey of Urdu Translations of the Qur'an (Bombay 1984); Ahmed Han, Ḳurʾân-ı Kerîm key Urdu Terâcim-Kitâbiyât (İslâmâbâd 1987); Cemîl Nakvî, Urdu Tefâsîr-Kitâbiyât (İslâmâbâd 1992) ve Ḳurʾân-ı Mecîd key Urdu Terâcim maʿa Muḫtaṣar Târîḫu'l-Ḳurʾân ve Terâcimü'l-Ḳurʾân (Karaçi, ts., Edeb Numâ). Seyyâre Dacıst (Sayyara Digest) adlı derginin üç ciltlik Kur'an özel sayısı da (Lahor 1970, 1984, 1988) zengin bibliyografik bilgiler ihtiva etmektedir. Muhammed Ziyâülhak Çôdrî, hazırlamış olduğu Pakistan meyn Ḳurʾânî ʿUlûm per Hôney Vâlâ Taḥḳīḳī Kâm adlı yüksek lisans tezinde (1988, Bahâeddin Zekeriyyâ University Institute of Islamic Studies [Mültan]) Pakistan'da Kur'an ve tefsir sahasında yapılan çalışmaları sistematik biçimde tanıtmıştır.

Türkiye'de de tefsir ilmi kitâbiyatıyla ilgili çalışmalar yapılmıştır. Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi: Tabakatü'l-Müfessirîn adlı eserinde 464 tefsir âliminin hayatı, tefsir ilmindeki yeri ve eserleri hakkında bilgi vermiş, kitabın sonuna tefsir ve Kur'an ilimlerine dair eserleri ve müelliflerini gösteren bir liste eklenmiştir (II, 799-872). İsmail Cerrahoğlu'nun Tefsir Tarihi'nin (Ankara 1988) I. cildinde Hz. Peygamber devrinden başlanarak tâbiîn devrinin sonuna kadar tefsir hareketleri ve oluşan literatür kaydedilmiş, ardından lugavî tefsirlerle ilk dönemlerde ortaya çıkan fırka tefsirlerine yer verilmiştir. Eserin II. cildinde tasavvufî, felsefî, fıkhî tefsirler tanıtılmış, daha sonra rivayet ve dirayet metoduna göre Ehl-i sünnet ulemâsı tarafından yazılan tefsirlerden söz edilmiştir. "Günümüz tefsir hareketleri" başlığı altında da ilhadî, mezhebî, ilmî ve içtimaî alanlarda yazılan tefsirler anlatılmıştır. Bergamalı Cevdet Bey'in Târîh-i Tefsîr (İstanbul 1927), Muhammed Hamîdullah ve Macit Yaşaroğlu'nun Kur'ân-ı Kerîm Tarihi ve Türkçe Tefsirler Bibliyoğrafyası (İstanbul 1965), Ali İpek ve Güler Alioğlu'nun Eski Harflerle Basılmış Türkçe Tecvid ve Usul-i Fıkh Eserleri (Erzurum 1987), Sadrettin Gümüş'ün Kur'an Tefsirinin Kaynakları (İstanbul 1990), Ali Turgut'un Tefsir Usûlü ve Kaynakları (İstanbul 1991), Süleyman Mollaibrahimoğlu'nun Kur'an İlimleri Sahasında Neşredilen Eserler-1923-1992 (İstanbul 1993), Halil Çiçek'in 20. Asırda Kur'an İlimleri Çalışmaları (İstanbul 1996) adlı eserleri

bu alandaki önemli Türkçe kitaplardandır. İsmet Binark ve Halit Eren'in hazırladığı World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Quran: Printed Translations: 1515-1980 (İstanbul 1986) çeşitli dillerde yazılan ve basılan Kur'an tercümeleriyle tefsirlerine dairdir. Eser Farsça'ya da çevrilmiştir (Kitâbşinâsî Cihân-ı Tercümehâ-yı ve Tefsîrhâ-yı Ḳurʾân-ı Mecîd [trc. Muhammed Âsaf Fikret], Meşhed 1373). Mustafa Nejat Sefercioğlu'nun yazma Kur'an tercümelerini tanıtan çalışmasında (World Bibliography of Translations of the Holy Qur'an Manuscript Form: Turkish, Persian and Urdu Translations Excluded, İstanbul 2000) Türkçe, Farsça ve Urduca eserlere yer verilmemiştir. Ziya Demir (Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları-Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar, 1994, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Abdülhamit Birışık (Hind Alt Kıtasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur'ân Ekolü [Hind Altkıtasında Düşünce ve Tefsir Ekolleri], İstanbul 2001) doktora tezleriyle, İsmail Soylu (İ'rabü'l-Kur'ân ve Müelliflerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazmalarının Tanıtılması ve Tavsifi, 1984, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Muhammet Abay (Osmanlı Dönemi Müfessirleri, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992) ve Suat Mertoğlu (Almanca Yapılmış Kur'ân Çalışmaları, 1992, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) yüksek lisans tezleriyle sahaya akademik katkıda bulunmuşlardır.

Tefsir ve Kur'an ilimleri kitâbiyatına dair makalelerden Müjgân Cunbur'un "Türkçe Kur'ân Tefsir ve Çevirileri Bibliyografyası" (Yeni Yayınlar, IV/4 [1959], s. 111-124) ve "Kur'ân-ı Kerîm'in Türk Dilinde Basılmış Tercüme ve Tefsirleri" (Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, 1961-1962, s. 123-141); İsmail Cerrahoğlu'nun "Batıda Kur'ân Tetkikleri" (VD, XI [1976], s. 323-342); Ahmet Topaloğlu'nun "Kur'ân-ı Kerîm'in İlk Türkçe Tercümeleri ve Cevâhirü'l-Asdâf" (TDA, sy. 27 [1983], s. 58-66); Durmuş Ali Kayapınar'ın "Me'âni'l-Kur'ân Literatürü" (SÜ, İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 5 [1994], s. 119-152) adlı çalışmaları anılabilir. Murat Sülün ve Ömer Çelik, Türkiye Kur'an Makaleleri Bibliyografyası adıyla yayımladıkları eserde (İstanbul 1999) çeşitli dergilerde çıkan makaleleri tanıtmışlardır.

Batı'da gerçekleştirilen bibliyografik çalışmaların en önemlisi olan Carl Brockelmann'ın Geschichte der Arabischen Litteratur ve Fuat Sezgin'in Geschichte des Arabischen Schrifttums adlı eserlerinin ilgili bölümlerinde tefsirlerle diğer eserlerin tanıtımı yapılmıştır. Muhammed Hamîdullah'ın

Fransızca'dan Kur'ânı Kerîm Tarihi adıyla Türkçe'ye çevrilen eserinin dördüncü bölümünde Batı dillerinde gerçekleştirilen Kur'an tercümeleriyle Türkçe Kur'an tercümeleri tanıtılmaktadır. Andrew Rippin'in Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an (Oxford 1988), Muhammed Âdil Osmânî'nin Islamic Studies: Literature on Quran in English Language (Karaçi, ts.), Charles Ambrose Storey'in Persian Literature: a Biobibliographical Survey (I. cildinin "Qur'anic Literature" başlığı altında ilgili eserler tanıtılmıştır) adlı kitapları da Batı'da veya Batı dillerinde yapılan önemli bibliyografik çalışmalardır.

Batı'da tefsir literatürünü tanıtan pek çok makaleden bazıları şunlardır: Samuel M. Zwemer, "Translations of the Koran"

(MW, V/3 [1915], s. 244-249); William Sage Wollworth, "A Bibliography of Koran Texts and Translations" (MW, XVII/3 [1927], s. 279-289); John Kinefsley Birge, "Turkish Translations of the Koran" (MW, XXVIII [1938], s. 394-399); Mofakhkhar Hussain Khan, "A History of Bengali Translations of the Holy Qur'an" (MW, LXXII/2 [1982], s. 129-136); Annemarie Schimmel, "Translations and Commentaries of the Qur'an in Sindhi Language" (Oriens, sy. 16 [1963], s. 224-243); Janos Eckmann, "Kur'ân'ın Doğu Türkçesine Tercümeleri" (trc. Ekrem Ural, TDED, XXI [1973], s. 15-24). M. Maciej Konapacki, "Polonya'da Kur'ân-ı Kerîm Tercüme Tarihi" (trc. İhsan Süreyya Sırma, AÜİİFD, III/1-2 [1979], s. 411-417).

BİBLİYOGRAFYA

Ferrâ el-Begavî, Meʿâlimü't-tenzîl (nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak - Mervân Süvâr), Beyrut 1413/1992, I, 28-31; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 81-83; İbnü'n-Nakīb el-Makdisî, Muḳaddimetü Tefsîri İbni'n-Naḳīb (nşr. Zekeriyyâ Saîd Ali), Kahire 1415/1995, s. 12-15; Nîsâbûrî, Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân, I, 8; Hâzin, Lübâbü't-teʾvîl, Kahire 1375, I, 3; Zerkeşî, el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr.), Beyrut 1415/1994, I, 100-114; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 284; II, 380-595;

Zubaid Ahmad, The Contribution of India to Arabic Literature, Lahor 1968, s. 15-40, 270-290.

Abdülhamit Birışık

FIKIH.

Telif eserlerde faydalanılan kaynakları toplu olarak göstermenin diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi fıkıh ve fıkıh usulü kitaplarında da yaygın bir uygulaması olmamasına karşılık genelde içeride müellif ve eserlere atıfta bulunulmuştur. Buna rağmen daha çok kitapların başında, bazan da sonunda faydalanılan bibliyografyanın gösterildiği örneklere rastlanmaktadır. Fıkıh alanında ilk eserlerin kaleme alınmaya başlandığı II. (VIII.) yüzyılda ve bunu izleyen bir iki asırlık dönemde yazılan eserlerin kendileri temel kaynak oluşturduğundan bunlarda bir bibliyografya gösterilmemesi tabiidir. Daha sonra ilk kaynaklardan yapılan derlemelerin mukaddimelerinde söz konusu çalışmaya esas teşkil eden metinlerin adlarının verildiği görülmektedir. İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin (ö. 386/996), el-Müdevvene'ye ilâveten diğer ilk Mâlikî kaynaklarının muhtevasını derlediği en-Nevâdir ve'z-ziyâdât'ı, İbn Abdülber enNemerî'nin (ö. 463/1071) yine belli başlı ilk Mâlikî kaynaklarından özetlediği el-Kâfî'si, mukaddimelerinde faydalanılan eserlerin anıldığı ilk çalışmalar olarak dikkat çeker. Bunları yine Mâlikî âlimlerinden Şehâbeddin el-Karâfî'nin eseri olan ez̠-Z̠aḫîre takip eder. Karâfî, kitabına temel oluşturan beş kaynağı zikrederek bunlara ve diğer bazı kaynaklara yaptığı atıfların mahiyeti hakkında bilgi verir. İlk dönemlere ait farklı bir örnek olarak İbnü't-Tallâʻ el-Kurtubî'nin (ö. 497/1104) Aḳżıyetü Resûlillâh'ı, sonunda otuz dört kaynak kitabın bir başlık altında anılması ve İbnü't-Tallâʻdan bu kitapların müelliflerine ulaşan isnad zincirinin zikredilmesiyle önem taşır.

Daha sonraki dönemlerde muhtasar metinlerden veya müellifleri ictihad kabiliyetiyle tanınan orijinal eserlerden ziyade derleme mahiyetindeki bazı çalışmalarla şerh ve fetâvâ kitaplarında kaynakça verildiği görülür. Bunlardan Şâfiî fakihleri Tâceddin es-Sübkî'nin Refʿ u'l-ḥâcib ʿan Muḫtaṣari İbni'l-Ḥâcib'i ile Bedreddin ez-Zerkeşî'nin el-Baḥrü'l-muḥîṭ fî uṣûli'l-fıḳh'ı, hem uzun bibliyografyaları hem de zaman zaman eser ve müelliflerle ilgili yapılan değerlendirmelerle bir tür tahlilî bibliyografya

örneği olarak dikkat çeker. Altmış kaynağın adını veren Sübkî sözü uzatmak istemediği için faydalandığı bütün kitapları saymadığını belirtirken Zerkeşî, doksan kadar kitabı Ehl-i sünnet mezhepleriyle diğer mezheplere göre ayırarak zikreder. Hanefî âlimlerinden İbn Nüceym el-Baḥrü'r-râʾiḳ'in mukaddimesinde, verilen bilgiler konusunda tereddüde düşenlerin gerektiğinde bakmaları için faydalandığı elli kadar kitabı sayar. Farklı bir örnek olarak Nevevî, Şîrâzî'nin el-Mühe̱ẕẕeb'ine yazdığı el-Mecmûʿ adlı şerhin geniş mukaddimesinde, eserin özelliklerini ve metodunu anlattıktan sonra mezhep imamı Şâfiî ile metnin müellifinin biyografilerine, ayrıca ilim, eğitim ve öğretim, fetva ve âdâbı, Şâfiî mezhebindeki görüşlerle ilgili olarak kullanılan terimler ve el-Mühe̱ẕẕeb'de geçen şahısların künye ve nisbelerinin açıklamasına yer verir. Hanbelî fakihlerinden Buhûtî de Keşşâfü'l-ḳınâʿın mukaddimesinde izlediği metodu açıklayıp faydalandığı kitapların kısa bir listesini kaydeder. Sultan Mevlây Muhammed, Ṭabaḳu'l-ertâb fî ma'ḳteṭafnâhu min mesânîdi'l-eʾimme ve kütübi meşâhîri'l-Mâlikiyye ve'l-İmâm el-Ḥaṭṭâb adlı eserinin mukaddimesinde eserin adından da anlaşılacağı üzere faydalandığı kaynakların listesini zikreder.

Bazı müellifler, yazdıkları konularda temel kaynak oluşturan eserlerin adlarını mukaddimede cümle içinde birer kelime gibi ve kafiyeli bir üslûpla verirler. Teftâzânî et-Telvîḥ'te Bedreddin el-Aynî el-Binâye'de, Meyyâre lakabıyla tanınan Muhammed b. Ahmed el-Fâsî Şerḥu Tuḥfeti'l-ḥükkâm'da ve Abdülkādir Bedrân Nüzhetü'l-ḫâṭıri'l-ʿâṭır'da bu metodu uygulamışlardır. Bir kısım âlimler de metin içinde rumuz şeklinde kullandıkları kaynakları mukaddimede anarak bu rumuzların anlamlarını açıklamışlardır. Hanefî fakihlerinden Sadrüşşehîd el-Fetâva'l-kübrâ'da, İbnü's-Sââtî Mecmaʿu'l-baḥreyn'de, Tâhir b. İslâm el-Hârizmî Cevâhirü'l-fıḳh'ta, Şemseddin Konevî Dürerü'l-biḥâr'da ve Bedreddin Simâvî Câmiʿu'l-fuṣûleyn'de, Hanbelîler'den İbn Kāid Ḥâşiyetü Müntehe'l-irâdât'ta, Mâlikîler'den Ali b. Muhammed el-Menûfî Kifâyetü'ṭ-ṭâlibi'r-rabbânî'de ve Ali b. Abdüsselâm et-Tesûlî el-Behce'de (Şerḥu Tuḥfeti'l-aḥkâm) bu yolu takip etmişlerdir. Fukaha biyografisi yazarlarından Mâlikî âlimi Kādî İyâz, Tertîbü'l-Medârik'in mukaddimesinde bazı kitapların özelliklerine işaret ederek tahlilî bir bibliyografya vermiş, İsnevî de Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye'sinde faydalandığı kitapların listesini zikretmiştir.

Fıkıh literatüründe, bir eserin kaynaklarını toplu olarak gösterme yöntemi

yanında bu alandaki eserleri toplu olarak gösteren bibliyografik çalışmalar da sınırlı olup bunların çoğu modern araştırmalardır. İslâm dünyasında bibliyografik eser türünün ilk örneği olan İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inde yedi alt bölümden oluşan altıncı makale fıkıh alanında eser veren müellif ve eserlerine ayrılmıştır. Taşköprizâde Mevzûâtü'l-ulûm'da şer'î ilimlerin altıncı şubesi olarak fıkıh usulü ilmini (II, 183-193), yedinci şubesi olarak da fıkıh ilmini (II, 194-368) ele alarak müellifleri ve kitaplarını tanıtır. Kâtib Çelebi Keşfü'ẓ-ẓunûn'da fıkıh ilmi başlığı altında Mâlikî, Hanbelî ve İmâmiyye mezheplerinin kaynakları son derece yetersiz de olsa Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin temel kaynaklarını ana hatlarıyla vermiş, ayrıca "fetâvâ, furûk, ferâiz, edebü'l-kādî, ilm-i usûli'l-fıkh" gibi başlıklar altında bu alanlardaki eserleri zikretmiştir. Aynı şekilde Sıddîk Hasan Han Ebcedü'l-ʿulûm'da fıkıh usulü (II, 70-78) ve fıkıh ilmi (II, 400-413) başlıkları altında ilgili eserlere dair kısa bilgiler vermiştir.

Abdullah b. Ali es-Sübey'î, ed-Dürrü'l-Münaḍḍad fî esmâʾi kütübi meẕhebi'l-İmâm Aḥmed adlı eserinde (nşr. Câsim b. Süleyman el-Füheyd ed-Devserî, Beyrut

1410/1990; I-II, nşr. Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrî, Beyrut 1416/1996) Hanbelî fıkhıyla ilgili olarak yazılan kitapların adlarını zikretmiştir. Müelliflere göre alfabetik olarak düzenlenen eserde 111 âlime yer verilmiş, son neşri gerçekleştiren Amrî müellifler hakkında bilgi verdikten sonra anılmayan eserlerini de kaydetmiş, hataları düzeltmiş ve "müstedrek" başlığı altında doksan sekiz, "zeyl" başlığı altında yirmi iki âlimi ilâve etmiştir. Abdülkādir Bedrân, el-Medḫal ilâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel'de (Kahire 1342, s. 202-250) bu mezhep fıkhıyla ilgili olarak temel metinler, şerh ve hâşiyelere, ayrıca hilâf, kavâid, ahkâm-ı sultâniyye, âdâb, usûl-i fıkıh, ahkâm hadisleri, tefsir, mezhep tabakatı gibi konulara dair eserler hakkında geniş bilgi vermiştir.

Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü'l-fıḳhi'l-Mâlikî'de (Beyrut 1403/1983), Mâlikî fıkıh bibliyografyasıyla ilgili hacimli bölümde isimlere göre alfabetik olarak Mâlikî ulemâsı, anıldıkları belli başlı biyografik kaynaklar, eserleri ve bunlar üzerine yapılan çalışmalarla eserlerin baskıları ve yazma nüshaları hakkında bilgi vermiştir. Miklos Muranyi'nin Materialien zur Mâlikitischen Rechtsliteratur adlı eseri (Wiesbaden 1984; Ar. trc. Dirâsât fî

Meṣâdiri'l-fıḳhi'l-Mâlikî, trc. Saîd Buhayrî v.dğr., Beyrut 1409/1988), II. (VIII.) yüzyılın sonlarından IV. (X.) yüzyılın başlarında İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin belli başlı Mâlikî fıkıh kaynaklarını özetleyen en-Nevâdir ve'z-ziyâdât'ına kadar Mâlikî fıkhının ilk kaynaklarının önemli bir tahlil ve değerlendirmesini ihtiva eder. Muhammed İbrâhim Ahmed Ali'nin Iṣṭılâḥu'l-mez̠heb ʿinde'l-Mâlikiyye'si (Dübey 1421/2000), mezhebin tarihi çerçevesinde çeşitli merhalelerinde kaleme alınan kitapların listesini ve bunların belli başlılarının tanıtımını ihtiva eden bir Mâlikî mezhebi bibliyografyasıdır.

Hüseyin Müderris Tabâtabâî'nin eserinde (An Introduction to Shii Law: A Bibliographical Study, London 1984; Farsça trc., Muḳaddimeʾî ber Fıḳh-ı Şîʿa, trc. M. Âsaf Fikret, Meşhed 1368) Şîa fıkhının mahiyeti, kaynakları ve tarihiyle ilgili genel girişten sonra gelen ikinci bölüm Şîa'nın bu alandaki temel kaynaklarına ayrılmıştır. Müelliflerin vefat tarihine göre düzenlenen bu bölümde müellif adından sonra eserleri zikredilmiş, ayrıca baskıları ve yazma nüshaları hakkında bilgi verilmiştir.

Hayreddin Karaman'ın İslâm Hukuk Tarihi'nin (İstanbul 1975) özellikle beş, altı ve yedinci bölümleri, tanınmış fıkıh âlimlerinin kısa biyografileriyle birlikte belli başlı eserlerinin ismen anılmasıyla da olsa geniş bir bibliyografya ihtiva eder. Ahmet Özel'in Hanefî Fıkıh Âlimleri adlı çalışması (Ankara 1990), Hanefî ulemâsının kısa biyografileri ve bazılarının tanıtımıyla birlikte belli başlı eserlerinin anılması yanında sınırlı da olsa diğer üç Sünnî mezhebin tanınmış âlimlerinden bir kısmını da içermektedir.

Batı'da yapılan diğer çalışmalara gelince, J. H. Harinfton'un Remarks upon the Authorities of Mosulman Law adlı eseri (Kalküta 1808, s. 475-512) Hindistan'da yaygın Hanefî fıkıh kitaplarını, M. B. Vincent'in Etudes sur la loi musulmane'ı (Paris 1842, s. 31-62) Mâlikî mezhebi ve bu mezhebin ilk kaynakları hakkında bibliyografik ve tarihî mâlûmatı, Eduard Sachau'nun Muhammadanisches Recht nach Schafiitischer Lehre'i (Stuttgart-Berlin 1897) Şâfiî mezhebine dair bir bibliyografyayı ihtiva eder. Christiaan Snouck-Hurgronje, Şâfiî hukukuyla ilgili makalesinde ("Muhammadanishes Recht nach Schafiitischer Lehre von Eduard Sachau", ZDMG, LIII, 125 vd., özellikle, s. 143-150) bu son çalışmanın uzun bir eleştirisini yapar.

Theodorus Willem Juynboll Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche wet volgens de leer der sjâfi'itische School adlı Şâfiî hukuku el kitabı mahiyetindeki eserinde (Leiden 1903; 1910'da Almanca'ya, 1916'da İtalyanca'ya çevrilmiştir) ele aldığı her konuda birçok referansa atıfta bulunduğu gibi İslâm hukukuna dair Arapça ve Batı dillerinde yayımlanan temel eserleri kapsayan bir listeyi de kaydeder.

Mâlikî tabakat kitaplarıyla ilgili olarak Edmoud Fagnan'ın bir makalesi ("Les tabakât malikites", Homenaje a D. Francisco Codera, Saragossa 1904, s. 105-113), İspanya'da kullanılan Mâlikî fıkıh eserlerine dair de Lopez Ortiz'in Derecho musulmano adlı eseri (Barcelona 1932, s. 36-41) anılabilir.

Pierre Arminjon, Baron B. Nolde ve M. Wollf'un Batı dillerinde neşredilen İslâm hukukuyla ilgili bütün kitapların bibliyografyasını kaydettikleri Traité de droit comparé adlı eserden sonra (I-III, Paris 1950-1952) Joseph Schacht An Indroduction to Islamic Law isimli önemli çalışmasında (London 1964, s. 215-286; T trc. İslâm Hukukuna Giriş, çev. Mehmet Dağ - Abdülkadir Şener, Ankara 1986, s. 220-323), tarihî ve sistematik iki ana bölüm altındaki yirmi altı konu başlığıyla ilgili olarak kitabın sonunda başlık numaralarına göre yer yer açıklamalı tarzda son derece zengin bir bibliyografya vermiştir. Bu eserleri tamamlayıcı nitelikte Aharon Layish'in "Notes on Joseph Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law" (British Society for Middle Eastern Studies Bulletin, IX, 1982, s. 132-140), J. Szentendrey'in Law in the Muslim World: A Union List of Materials (I-II, Houston 1981-1982), John Makdisi'nin "Islamic Law Bibliography" (Law Library Journal, LXXVIII [1986], s. 103-189), Maribel Fierro ve diğerlerinin Repertorio bibliográfico de derecho Islámico (Madrid 1993) ve Laila al-Zwaini ile Rudolph Peters'in A Bibliography of Islamic Law 1980-1993 (Leiden 1994) adlı çalışmalarını anmak gerekir. Nicolas P. Aghnides'in An Introduction to Mohammedan Law and A Bibliography adlı eserinin (Lahore 1981, s. 157-196) birinci bölümünün sonundaki biyografik kaynaklarla sözlükler, tefsirler, Kur'an ilimleri, hadis ve hadis ilimleri, fıkıh usulü ve mezheplere göre fıkıh kaynaklarından oluşan bibliyografik mâlûmat genel olarak bilinen eserlerle ilgili faydalı bir özet sunmakla birlikte yetersizdir.

XX. yüzyılın başlarında neşredilen Encyclopaedia of Islam'da (EI1) ve bunun tercümesi olan İslâm Ansiklopedisi'nde (İA) gerek fıkıh gerekse mezhepler ve mezhep kurucularıyla ilgili maddelerde verilen bibliyografik mâlûmat bazan hatalı olması yanında son derece yetersizdir. Encyclopaedia of Islam'ın ikinci neşrinde (EI2) bibliyografik mâlûmat nisbeten gelişmiş olsa da yine ihtiyaca cevap verecek seviyede değildir. Buna karşılık Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde (DİA) şimdiye kadar yayımlanan fıkıh ilmine ve mezheplere dair maddelerle fıkhın alt dallarıyla ilgili terim maddelerinde geniş bir literatür yer almıştır. Burada ayrıca usûl-i fıkha dair bibliyografik bir çalışma olarak Şamil Şahin'in ed-Delîlü'l-câmiʿ ilâ kütübi uṣûli'l-fıḳh el-maṭbûʿa bi'l-luġati'l-ʿArabiyye adlı eseri de (I-II, İstanbul 1415/1994) zikredilmelidir. Kitap adlarına göre alfabetik olarak düzenlenen eserde kaynakların baskıları ve nâşir adları da belirtilmiştir.

Ahmet Özel

KELÂM.

Klasik dönem İslâm ilim tarihinde kaleme alınan eserlerin bibliyografyasını göstermeye yönelik yaygın bir uygulamanın bulunmaması gerçeği,

kelâm ilmi alanında naklî yönü öne çıkan ilimlere göre daha yüksek oranda kendini göstermiştir. Buna, söz konusu ilmin Mu'tezile'nin elinde doğması sebebiyle en az bir asır boyunca yaşadığı meşruiyet problemiyle öteden beri aklî ilimlere olan ilgi eksikliğini de ilâve etmek gerekir. Dolayısıyla diğer temel İslâmî ilimlerle karşılaştırıldığında daha sınırlı bir literatüre sahip bulunan kelâm tabii olarak kitâbiyat çalışmaları bakımından da sınırlı kalmıştır.

Mu'tezile'nin günümüze ulaşan az sayıdaki eserlerinde önceki kaynaklara atıflar yapıldığı görülmektedir (Hayyât, s. 150-151). Buna karşılık Ehl-i sünnet kelâmının ilk döneminde telif edilen eserlerde Mu'tezile kelâmcıları isim verilmek suretiyle eleştirildiği halde yapılan alıntıların kaynakları belirtilmemiştir. Nitekim İmam Mâtürîdî Kitâbü't-Tevḥîd'inde Ka'bî, Muhammed b. Şebîb ve Ebû Îsâ el-Verrâk gibi Mu'tezile âlimlerinin görüşlerinden iktibaslar yapmakla birlikte (s. 403-406) tek bir kaynak ismi

bile zikretmemiştir. Aynı husus Eş‘arî’nin eserleri için de söz konusudur. Bu durum müteahhirîn devrinde de devam etmiştir. Ancak bu dönemde bir kısım müellifler mensup oldukları kelâm ekolünün bazı eserlerine gönderme yapmış, bazan da metin içinde muhaliflerin eserlerini kaydetmiştir. Meselâ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, Tebṣıratü’l-edille’de kitâbiyat niteliğinde bilgi vermemekle beraber çeşitli vesilelerle birtakım kitapların adını anmıştır. Nâşirin hazırladığı I. cildin indeksinde elliye yakın kelâm kaynağı tesbit edilmiştir (I, 596-598; ayrıca bk. Özervarlı, s. 70-71). Aynı şekilde Teftâzânî, bu alanın en temel kaynaklarından biri sayılan Şerḥu’l-Maḳāṣıd’ın muhtelif yerlerinde bazan aynı lafızlarla, bazan kısmî değişiklik ve tasarruflarla önceki kelâm kaynaklarından iktibaslar yaparak bir kısım eserlerin adını anmışsa da (bu eserler için bk. Şerḥu’l-Maḳāṣıd, neşredenin girişi, s. 146-148) yararlandığı kaynaklara ilişkin bibliyografik mâlûmata yer vermemiştir.

Kelâmla ilgili kitâbiyat bilgileri daha çok bibliyografik eserlerle modern çalışmalarda ortaya konulmuştur. Bibliyografik eser türünün ilk örneği sayılan İbnü’n-Nedîm’e ait el-Fihrist’in beşinci bölümü (s. 201-247) kelâm ilmine ayrılmıştır. Beş ana başlık altında ele alınan bölümde Mu‘tezile, Mürcie, Şîa, Cebriyye, Havâric gibi fırkaların kelâmcıları ile bunların yazdığı eserler hakkında bilgiler aktarılmıştır. Taşköprizâde’nin aynı nitelikteki eserinde de şer‘î ilimlerin beşinci şubesi olarak kelâm ilmi alınmış ve belli başlı kelâmcılarla eserleri zikredilmiştir (Mevzûâtü’l-ulûm, I, 594-634). Kâtib Çelebi’nin Keşfü’ẓ-ẓunûn’unda ise kelâm ilmine kısa bir bölüm ayrılarak Mevzûâtü’l-ulûm’a gönderme yapılmış ve kırk dolayında kelâm kaynağı sıralanmıştır (II, 1503). Sıddîk Hasan Han Ebcedü’l-ʿulûm’da kelâm ilminin konu, amaç, metot ve ekolleriyle ilgili bazı bilgilere yer vermiş olmakla birlikte bu ilmin literatürü hakkında aynı esere gönderme yapmakla yetinmiştir (II, 440-453). Bursalı Mehmed Tâhir’in Osmanlı Müellifleri ise Osmanlı döneminde telif edilen kelâm eserleri için bir kaynaktır.

Tabakat kitaplarında kelâm âlimlerinin hayatlarının anlatımı sırasında çalışmalarına da yer verilmiştir. Ebü’l-Kāsım el-Belhî, Kādî Abdülcebbâr ve Hâkim el-Cüşemî’nin eserlerinin Mu‘tezile âlimleriyle ilgili bölümlerinin kitap haline getirilmesinden oluşan Fażlü’l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü’l-Muʿtezile ile (nşr. Fuâd Seyyid, Tunus 1393/1974) İbnü’l-

Murtazâ’nın Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile adlı eseri (nşr. Susanna Diwald-Wilzer, Beyrut 1380/1961) bunlar arasında sayılabilir.

Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü’l-İslâmiyyîn adlı eserinde (Beyrut 1971) gerek Mu‘tezile ve Eş‘arî kelâmcılarından gerekse İsmâiliyye, Nusayrîlik ve Dürzîlik’ten söz ederken şahıslar ve mezhepler çerçevesinde önemli bilgilere yer vermiştir. Ahmed Mahmûd Subhî de Fî ʿil-mi’l-kelâm’ında (Kahire 1405/1985) kelâm âlimlerini çalışmalarıyla birlikte tanıtarak değerli bibliyografik mâlûmat aktarmıştır. Ali Sâmî en-Neşşâr ve Ammâr et-Tâlibî tarafından neşre hazırlanan ʿAḳāʾidü’s-Selef (İskenderiye 1971), hem içinde yer alan Selef âlimlerine ait metinler hem de mukaddimede bu ekolle ilgili olarak kaydedilen eserler zikre değer niteliktedir. Hasan es-Sadr, İslâmî ilimlerin gelişmesinde Şîa âlimlerinin katkısı konusunda hazırladığı çalışmasında uzun bir liste halinde eserleriyle birlikte Şîa kelâmcılarını sıralamıştır (Teʾsîsü’ş-Şîʿa, s. 350-402).

Kelâm ilmi ve kelâm tarihiyle ilgili çalışmalarda çoğu birbirinin tekrarı mahiyetinde olmak üzere kısmî bazı bibliyografik bilgiler verilmektedir. Son dönem Osmanlı âlimlerinden Abdüllatif Harpûtî’nin Târîh-i İlm-i Kelâm’ı (İstanbul 1332), İzmirli İsmail Hakkı’nın Muhassalü’l-kelâm ve’l-hikme (İstanbul 1336) adlı eserinin giriş kısmı ve Şiblî Nu‘mânî’nin Târîḫ-i ʿİlm-i Kelâm’ı (Tahran 1328) bu gruba girer. Günümüzde yapılan çalışmalar arasında Bekir Topaloğlu’nun Kelâm İlmi: Giriş adlı eseri (İstanbul 1985) kelâmın geçirdiği devrelere her devrenin kelâmcıları ve bunların eserlerine yer vermesinin yanı sıra (s. 19-43) kelâm mezhepleriyle ilgili bölümde önemli bibliyografik açıklamalar yapılmış, ayrıca müstakil bir bölüm halinde (s. 56-64) kelâm kaynakları tanıtılmıştır. Buna Şerafettin Gölcük’ün Kelâm Tarihi (Konya 1992) ve Ali Asgar Halebî’nin Târîḫu ʿİlm-i Kelâm’ı da (Tahran 1373 hş.) eklenebilir. Burada, Ömer Aydın’ın kütüphane kataloglarını dikkate almamakkla birlikte mevcut neşriyattan yola çıkarak hazırladığı Türk Kelâmcıları adlı eseriyle (İstanbul 2001) Ahmet Yaralıoğlu’nun, 1950-1996 yılları arasında ilmî dergilerde yayımlanan makaleleri derlediği Kelâmla İlgili Makaleler Bibliyografyası adlı çalışmasını da (1999, yüksek lisans tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) zikretmek gerekir.

Çeşitli kütüphanelerde bulunan kelâma dair eserleri tesbit ve tanıtmaya

yönelik bazı çalışmalar da yapılmıştır. Metin Yurdagür'ün Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'ndeki Arapça Akaid ve Kelâm Yazmalarının Tanıtım ve Değerlendirmesi (Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi, İstanbul 1989), Ramazan Biçer'in Âtıf Efendi Kütüphanesi'ndeki Kelâm Kaynaklarının Tanıtım ve Tavsifi (1992, yüksek lisans tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Hıdır Baybara'nın Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde Bulunan Kelâm Yazmalarının Tanıtım ve Tavsifi (1993, yüksek lisans tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) bunlar arasında sayılabilir.

Batı'da yapılan çalışmalar içinde, Louis Gardet ve M. M. Anawati'nin birlikte hazırladıkları Introduction à la théologie musulmane adlı eserde (Paris 1981) kelâm ekolleri ve bu ekollere mensup âlimlerin eserleri hakkında doyurucu bilgi verilmiş, eserin zengin bibliyografyasında kelâm kaynaklarının yanı sıra bu alanda Batı'da yapılan çalışmalar da sıralanmıştır (s. 509-536). Batı'da, bu tür eserlerin yanında İslâm düşünce tarihinin bir dönemine yönelik literatür bilgilerine ayrılan çalışmalarda da kelâmla ilgili kitâbiyat bilgilerine rastlanılmaktadır. Tatmin edicilikten uzak olmakla birlikte Bayard Dodge ile (IC, XXVIII [1954], s. 525-540)

W. Montgomery Watt'ın (bk. bibl.) makaleleri bunun örneklerini teşkil eder. Ayrıca kelâm meselelerinin ele alındığı araştırmalarda da genellikle kitâbiyat bilgilerine yer verilmektedir. Meselâ W. Montgomery Watt'ın irade hürriyetiyle ilgili kitabının bibliyografyasında klasik kelâm kaynakları ve Batı'da yapılan çalışmalar hakkında nisbeten zengin bir literatür sunulduğu gibi konunun kaynaklarına ayrılan bölümde (s. 3-10) kaynak tanıtımı ve değerlendirmesi yapılmaktadır. Aynı şekilde Daniel Gimaret'nin İslâm kelâmında insan fiillerine ilişkin eserinde, çoğunluğu kelâm kaynaklarından olan 100'den fazla eserle Batı dillerinde yapılmış 150'ye yakın çalışmanın zikredildiği bibliyografya (bk. bibl.) burada kaydedilmelidir. Binyamin Abrahamov (Islamic Theology, Edinburg 1998) ve Tilman Nagel'in (The History of Islamic Theology, trc. Thomas Thornton, Princeton 2000) bibliyografyada yer verdikleri klasik kelâm kaynakları ve bu ilimle ilgili Batı'da yapılmış çalışmalara ilişkin bilgiler de önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Hayyât, el-İntiṣâr, s. 150-151; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 403-406; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 201-247; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1993, I, 596-598; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, neşredenin girişi, s. 146-148; Taşköprizâde, Mevzûâtü’l-ulûm, I, 594-634; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1503; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü’l-ʿulûm (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Dımaşk 1978, II, 440-453; W. M. Watt, “The Beginnings of the Islamic Theological Schools”, L’enseignement en Islam et en occident au moyen âge, Paris 1977, s. 15-21; D. Gimaret, Théories de l’acte humain en théologie musulmane, Paris 1980, s. XV-XXII; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü’ş-Şîʿa, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 350-402; L. Gardet - M. M. Anawati, Introduction à la théologie musulmane, Paris 1981, s. 509-536; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1985, s. 19-43, 56-64; M. Said Özervarlı, Tebsıratü’l-edille’nin Kaynakları (yüksek lisans tezi, 1988), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 70-71; B. Dodge, “The Subjects and Titles of Books Written During the First Four Centuries of Islam”, IC, XXVIII (1954), s. 525-540.

İlyas Üzüm

TASAVVUF.

Tasavvufun ilk dönemi olarak kabul edilen I-II. (VII-VIII.) yüzyıllarda ve sonrasında kaleme alınan zühde dair eserler Hz. Peygamber, ashap, tâbiîn ve bir kısım zâhidlerin ibadet, ihlâs, tevekkül, kanaat, doğruluk, tevazu gibi konularla ilgili sözlerini ihtiva etmekte ve bu sözler rivayet zinciriyle birlikte kaydedilmektedir. Bu usul, ileriki dönemlerde yazılan tabakat ve menâkıb türü bazı kitaplarda da uygulanmıştır. III. (IX.) yüzyılda tasavvufun temel meselelerine dair kaleme alınan eserler ilk kaynakları oluşturduğu için bunlarda bibliyografya zikredilmez. IV. (X.) yüzyıldan itibaren tasavvuf ilmine ve sûfî tabakatına dair kitaplarda çoğunlukla önceki mutasavvıflardan nakiller yapılır. Bu mutasavvıfların bir kısmı eser sahibi olup kaydedilen bilgilerin önemli bir kısmı bunlardan alındığı halde adları verilmez. Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî’nin Ḳūtü’l-ḳulûb’u, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî’nin Ṭabaḳātü’ṣ-ṣûfiyye’si ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî’nin

er-Risâle'sinde yararlanılan kaynaklar belirtilmemiştir. Bazı eserlerde ise yer yer yararlanılan kaynağa ve müellifine atıfta bulunulmuşsa da birçok bilginin kaynak gösterilmeden verilmiş olması, yapılan atıfların özellikle kaynak verme amacına yönelik olmadığını ortaya koymaktadır. Meselâ Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, et-Taʿarruf'un girişinde kitabını çeşitli eserleri inceledikten sonra yazdığını belirttiği halde bir iki yerde kaynak adı zikretmiş, diğer yerlerde şahıslardan nakillerde bulunmayı tercih etmiştir. Ebû Nasr es-Serrâc'ın el-Lümaʿı, Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i, Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin ʿAvârifü'l-maʿârif'i vb. eserlerde de kaynaklara yer yer işaret edilirse de bilgilerin ekserisi kaynak gösterilmeden aktarılır. Yalnız Hücvîrî'nin Keşfü'l-maḥcûb'u kaydedilen şifahî rivayetlerin yanı sıra atıfta bulunulan eserlerin çokluğu ile diğerlerinden ayrılır.

Kelâbâzî et-Taʿarruf'ta, kendi dönemine gelinceye kadar eser telif eden yirmi dokuz sûfînin isimlerini kaydettiği halde eserlerinin adını vermez. Tasavvuf literatüründe ilham mahsulü olduğu ifade edilen eserler de tabii olarak hiçbir kaynağa dayanmaz. Nifferî'nin Kitâbü'l-Mevâḳıf'ı ile Kitâbü'l-Muḫâṭabât'ı, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûḥâtü'l-mekkiyye'siyle Fuṣûṣü'l-ḥikem'i ve Abdülkerîm el-Cîlî'nin el-İnsânü'l-kâmil'i bunlara örnek olarak gösterilebilir.

Klasik dönemden sonra kaleme alınan eserlerin bir kısmında yararlanılan kaynaklara işaret edilmiştir. Bu kaynakların bazısı müellifleriyle birlikte, çok tanınan bir kısmı ise müellifi zikredilmeden, yer yer de sadece müellif adı belirtilmek suretiyle verilmiştir. Ferîdüddin Attâr Teẕkiretü'l-evliyâʾın girişinde faydalandığı temel eserlerden üçünün adını, Cemâleddin Hulvî de Lemezât'ın girişinde kırk sekiz adet eseri müelliflerini belirtmeden kaydetmiştir. Son dönem müelliflerinden Yûsuf en-Nebhânî Câmiʿu kerâmâti'l-evliyâʾ adlı kitabının başında yararlandığı elli eseri, Ahmet Avni Konuk da Meṡnevî tercüme ve şerhinin mukaddimesinde kaynaklarını müelliflerinin isimleriyle birlikte sıralamıştır. Muhammed Pârsâ Faṣlü'l-ḫitâb'ında, Muhammed b. Yahyâ et-Tâzifî Ḳalâʾidü'l-cevâhir fî menâḳıbi'ş-Şeyḫ ʿAbdilḳādir'inde faydalandığı kaynakların adlarını müellifleriyle beraber eserin içinde kaydeder. Baldırzâde Mehmed'in Ravza-i Evliyâ adlı eserinde ise çok bilinen kitapların müellifleri zikredilmeden, diğerleri de müellifleriyle birlikte yer alır. Bunlara Ahmed Hâzinî'nin Cevâhirü'l-

ebrâr’ı, İsmâil Ankaravî’nin Minhâcü’l-fukarâ’sı, Halvetiyye şeyhlerinden Mehmed Nazmi Efendi’nin Hediyyetü’l-ihvân’ı, Köstendilli Süleyman Şeyhî’nin Bahrü’l-velâye’si, Harîrîzâde’nin Tibyânü vesâ˒ili’l-ḥaḳâ˒iḳ’ı ve Hüseyin Vassâf’ın Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr’ı da eklenebilir. Bibliyografyanın sonda verildiği eserlere örnek olarak da Molla Fenârî’nin Sûfiyyenin Libâs ve Etvâr ve Meslekine Dâir Îtirâzâta Reddiye’siyle (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 71) Bandırmalızâde Ahmed Münib Efendi’nin Mir’âtü’t-turuk’u (İstanbul 1306) gösterilebilir.

Tasavvuf literatüründe bir eserin kaynaklarının gösterilmesi yanında bu alandaki eserleri toplu olarak gösteren bibliyografik çalışmalar sınırlı olup bunlar bir iki kaynak dışında daha çok modern döneme aittir. İbnü’n-Nedîm’in el-Fihrist’inde beşinci makalenin beşinci bölümünün önemli bir kısmı sûfî ve zâhidlerle bunların eserlerine ayrılmıştır. Hücvîrî’nin Keşfü’l-maḥcûb’unda da tasavvuf sahasında yazılan eserlere ve bunların müelliflerine yer yer işaret edilmiştir. Kâtib Çelebi’nin Keşfü’ẓ-ẓunûn’unda ise tasavvufî eserler değişik başlıklar altında dağınık olarak kaydedilmektedir. Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî’ye ait Câmiʿu’l-uṣûl’ün girişinde tarikatların ayrı ayrı isimleri yazılarak bunlarla ilgili başlıca eserler, ardından da tasavvufun temel eserleriyle tabakat kitapları kaydedilmiştir.

Bu tür çalışmalar yanında Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin bizzat kendisi tarafından hazırlanan eserlerinin listelerini de (el-Fihrist, el-İcâze) kaydetmek gerekir. Bu listelerden 250 civarında kitap isminin yer aldığı el-Fihrist’i Ebü’l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Bağdâdî

ed-Dürrü’s-semîn fî menâḳıbi’ş-Şeyḫ Muḥyiddîn (Menâḳıbu İbn ʿArabî, nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut 1959) adlı kitabında kaydetmiştir. İbnül-Arabî burada birçok eserini nerede, niçin, nasıl yazdığını anlatmakta ve muhtevaları hakkında bilgi vermektedir. Onun eserlerinin başka listesi de Muhammed Receb Hilmî el-Kādirî’nin el-Burhânü’l-ezher fî menâḳıbi’ş-Şeyḫi’l-Ekber adlı kitabında yer almıştır (284 adet). Burada ayrıca Fuṣûṣü’l-ḥikem şerhlerinden otuz sekizinin adı müellifleriyle birlikte verilmektedir. Modern dönem araştırmacılarından Osman Yahyâ, Histoire et classification de l’oeuvre d’İbn Arabî adlı kitabında (Damas 1964) dünya kütüphanelerinde tesbit ettiği İbnü’l-Arabî’ye ait veya ona nisbet edilen

eserleri tanıtmıştır. Selâhaddin el-Müneccid, neşrettiği İbnü'l-Arabî'ye ait menâkıbın önsözünde İbnü'l-Arabî'nin lehinde ve aleyhinde yazılan önemli eserlerin tam künyesini ve matbu olanların ilgili sayfalarını kaydetmiştir.

Tasavvuf literatürü bir kısım kaynaklarda tahlil ya da tenkit maksadıyla da zikredilmiştir. İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs'te sûfîleri eleştirirken tasavvuf kaynaklarını ele alarak değerlendirmelerde bulunur. İbn Haldûn, Şifâʾü's-sâʾil adlı eserinde yararlandığı kaynakları belirttiği gibi o zamana kadar tasavvufta oluşan farklı çizgileri, bazı tasavvuf klasiklerinin muhtevasını değerlendirir. Muḳaddime'nin tasavvuf ilmine dair bölümünde de bu usulü uyguladığı görülmektedir. Seyyid Sahih Ahmed Dede'nin Mecmûatü't-tevârîhi'l-Mevleviyye adlı eserinde (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 5446) yararlanılan kaynaklar zikredilmiş, ayrıca birçok yerde tasavvufa dair bazı eserlerin muhtevası ve müellifleri hakkında bilgi verilmiştir (Cem Zorlu, "Seyyid Sahîh Ahmed Dede ve Mecmûatu't-Tevârîhi'l-Mevleviyye'si", Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, VI [2001], s. 227-239).

Modern dönemde gerçekleştirilen tasavvufî eserlerin ilmî neşirlerinde genellikle nâşirin eserle ilgili yaptığı değerlendirme ile birlikte o eserin bulunduğu kategorideki diğer çalışmaları da tanıtılır. Süleyman Uludağ, neşre hazırladığı Nefehâtü'l-üns Tercümesi'ne (İstanbul 1980) yazdığı önsözde tabakāt-ı sûfiyye kitaplarını ve sûfîler hakkında bilgi veren her türden kaynağı tanıtmıştır. Mehmet Akkuş ve Ali Yılmaz tarafından yeni harflere aktarılan Hüseyin Vassâf'ın Sefîne-i Evliyâ'sının (İstanbul 1990) önsözünde de nâşirler mutasavvıflardan bahseden tabakat ve tezkirelerden bir kısmını zikretmiştir.

Belli bir devri ya da coğrafyayı esas alarak yapılan literatür çalışmaları da vardır. Mustafa Kara, Osmanlılar döneminde kaleme alınan tasavvufî eserlerin önemli bir bölümünü konularına göre tasnif edip bazı açıklamalarla kaydetmiştir ("Osmanlılar'da Tasavvuf ve Tarikatlar", Osmanlı Ansiklopedisi: Tarih Medeniyet Kültür [İstanbul 1996], I, 251-263). Osman Türer, Türk Mutasavvıf ve Şâiri Muhammed Nazmî adlı eserinde (Ankara 1988) Mehmed Nazmi'nin Hediyyetü'l-ihvân'ını tahlil ederken daha önce Anadolu'da kaleme alınmış menâkıb ve biyografi türünden eserlerin tanıtımını yapmıştır (s. 137-140). Mehmet Demirci, Türkiye'de İlâhiyat fakültelerinde gerçekleştirilmiş tasavvufla ilgili

çalışmalardan basılmış olanları “Osmanlı Dönemi Tasavvuf Araştırmaları” adlı makalesinde tanıtmıştır (Kubbealtı Akademi Mecmûası, IV [2001], s. 59-69). Avrupa’daki tasavvuf çalışmalarını konu edinen Arthur John Arberry’nin An Introduction to the History of Sufism’i ile (London 1942) İran’da telif edilmiş eserler çerçevesinde tasavvuf kaynaklarını da tanıtan Charles Ambrose Storey’in Persian Literature: A Biobibliographical Survey adlı eseri (London 1953, I, 2. bölüm, s. 927-1076) bu türün Batı dilinde yapılmış örnekleri olarak zikredilebilir.

Bir tarikat, bir mutasavvıf ya da dönemin esas alındığı araştırmalarda daha önce yapılan çalışmalar da değerlendirilmiş, bir kısmı oldukça yetersiz görünse de değişik tasniflerde tasavvuf literatürü ortaya konmuştur. Buna örnek olarak Mustafa Kara’nın “Şâzeliyye Literatürü Üzerine Bir Deneme” adlı makalesi zikredilmelidir (UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, IV [1992], s. 19-28). Rawan A. G. Farhadi’nin “On Some Early Naqshbandi Major Works” (Naqshbandis: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order, İstanbul-Paris 1990, s. 63-67) ile Hamid Algar’ın “The Present State of Naqshbandī Studies” (Naqshbandis: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order, İstanbul-Paris 1990, s. 45-56) adlı makaleleri de bunun Batı’da yapılmış örnekleridir. Hasan Kâmil Yılmaz’ın Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî’nin Kırk Hadis Şerhi adlı eseri (İstanbul 1990) bir konu çerçevesinde yapılan literatür çalışması mahiyetindedir. Mustafa Kara Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi’nde (İstanbul 1985) işârî tefsirlerin bir listesini vermiş (s. 67-69), temel tasavvufî eserleri de kısa açıklamalarla tanıtmıştır (s. 193-196, 309-313).

Tasavvufun edebiyatla olan ilişkisi sebebiyle tasavvuf literatürüne edebiyat tarihiyle ilgili çalışmalarda da yer verilmiştir. Edward G. Browne A Literary History of Persia adlı eserinde (Cambridge 1951) İran edebiyatı literatürünü tanıtmakta, dolayısıyla tasavvufun Fars kaynaklarını da ele almaktadır. Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi’nde (Ankara 1973) edebî eserler çerçevesinde tasavvufî hikâyeleri konu edinen eserleri (I, 137-139), belli bir bölgede yetişen şahısları anlatan eserler türü çerçevesinde mutasavvıfları ele alan tasavvuf kaynaklarını (I, 407-414), menâkıb türü tasavvuf kaynaklarını ve evliya tezkirelerini (I, 427-441) tanıtmıştır. Neclâ Pekolcay İslâmî Türk Edebiyatı I adlı eserinde (İstanbul 1981) Ahmed Yesevî, Hakîm Ata, Hacı Bektâş-ı Velî ve Bektaşîlik, Mevlânâ’nın hayatı ve

eserleri, Sultan Veled ve eserleri hakkında yapılan çalışmalarla bu mutasavvıflarla ilgili kaynakların bir listesini vermiştir.

Tasavvuf literatürünün tanıtıldığı eserler çerçevesinde Kāsım Ganî'nin Târîḫ-i Taṣavvuf der İslâm ve Taṭavvurât ve Taḥavvülât-ı Muḫtelife-i Ân ez Ṣadr-ı İslâm tâ ʿAṣr-ı Ḥâfıẓ adlı eseri zikredilmelidir (Tahran 1362 h). Müellif çalışmasının son bölümünü (s. 531-635) tasavvuf sahasında yazılan temel eserlere ayırmış, bunları mensur ve manzum olmak üzere ikiye ayırıp tanıtmıştır. Muhyiddin Tuʻmî'nin eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ'sı (Beyrut 1994), sûfîlerden bahseden kaynakların alfabetik sıraya göre dizilerek fihristlerinin kaydedildiği farklı bir çalışma olarak dikkat çekmektedir. Gustav Pfannmüller'in tasavvuf ve tarikatlara dair başvurulacak kaynakların listesini kaydettiği Handbuch der Islam Litteratur adlı çalışması da (Berlin 1923, s. 265-315) burada belirtilmelidir. Bu hususta Türkçe hazırlanmış kapsamlı bir çalışma Mustafa Aşkar'ın Tasavvuf Tarihi Literatürü'dür (Ankara 2001). Aşkar bu çalışmasında, ilk dönemden başlayarak günümüze kadar tesbit edebildiği eserleri değişik başlıklar altında tasnif ederek ele almış, müellifleri hakkında bilgi vermiştir. Son bölümde de dünyada tasavvuf sahasında hazırlanmış kitap, makale ve tezlerin bir listesini kaydetmiştir.

Reşat Öngören

KİTÂBÜ'l-AYN

(كتاب العين)

Halîl b. Ahmed'e (ö. 175/791) nisbet edilen ilk Arapça sözlük

(bk. HALÎL b. AHMED).

KİTÂBÜ'l-CEMÂHİR

(bk. el-CEMÂHİR).

KİTÂBÜ'l-CÎM

(كتاب الجيم)

Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 213/828 [?]) tarafından kökün ilk harfine göre alfabetik olarak düzenlenmiş ilk sözlük

(bk. EBÛ AMR eş-ŞEYBÂNÎ).

KİTÂBÜ'l-EDVÂR

(كتاب الأدوار)

Safiyyüddin el-Urmevî'nin (ö. 693/1294) mûsiki nazariyatına dair eseri.

Makam kelimesinin henüz kullanılmadığı İslâm Ortaçağı'nda mûsiki bilginleri, ses sisteminin düzenlenmesi üzerinde yaptıkları çalışmalarda farklı yapıda ve çok çeşitli ses dizilerinin çoğunlukla bir oktavı aşmadığını, dizinin birinci ve sonuncu seslerinin aynı olduğunu tesbit etmişlerdir. Nitekim dönemin mûsiki nazariyatına dair eserlerinde bir çizgi üzerinde şekillendirilen bir dizide ilk sesle son ses aynı noktada birleşerek bir daire suretinde gösterilmiştir. Usullerin anlatımında da tekrarlanan ritmik kalıplar yine bir daire şeklinde çizilmiştir. Böylece mûsikinin iki ana unsurunu teşkil eden ses ve usul Arapça devr (dönme, dönüş) kelimesinin çoğulu olan edvâr ile adlandırılarak mûsiki nazariyatı eserlerinin genel adı olmuş, bu konuda yazılan eserlere de "Kitâbü'l-edvâr" denilmesi bir teamül halinde devam etmiştir.

Asıl adı Kitâbü'l-Edvâr fî maʿrifeti'n-naġam ve'l-evtâr olan eser, Safiyyüddin el-Urmevî'nin mûsiki nazariyatı konusunda Arapça olarak kaleme aldığı iki önemli telifinden biridir. Müellif bu eserini, Abbâsî Halifesi Müstansır-Billâh zamanında 633 (1236) yılında henüz yirmi yaşlarında iken ünlü matematik ve fen bilimleri âlimi Nasîrüddin et-Tûsî'nin tavsiyesi üzerine yazmıştır.

Eser kısa bir girişten sonra on beş bölümden (fasıl) meydana gelir. Birinci bölümde nağmenin tarifiyle tizlik ve pestlik sebepleri açıklanır; ikinci bölümde, telli müzik aletlerinin kol kısmında istenilen seslerin çıkarılması için parmakla basılan belli noktalar (destân) anlatılır. Bunu, iki ses arasındaki tizlik ve pestlik farkını gösteren boyutların (eb'âd) oranları hakkında bilgilerden meydana gelen üçüncü bölüm izler. Kulağa hoş gelen (mülâyim) ve gelmeyen (mütenâfir) seslerin sebepleriyle dörtlü ve beşlilerin uyumlu şekilleri, birinci ve ikinci tabakadaki kısımların birleştirilmesinden oluşan devirlerin ve bu arada seksen dört terkibin izah

edildiği dört, beş ve altıncı bölümlerden sonra yedi ve sekizinci bölümlerde iki telin kullanılışı ile uddaki tellerin düzeni ve perdeleri konusu işlenir. Meşhur devirler (on iki makam) ve altı âvâzenin ud üzerindeki perdelerinin açıklandığı dokuzuncu bölümü devirlerdeki nağmelerin ortak perdelerinin izah edildiği onuncu bölüm takip eder. Edvar tabakalarının cetveller halinde anlatıldığı on birinci bölümle udda alışılmamış değişik akortların konu edildiği on ikinci bölümün ardından on üçüncü bölümde îkā‘ devirleri şekillerle izah edilir. On dördüncü bölümde nağmelerin insan üzerindeki etkileri kısaca açıklanır, son bölümde de tarîka ve savt adlı iki formdan ebced notasıyla birkaç örnek verilir. Eserin on dördü Türkiye dışında (bu nüshalar için bk. Shiloah, s. 309-312; Hâşim Muhammed er-Receb, s. 17-18), dokuzu Türkiye kütüphanelerinde (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3661/1, 3662, Pertev Paşa, nr. 623/20, Ayasofya, nr. 2413; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3653/1, 3654; TSMK, III. Ahmed, nr. 2130/4; Râgıb Paşa Ktp., nr. 919/3; Âtıf Efendi Ktp., nr. 1598/2) olmak üzere yirmi üç nüshası tesbit edilmiştir. En eski nüsha kabul edilen Nuruosmaniye Kütüphanesi’ndeki nüshanın (nr. 3653/1) müellif hattı olması ihtimali kuvvetlidir.

Kitâbü’l-Edvâr, mûsiki nazariyatının en önemli eseri olduğu gibi Türk mûsikisi ses ve dizileriyle ilgili yazılı kaynakların da ilk sıralarında yer alır. Çağın amelî ve nazarî mûsiki bilgilerini inceleyerek nazariyat alanında yeni bir dönem başlatan Safiyyüddin el-Urmevî’nin on yedi aralıklı sistemi sonraki yüzyıllarda benimsenmiş, çalışmalarda esas alınarak hemen her nazariyatçı tarafından kullanılmıştır. Özellikle XIV-XVI. yüzyıllarda Kitâbü’l-Edvâr’a yazılan şerhler arasında Celâleddin Fazlullah Ubeydî’nin Şerḥu’l-Edvâr’ı, Fahreddin Muhammed Hucendî, Lutfullah Semerkandî, Mübârek Şah ve Abdülkādir-i Merâgī’nin Şerh-i Kitâb-ı Edvâr adıyla kaleme aldıkları eserleri burada zikredilmelidir. Eseri Hüseyin Ali Mahfûz, Gattâs Abdülmelik Haşebe ile Hâşim Muhammed er-Receb tahkikli olarak neşretmişlerdir (bk. bibl.). Ayrıca Fuat Sezgin’in Nuruosmaniye Kütüphanesi’ndeki nüshasından (nr. 3653/1) tıpkıbasımını yaptığı (Frankfurt 1984) eser üzerinde Mehmet Nuri Uygun bir doktora çalışması yapmış ve tercümesiyle birlikte tenkitli neşrini gerçekleştirmiştir (İstanbul 1999).

Ayrıca Osmanlı dönemi mûsikişinaslarından Hızır b. Abdullah’ın 1441’de II. Murad’ın teşvikiyle yazıp hükümdara sunduğu, Türk mûsikisi tarihinin

en önemli nazariyat kitapları arasında yer alan Türkçe bir Kitâbü'l-Edvâr'ının bulunduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

H. G. Farmer, A History of Arabian Music, London 1929, s. 227-229; a.mlf., The Sources of Arabian Music, Leiden 1965, s. 48-49; a.mlf., "Safiyeddin", İA, X, 63-64; Brockelmann, GAL, I, 906-907; B. R. D'erlanger, La musique arabe, Paris 1949, V, 396-397; Abbas Azzâvî, el-Mûsîḳa'l-ʿIrâḳıyye, Bağdad 1951, s. 31-32; Gattâs Abdülmelik Haşebe, Kitâbü'l-Edvâr fi'l-mûsîḳa, Kahire 1961; Hüseyin Ali Mahfûz, el-Edvâr, Bağdad 1371/1961; O. Wright, The Modal System of Arab and Persian Music, Oxford 1978, s. 79-142; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings, München 1979, s. 309-312; Hâşim Muhammed er-Receb, Kitâbü'l-Edvâr li-Ṣafiyyüddîn Urmevî, Bağdad 1980, s. 17-18; Mehmet Nuri Uygun, Safiyyüddin Abdülmü'min Urmevî ve Kitâbü'l-Edvârı, İstanbul 1999; Gulâm Hüseyin Beydilî, "Bozorgân-ı Âzerbaycân: Urmiyeli Safiyyüddîn Hakkında Bir Nice Söz", Varlık, sy. 10, Tahran 1980, s. 47-52; Âdil el-Bekrî, "Ṣafiyyüddîn Urmevî", el-Mevrid, XIII/4, Bağdad 1984, s. 127-129; Süreyya Agayeva, "Türk Mûsikisinde Edvâr", MM, sy. 463 (1999), s. 57-59; Mahmûd Ahmed el-Hifnî, "el-Edvâr fî maʿrifeti'n-naġami ve'l-edvâr li-Ṣafiyyüddîn el-Urmevî", Tİ, III, 548-555; Nuri Özcan, "Osmanlılar'da Musikî", Osmanlı Ansiklopedisi, İstanbul 1993, III, 209-211.

Mehmet Nuri Uygun

KİTÂBÜ'l-EMVÂL

(كتاب الأموال)

Ahmed b. Nasr ed-Dâvûdî'nin (ö. 402/1011) İslâm malî hukukuna dair eseri

(bk. DÂVÛDÎ, Ahmed b. Nasr).

KİTÂBÜ'l-EMVÂL

(كتاب الأموال)

İbn Zencûye'nin (ö. 251/865) İslâm malî hukukuna dair eseri

(bk. İBN ZENCÛYE).

KİTÂBÜ'l-EMVÂL

(كتاب الأموال)

Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) kamu maliyesine dair eseri.

Vergi konusunda önemli adımların atıldığı Hz. Ömer ve Ömer b. Abdülazîz dönemleri başta olmak üzere İslâm'ın ilk iki yüzyılındaki vergi ve arazi hukuku, kısmen de idare ve devletler hukuku uygulamaları hakkında zengin bilgiler içeren önemli bir kaynaktır. Kitapta Ebû Müshir, Ebü'l-Yemân, Hişâm b. Ammâr, Ebû Eyyûb ed-Dımaşkī ve Ahmed b. Hâlid el-Hımsî gibi bazı Şamlı hadisçilerin rivayetlerine yer verilmesi, Ebû Ubeyd'in eserini 213 (828) yılında yaptığı Şam seyahati sonrasında tamamlamış olabileceğini düşündürmektedir.

Hacim bakımından orantısız bölümler (kitâb) ve alt başlıklardan (bab) oluşan eser devlet başkanı ve raiyyenin karşılıklı haklarını, âdil yönetimin gereğini, Hz. Peygamber'e mahsus gelirlerle (fey, humustan pay ve safî) bunların harcama kalemlerini ele alan kısa bir bölümle başlamaktadır. Daha sonra devlet başkanının korumak ve dağıtmakla mükellef kılındığı mallar fey, humus ve zekât olmak üzere üç ana sınıfa ayrılarak ele alınmakta ve kitabın çatısını da bu tasnif oluşturmaktadır.

Ebû Ubeyd eserde ele aldığı konuları ve varılan sonuçları kitap, sünnet ve icmâ ile delillendirmeye çalışır. Kendisi sahâbe ve tâbiîn kavlini de sünnet hükmünde görmektedir. Döneminde hadis ilminin sistemleşmiş ve tedvin aşamasına gelmiş olmasının verdiği imkânla Ebû Ubeyd rivayetleri bazan senedleriyle birlikte nakletmekte, rivayetlerin sıhhatini incelemekte, zaman zaman sened tenkitleri yapmakta (meselâ bk. el-Emvâl, s. 442), bazan da hadis metinlerinde kısaltmalara gitmekte veya mâna ile rivayetle yetinmektedir. Kaynaklarda İbrâhim el-Harbî'nin, hocası Ebû Ubeyd'in eserleri arasında ihtiva ettiği hadislerin azlığı sebebiyle en zayıfının Kitâbü'l-Emvâl olduğunu söylediği bildiriliyorsa da (Hatîb, XII, 502; Zehebî, X, 502) yalnız hadis sayısından hareketle böyle bir hükme varmak isabetli değildir. Çünkü Ebû Ubeyd'in ele aldığı birçok meselede

aktardıklarının dışında daha pek çok hadis bulunduğunu söylemesi (el-Emvâl, s. 307, 323, 401), eserinin muhtevasıyla ilgili bütün rivayetleri derlemeyi hedeflemeyip en önemlilerini nakille yetindiğini göstermektedir.

Ehl-i hadîsten sayılmakla birlikte ehl-i re'yden de faydalanmış olan Ebû Ubeyd kıyasın alanını sınırlı tutmakta, sadece hakkında Kitap ve Sünnet'ten hüküm bulunmayan konularda kıyasa gitmektedir. Ona göre özellikleri farklı olan meselelerin hükümleri birbirine kıyas edilmemelidir. Ayrıca her sünnet vazedildiği hususla ilgili hüküm bildirir ve birbirine kıyaslanmaz (a.g.e., s. 497, 540, 554, 578, 593). Bu bağlamda amme maslahatı alternatif ictihadlar arasında seçim yaparken belirleyici bir role sahiptir (a.g.e., s. 594). İhtilâflı görüşler arasından kendisiyle amel edilegeleni tercih etmesi (a.g.e., s. 478, 566, 595) teamüllere de belli bir yer verdiğini göstermektedir. Delillerden hüküm çıkarabilmesi sebebiyle müstakil müctehid sayılan müellif (Zehebî, VIII, 91; X, 490, 491), ele aldığı konulara dair delilleri ve diğer âlimlerin görüşlerini aktarıp bunları değerlendirmekte, sonuçta ya aralarından birini tercih etmekte ya da kendi ictihadını delilleriyle birlikte sunmaktadır. Bazan okuyucuyu alternatif görüşlerden biriyle kendisininki arasında serbest bırakmaktadır (el-Emvâl, s. 667, 692).

Bağımsız bir âlim olmasına rağmen çeşitli ilim dallarındaki başarısı Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri mensuplarının kendisini paylaşamamasına sebebiyet vermiştir (İbn Ebû Ya'lâ, I, 259; Sübkî, II, 154, 158). Bununla birlikte Kitâbü'l-Emvâl'de Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in ismini dahi anmamakta, İmam Mâlik'in görüşlerini sıkça aktarmakta ve birçoğuna katılmaktadır. Nâdiren de olsa Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin ictihadlarına yer vermekte

(el-Emvâl, s. 103, 128, 151, 172, 249, 467, 520, 584, 603, 620), ancak hemen hiçbirine katılmamaktadır. Râmhürmüzî, Hüseyin b. Ali el-Kerâbîsî'nin Ebû Ubeyd'i fıkha dair kitaplarında Şâfiî'nin görüşlerini delilleriyle birlikte intihal etmekle suçladığını bildiriyorsa da (el-Muḥaddiṡü'l-fâṣıl, s. 250-251) hem bu rivayetin hem suçlamanın doğruluğunu ispatlamak zordur. Çünkü Ebû Ubeyd ile Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel birbirlerinden ilim almış çağdaş âlimler olup Ebû Ubeyd'in zaman zaman Şâfiî'nin bilinen görüşlerinin aksini benimsediği de görülmektedir

(el-Emvâl, s. 138-141; ayrıca bk. Sübkî, II, 159).

Tarsus’ta on sekiz yıl kadılık yapan, bu arada arazi ve vergi hukukunun kapsamına giren bazı davalarla ilgilenmiş bulunan müellif eserinde Ebû Yûsuf’un yaptığının aksine uygulamadaki aksaklıklara ve dolayısıyla çözüm yollarına temas etmez. Buna karşılık Kitâbü’l-Emvâl hadisler, sahâbe kavilleri ve sonraki fakihlerin ictihadları bakımından Ebû Yûsuf’un Kitâbü’l-Ḫarâc’ına göre daha zengindir. Ebû Ubeyd, eserinde önemli bir yer tutan Evzaî gibi Suriyeli müctehidlerin görüşlerini de Tarsus’ta geçirdiği uzun süre boyunca öğrenme imkânı bulmuş olmalıdır (Gottschalk, XXIII [1936], s. 272).

Abbâsîler’in yükselme döneminde yaşayan Ebû Ubeyd, birçok meselede halifenin takdir ve tercih yetkisine atıfta bulunmakla birlikte bu yapılırken kamu yararının gözetilmesinin ve adaletin sağlanmasının önemine vurgu yapar (el-Emvâl, s. 138, 221, 223, 285, 308, 311, 416, 422, 423, 689, 718). Muhtemelen aynı sebeple mükellefin altın-gümüş zekâtını bizzat dağıtma yahut devlete teslim etme seçenekleri arasında muhayyer olduğu, buna karşılık diğer malların zekâtını muhakkak idarecilere ödemesi gerektiği, aksi takdirde eda sorumluluğunu yerine getirmiş sayılmayacağı yönünde görüş bildirmektedir (a.g.e., s. 680-681). Devlet başkanı fethedilen toprakların statüsünü belirlerken, humusun sarf yerlerini genişletirken veya beytülmâl kaynaklarını tahsis ederken de kamu yararını esas almalıdır (a.g.e., s. 137-140, 357-363, 416, 422-423). Cizye ve haraç vergilerinin miktarı belirlenirken zimmîlerin ödeme gücü ile hak sahibi müslümanların maslahatı arasında denge kurulması gerekir (a.g.e., s. 116). Ebû Ubeyd, antlaşma hükümleriyle sabit vergi miktarlarının arttırılamayacağı, ancak ciddi ödeme güçlüğü çekmeleri durumunda azaltılabileceği, müslüman şahitlerce borçluluğuna tanıklık edilen zimmîlerin borçlarına eşdeğerdeki ticaret mallarından gümrük vergisi alınmayacağı görüşündedir (a.g.e., s. 232-233, 643). Ayrıca haraç, cizye, uşûr yahut zekât tahsilâtında mükelleflere zulüm ve işkence yapılmamasının gerekliliğini vurguladığı gibi vergilerin düzenli bir şekilde ve hakkıyla ödenmesinin önemini de ayrı başlıklar altında genişçe ele almaktadır (a.g.e., s. 118-122, 447-455, 501-508, 631-637).

Feyin sarf yerleri geniş bir şekilde incelenirken konuya ilişkin diğer

eserlerde rastlanmayan bir yaklaşımla yerleşik hayat sürenlerle göçebe hayatı yaşayanlar (hadarî-bedevî) ayırımına gidilmekte, askerî ve idarî sorumluluklara, toplumsal faaliyetlere aynı ölçüde katkıda bulunamayan bedevîlerin fey gelirlerinden hadarîler kadar faydalanamayacağı, düzenli atıyye ve erzak tahsisatından istifade edemeyeceği, sadece düşman saldırısı, şiddetli kıtlık ve kan davaları gibi olağan üstü hallerde kendilerine fey gelirlerinden yardımda bulunulacağı ifade edilmektedir (a.g.e., s. 316-317, 321-322, 323). Ebû Ubeyd'e göre âtıl toprakların ihyâ yahut iktâ yoluyla temliki ziraî üretimi teşvik eden bir tedbirdir. İşlenmesi için iktâ edilen topraklar, ihyâ maksadıyla etrafı çevrilip himâ yapılan araziler üç yıl boyunca âtıl tutulursa devlet başkanı tarafından geri alınır, başkası tarafından ihyâ edilebilir. Su havzası, otlak ve yakacak / yakıt kaynağı gibi kamunun ortak istifadesine açık olması gereken alanlar ise şahsî himâ haline getirilemez; devlet tarafından ancak müslümanların umumunu ilgilendiren hizmetlere tahsis edilebilir (a.g.e., s. 367-393).

Zekât yoluyla sağlanacak gelir dağılımında genelde "herkese ihtiyacı kadar" ilkesini benimseyen Ebû Ubeyd, zekâtın hak sahibi bütün sınıflar arasında paylaştırılmasını savunan ve tek bir kimseye verilebilecek miktarı sınırlamaya meyleden görüşlere karşı çıkmaktadır. Onun açısından önemli olan, bir müslümanın zaruret içinde kıvranmasının önlenmesi ve ihtiyaçlarının karşılanmasıdır (a.g.e., s. 689, 718). Bununla birlikte asgari hayat standardının gereği olarak gördüğü barınak, giyecek ve hizmetçiye ilâveten 40 dirhemi yahut ona eşdeğerde mal varlığı bulunan bir kimseyi zekât talep edemeyecek kadar zengin (a.g.e., s. 661-665), 200 dirhemlik nisab miktarına sahip bir kimseyi de zekâtla mükellef kılınacak kadar varlıklı saymaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşımdan zekât mükellefi zenginler, ne zekât vermekle mükellef ne de almaya hak sahibi olan orta halliler, bir de zekâtta hak sahibi olanlar şeklinde üç tabakalı bir hayat standardı çıkmaktadır.

Çeşitli malî mükellefiyet veya cezaların edasında kullanılan ağırlık ve hacim ölçülerine müstakil bab ayrılmış olması da (a.g.e., s. 615-627) Kitâbü'l-Emvâl için bir zenginliktir. Bu babda İslâm tarihinde başlatılan ilk para standardizasyonu girişimine de temas edilmektedir. Eserde başka bir vesileyle paranın değer ölçüsü ve ödeme aracı olarak gördüğü iki ayrı fonksiyona işaret edilir (a.g.e., s. 546, 548).

Kitâbü’l-Emvâl, Endülüs ulemâsından Ebû Mervân Abdülmelik b. Âs b. Muhammed es-Sa‘dî el-Kurtubî (ö. 303/915) tarafından ihtisar edilmiştir (İbn Ferhûn, s. 157). Zehebî de eserden yaptığı seçmeleri el-Münteḳā min Kitâbi’l-Emvâl li-Ebî ʿUbeyd el-Ḳāsım b. Sellâm adıyla derlemiştir (Rûdânî, s. 399). İbn Zencûye’nin Kitâbü’l-Emvâl’i de hocası Ebû Ubeyd’inkinin üzerine yapılmış bir müstahrec gibidir (Kettânî, s. 47; ayrıca iki eser arasındaki benzerliklerle ilgili olarak bk. İbn Zencûye, neşredenin girişi, I, 47-49). Eseri ilk olarak Muhammed Hâmid el-Fıkī iki yazmaya dayanarak tahkikli bir şekilde neşretmiştir (Kahire 1353, 1938; Beyrut 1981). Daha sonra Muhammed Halîl Herrâs (Kahire 1388/1968, 1401/1981; Kahire-Beyrut 1395/1975; Beyrut 1986), Abdülemîr Ali Mühennâ (Beyrut 1988) ve Muhammed Amâre (Kahire-Beyrut 1409/1989) tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. Abdüssamed b. Bekir b. İbrâhim Âbid, 1984 yılında Taḫrîcü’l-eḥâdîs̱ ve’l-âs̱âri’l-vâride fî Kitâbi’l-Emvâl li-Ebî ʿUbeyd el-Ḳāsım b. Sellâm adıyla Câmiatü Ümmi’l-Kurâ’da üç ciltlik bir doktora tezi hazırlamış, Âtıf Ali Sâlih de eserdeki hadis ve sahâbe sözlerinin alfabetik bir indeksini yapmıştır (Fihrisü eḥâdîs̱ ve âs̱âri Kitâbi’l-Emvâl, Beyrut 1409/1989). Kitabı Cemalettin Saylık Türkçe’ye (Kitâbûl Emvâl, İstanbul 1981), Abdurrahman Tâhir Sûretî Urduca’ya (Kitâbü’l-Emvâl, I-II, İslâmâbâd 1388/1968, 1986) ve Nûr Muhammed Gifârî İngilizce’ye (The Book of Finance, Islamabad 1411/1991) tercüme etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, el-Emvâl (nşr. Muhammed Amâre), Beyrut 1409/1989; İbn Zencûye, Kitâbü’l-Emvâl (nşr. Şâkir Zîb Feyyâz),

Riyad 1406/1986, neşredenin girişi, I, 47-49; Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü’l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 250-251; İbn Hazm, Aṣḥâbü’l-fütyâ mine’ṣ-ṣaḥâbe ve men baʿdehüm (Cevâmiʿu’s-sîre içinde, nşr. İhsan Abbas - Nâsırüddin el-Esed), Kahire, ts. (Dârü’l-maârif), s. 334-335; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XII, 405, 413, 502; İbn Ebû Ya‘lâ, Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile, I, 259; Sem‘ânî, Edebü’l-imlâʾ ve’l-istimlâʾ (nşr. M. Weisweiler),

Beyrut 1401/1981, s. 148-149; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VIII, 91; X, 490, 491, 494, 502; Sübkî, Ṭabaḳāt, II, 154, 158, 159; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, s. 157; Rûdânî, Ṣılatü’l-ḫalef bi-mevṣûli’s-selef (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988, s. 399; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 47; Fihrisü eḥâdîs̱ ve âs̱âri Kitâbi’l-Emvâl (nşr. Âtıf Ali Sâlih), Beyrut 1409/1989, neşredenin girişi, s. 6; Najib Abdul Wahhab al-Fili, A Critical Edition of Kitāb al-Amwāl by Abū Jaʿfar Aḥmad b. Naṣr al-Dawūdī (doktora tezi, 1989), University of Exeter, s. 143-153; Sâid Bekdâş, Ebû ʿUbeyd el-Ḳāsım b. Sellâm, Dımaşk 1411/1991, s. 137-143; Gaydâ’ Hazne Kâtibî, el-Ḫarâc münẕü’l-fetḥi’l-İslâmî ḥattâ evâṣıṭı’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱i’l-hicrî, Beyrut 1994, s. 57-58; H. Gottschalk, “Abū ‘Ubaid al-Qāsim b. Sallām. Studie zur Geschichte der arabischen Biographie”, Isl., XXIII (1936), s. 245, 272; Cengiz Kallek, “Economic Views of Abū ʿUbayd”, IIUM Journal of Economics and Management, VI/1, Kuala Lumpur 1998, s. 1-21.

Cengiz Kallek

KİTÂBÜ'l-ERBAÎN

(كتاب الأربعين)

Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) kelâm ilminin ana konularına dair eseri.

Tam adı el-Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn olup bazı kaynaklarda el-Mebâḥiṯü'l-erbaʿûn fî uṣûli'd-dîn şeklinde de zikredilmektedir (Brockelmann, I, 667; Suppl., I, 922). Kitabın mukaddimesinden anlaşıldığına göre Fahreddin er-Râzî bu eserini büyük oğlu Muhammed'in karşılaşacağı inanç problemlerini kolaylıkla çözebilmesi için kaleme almıştır. Kırk konu (mesele) halinde düzenlenen Kitâbü'l-Erbaʿîn'in muhtevasını ilâhiyyât, sem'iyyât, nübüvvet, ceza-mükâfat ve imâmet olmak üzere beş ana bölüme ayırmak mümkündür.

Eserin birinci bölümünde âlemin hudûsü yoluyla yaratıcının varlığının ispatına çalışılmış, dördüncü meseleden itibaren yedi ayrı başlık altında selbî, daha sonra yine yedi mesele halinde sübûtî sıfatlar konu edilmiştir. On sekizinci meselede selbî sıfatlardan sayılan bekā kavramı üzerinde durulmuş, ardından Ehl-i sünnet'le Mu'tezile arasında tartışma konusu olan rü'yetullah meselesi ele alınmış, Allah'ın mahiyet ve künhünün beşer tarafından idrak edilip edilemeyeceği hususu tartışılmıştır. İlâhiyyât bahislerinin yirmi ikinci meseleden itibaren sekiz başlık altında yer alan konuları şunlardır: Kullara ait fiillerin yaratılması, kudret ve irade sıfatlarının kapsamı, hüsün ve kubuh, cevheri ferd, nefsin mâhiyeti ve cisimler arasındaki boşluk (halâ) teorisi. Kitâbü'l-Erbaʿîn'in otuzuncu meselesi âhiret (meâd) bahislerine ayrılmıştır. Oldukça muhtasar tutulan bu bölümde daha çok filozofların görüşleri cevaplandırılmıştır. Daha sonra dört başlık altında nübüvvet ve kerâmet konuları işlenmiş, otuz beşinci meseleden itibaren yine dört başlık altında da ceza-mükâfat, günah ve şefaat bahisleri ele alınmış, otuz dokuzuncu mesele imâmet konusuna ayrılmıştır. Kitabın son bahsi aklî istidlâl sırasında göz önünde bulundurulması gereken bazı noktalara dairdir.

Brockelmann'ın dünyanın çeşitli yerlerindeki yazma nüshalarına işaret

ettiği eserin (GAL, I, 667; Suppl., I, 922) İstanbul'un muhtelif kütüphanelerinde de pek çok nüshası bulunmaktadır (meselâ Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2246; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2091; Râgıb Paşa Ktp., nr. 722, 723; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 581). Kitâbü'l-Erbaʿîn'in tesbit edilebilen en eski baskısı Haydarâbâd'da yapılmıştır (1353/1934). Eserin Ahmed Hicâzî es-Sekkā (I-II, Kahire 1406/1986) ve Muhammed Mu'tasım-Billâh (Beyrut 1410/1990) tarafından gerçekleştirilen iki neşri daha bulunmaktadır.

Kitâbü'l-erbaʿîn'in Sirâceddin el-Urmevî tarafından yapılan Lübâbü'l-Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn adlı muhtasarının bir nüshası Süleymaniye (Cârullah Efendi, nr. 1252), bir diğeri Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 1783) kütüphanelerinde bulunmakta, bir başka nüshasının da Dublin'de (Chester Beatty, nr. 7351) bulunduğu kaydedilmektedir (Ziriklî, VII, 166). Kâtib Çelebi, eserin Cemâleddin b. Vâsıl tarafından da ihtisar edildiğini belirtmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 61). İbnü'l-Ekfânî'nin de bir muhtasar yazdığı eseri Şehâbeddin el-Karâfî şerhetmiştir (Haydarâbâd 1353).

BİBLİYOGRAFYA

Fahreddin er-Râzî, Kitâbü'l-Erbaʿîn (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, I-II; a.mlf., Kelâm'a Giriş [el-Muhassal] (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978, tercüme edenin önsözü, s. 7; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 61; II, 1726; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 406; Brockelmann, GAL, I, 667; Suppl., I, 922; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 166; G. C. Anawati, "Fak͟hr al-Dīn al-Rāzī", EI² (İng.), II, 755.

Şerafettin Gölcük

KİTÂBÜ’l-ESNÂM

(كتاب الأصنام)

İbnü’l-Kelbî’nin (ö. 204/819) Câhiliye dönemi Arap inançları ve putlarına dair eseri.

İbn İshak gibi kendisinden önce Câhiliye devri Arap inançları ve putları hakkında bilgi veren müellifler olmakla birlikte İbnü’l-Kelbî’nin Kitâbü’l-Eṣnâm’ı, Arap yarımadasındaki putlar ve onlarla ilgili inançlar konusunda kaleme alınmış ilk özel çalışmadır. Eserin günümüze ulaşan tek nüshası Kahire’de Ahmed Zeki Paşa Kütüphanesi’nde bulunmaktadır. Kitâbü’l-Eṣnâm’ın ilim âlemine duyurulmasında önemli bir yeri olan Ahmed Zeki Paşa, ısrarlı aramaları sonucunda kitap koleksiyoncusu Şeyh Tâhir el-Cezâirî’de (ö. 1920) bulduğu orijinal yazma nüshayı satın alarak 1914’te ve 1924’te neşretmiştir.

Kitâbü’l-Eṣnâm zamanımıza bizzat İbnü’l-Kelbî’ye kadar çıkan bir râviler zinciriyle

ulaşmaktadır. Kitapta verilen bilgiye göre İbnü’l-Kelbî’nin yanında 201 (816-17) yılında ilk defa eserin metnini bizzat öğrenen Ebü’l-Hasan Ali b. Sabbâh b. Furât el-Kâtib bunu Ebû Ali Hasan b. Uleyl el-Anezî’ye, o Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Abdullah el-Cevherî’ye, o Merzübânî’ye, o 463’te (1071) Ebû Ca‘fer Muhammed b. Ahmed b. Müslime’ye, o da Sayrafî’ye anlatmıştır. Eserin 494’te (1101) Sayrafî’nin huzurunda okunması sırasında onu dinleyenler arasında bulunan İbnü’l-Cevalîkī, Ebü’l-Hasan Muhammed b. Abbas b. Ahmed b. Muhammed İbnü’l-Furât’ın (ö. 384/994) yazdığı nüshadan kitabın bir sûretini, bundan da 529 (1135) yılında ikinci bir nüshasını çıkarmıştır. Ahmed Zeki Paşa’nın kütüphanesinde bulunan nüsha İbnü’l-Cevalîkī’nin ikinci nüshasından istinsah edilmiştir. Yâkūt el-Hamevî ise Muʿcemü’l-büldân’da ilk nüshayı kullanmıştır.

Kitâbü’l-Eṣnâm iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısımda eserin râviler

zinciri verilmekte, Arap yarımadasında putlara tapmanın tarihçesi ve Mekkeliler'i putperestliğe sevkeden sebepler belirtilmekte, Nûh kavmi arasında putların yeniden ihya edilişi nakledilip yarımadaya putları ilk getiren kişi olarak gösterilen Amr b. Lühay'dan söz edilmektedir. Daha sonra Süva', Ved, Yegūs, Yeûk ve Nesr adlı putlara tapan kabileler ve tapınış biçimleriyle Araplar'ın taptıkları, Kur'an'da zikredilen Lât, Menât, Uzzâ ile Kur'an'da zikredilmeyen Hübel, İsâf ve Nâile, Zü'l-halâsa gibi putların özellikleri, bunlara tapınış şekilleri, hem Câhiliye dönemi Arap şiiri hem Kur'an âyetlerinden örneklerle ele alınmaktadır. Eserin ikinci bölümünde kısmen birinci bölüm tekrar edilmekte, konunun yeni bir takdimi yapılarak kısa râvi zinciri verilmekte, ardından insanlık tarihinde putperestliğin başlangıcı ele alınıp Arap yarımadasına putperestliğin girişi ve Amr b. Lühay kıssası nakledilmektedir. Bu ikinci bölümde Arap yarımadasında putperestliğin doğuşu birinci kısımdakinden tamamen farklı anlatılmaktadır. Kitabın her iki kısmında putperestliğin başlangıcı hakkında birbirinden farklı olan iki rivayet Amr b. Lühayy'ın putperestliği Arabistan'a soktuğu meselesinde birleşmektedir. Kitâbü'l-Eṣnâm'da eski ibadet şekillerine dair çeşitli efsane ve rivayetler nakledilmekte, Arap şiirinden istifadeyle geçmiş dönemlerin dinî yaşayışıyla ilgili bilgiler verilmektedir.

Dinler tarihi açısından büyük değer taşıyan eser Arap putperestliği hakkında yegâne Arap monografisidir. Kitap İbnü'l-Kelbî'den sonra gelenlerce temel kaynak olarak kullanılmış, İbnü'l-Cevzî, Naḳdü'l-ʿilm ve'l-ʿulemâ, Abdülkādir el-Bağdâdî Ḫizânetü'l-edeb fî lübbi lübâbi lisâni'l-ʿArab, Mahmûd Şükrî el-Âlûsî Bülûġu'l-ereb fî aḥvâli'l-ʿArab adlı eserlerinde Kitâbü'l-Eṣnâm'dan nakillerde bulunmuşlardır. Diğer taraftan Yâkūt el-Hamevî bu eserin büyük bir kısmını Muʿcemü'l-büldân'ında aktarmıştır. İbnü'l-Kelbî'nin verdiği bilgiler Cevâd Ali tarafından diğer kaynaklardan da faydalanılarak değerlendirilmiştir (el-Mufaṣṣal, VI, 227-289).

Kitâbü'l-Eṣnâm'ı Rosa Klinke-Rosenberger Das Götzenbuch des Ibn al-Kalbi adıyla Almanca'ya (Leipzig 1941), Nebîh Emîn Fâris The Book of Idols adıyla İngilizce'ye (Princeton University Press 1952), M. S. Marmardji "Les dieux du paganisme arabe d'après Ibn Kalbi" adıyla kısmen Fransızca'ya (Revue biblique, XXXV [Paris 1926], s. 397-420), son olarak da W. Atallah, Les idoles de Hicham Ibn al-Kalbi adıyla giriş ve

indeksle birlikte ve metni yeniden düzenleyerek Fransızca'ya (Paris, Klincksieck, 1969) çevirmiştir. Eser, Beyza Düşüngen tarafından Rosa Klinke-Rosenberger'in Almanca çevirisi Arapça aslıyla karşılaştırılarak Putlar Kitabı adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Ankara 1969).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Putlar Kitabı: Kitâb al-Asnâm (trc. ve nşr. Beyza Düşüngen), Ankara 1969; Sezgin, GAS, I, 270; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 227-289; G. Monnot, Islam et Religions, Paris 1986, s. 51; Nebîh Emîn Fâris, "İbnü'l-Kelbî ve Kitâbü'l-Eṣnâm", el-Ebḥâs̱, III/2, Beyrut 1950, s. 188-194.

Osman Cilacı

KİTÂBÜ'l-FİLÂHA

(كتاب الفلاحة)

İbnü'l-Avvâm'ın (VI./XII. yüzyıl) tarım ve hayvancılık konusunda yazdığı Ortaçağ'ın en kayda değer eseri

(bk. İBNÜ'l-AVVÂM).

KİTÂBÜ’l-HARÂC

(كتاب الخراج)

Yahyâ b. Âdem’in (ö. 203/818) İslâm malî hukukuna dair eseri

(bk. YAHYÂ b. ÂDEM).

KİTÂBÜ'l-HARÂC

(كتاب الخراج)

Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) malî konular yanında, muâmelât, ceza, idare ve devletler hukuku kapsamına giren çeşitli meseleleri ele alan eseri.

Halife Hârûnürreşîd'in talebi üzerine hazırlandığı rivayet edilmekle birlikte kimliği zikredilmeyen bir halifeye yönelik bir hitapla başlamaktadır. Müellifin emîrü'l-mü'minînin kendisinden haraç, uşûr, sadaka (zekât), cevâlî gibi vergiler ve diğer hususlarda bilip uygulamakla mükellef olduğu kuralları ihtiva eden bir kitap hazırlamasını istediğine dair ifadelerinden halifenin vergi hukukunun kodifikasyonu arzusunu taşıdığı sonucu çıkarılabilir.

Hitabın ardından halifenin sorduğu yirmi altı sorunun cevaplandırıldığı otuz dokuz fasıllık ana metin gelmektedir. Fasılların hacimlerindeki orantısızlık dikkati çekmekte, ilk dönem fıkıh eserlerinin çoğunda olduğu gibi bu kitapta da ayrıca başlıksız alt bölüm veya kısımlar bulunmaktadır. Kısımlar arası geçişler, halife tarafından yöneltildiği anlaşılan bazı sorularla veya "kāle" ya da "kāle Ebû Yûsuf" şeklinde başlayan cevap kalıplarıyla yapılmaktadır. Genellikle fıkhî ihtilâflara temas edildikten sonra Ebû Yûsuf'un görüşlerine geçiş de aynı kalıpla gerçekleşmekte, bunların kullanımında eserin yazma ve baskıları arasında farklılıklar bulunması müstensihlerin tasarrufunu düşündürmektedir. Ayrıca soruların çoğundan önce bir bölüm başlığına da rastlanmaktadır.

Norman Calder, diğer bazı tesbitleri yanında "kāle" ve "kāle Ebû Yûsuf" kalıplarının kullanımına dayanarak eserin Ebû Yûsuf'un bizzat kendisi tarafından ve hatta o henüz hayattayken yazılmış olduğunun söylenemeyeceğini ileri sürmektedir. Ona göre kitabın Ebû Yûsuf'un telif ettiği orijinal nüshasını daha sonra Hassâf'ın redaksiyona tâbi tutarak kendisinden vergi hukuku üzerine bir eser hazırlamasını isteyen Abbâsî Halifesi Mühtedî-Billâh'a sunmuş olması da muhtemeldir. Kitâbü'l-Ḫarâc'ın, başkadı Ebû Yûsuf'un vergi hukuku sahasındaki görüşlerinin

derlenmesiyle Hassâf tarafından oluşturulduğu ve Ebû Yûsuf'a atfen şöhret bulduğu dahi ileri sürülebilir. Halbuki Yahyâ b. Âdem'in Kitâbü'l-Ḫarâc'ında olduğu gibi "kāle Yahyâ" benzeri kalıplara

özellikle ilk telif eserlerde sık rastlanmaktadır. Bu da genellikle ya eserleri rivayet için icâzet alan talebelerin nakil üslûbundan ya müelliflerin tevazuundan yahut müstensihlerin tasarrufundan kaynaklanmaktadır. Ebû Yûsuf'a ait İḫtilâfü Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ'da "kāle" ve "kāle Ebû Yûsuf" kalıpları aynen tekrarlanmakla birlikte bu eseri Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin rivayet ettiği bilinmektedir. Kitâbü'l-Ḫarâc'ın da Şeybânî tarafından rivayet edildiği düşünülebilir. Birincisine ilâvelerde bulunduğu bilinen Şeybânî'nin ikinciye bazı eklemeler yapmış olması da ihtimal dahilindedir. Ayrıca bu arada iki eserin çeşitli bölümlerinde tamamen aynı veya benzer ifadelerin bulunduğu kaydedilmelidir. Kitâbü'l-Ḫarâc'ın Ebû Yûsuf'un diğer bazı eserlerinin râvisi Bişr b. Velîd el-Kindî veya Kitâbü'l-Âs̱âr'ının râvisi oğlu Yûsuf tarafından rivayet edilmiş olması da muhtemeldir.

Kitâbü'l-Ḫarâc'ın muhtevası özetle şöyledir: Ganimetin tarifi, taksimi ve humusla ilgili ahkâmın ele alındığı birinci bölümü fey ve haraca ilişkin izahata yer verilen ikinci bölüm takip etmektedir. Sonraki bölümlerde Sevâd, Şam (Suriye), Cezîre (Yukarı Mezopotamya), Arabistan yarımadası, Basra ve Horasan topraklarının fetih şekli, statüsü, buralardaki iktâ ve ihyâü'l-mevât uygulamaları vergi hukukuyla bağlantılı olarak değerlendirilmektedir. Mısır topraklarının ve oradaki vergilerin durumuna kısa bile olsa bir atıfta bulunulmaması ilginçtir. Haraç ve öşürle ilgili teferruatın iç içe geçtiği çeşitli bölümlerden sonra sadakalarla (zekât) ilgili bölüm gelmektedir. Bunların ardından ilk bakışta birbiriyle ve kitabın muhtevasıyla alâkasız gibi görünen, ancak önceki bölümlerin hepsinin topraklarla bağlantısı bulunduğu düşünüldüğünde mukabil bir genel başlık olarak anlam kazanan sulara (müsâkāt akdi, şirb hakkı, suların ve bazı su ürünlerinin satımı, kiralanması ve bu bağlamda otlaklarla çayırlara) dair meselelerin hükümleri ele alınmaktadır. Zira tarım arazilerine ulaşan suların kaynağı, toprakların sulanabilirliği ve su ürünlerinin cinsi vergilendirmeyle ilişkilidir. Ardından vergi tahsil politikalarıyla ilgili uzunca bir bölüm gelmektedir. Eser, cizye ve gümrük vergileriyle bağlantılı olarak bunları ödemekle mükellef zimmî ve harbîlerin hukukî statüleri çerçevesinde

zimmîler, vatandaşlık, devletler ve kamu haklarına tecavüz suçları kapsamında ceza hukukuna ilişkin meseleleri irdeleyen bölümlerle sona ermektedir. Ayrıca son bölümlerin arasına vergilerin toplanması ve kamu düzeninin sağlanmasından sorumlu olan tahsildarlar ve kadıların maaşlarının kaynağıyla ilgili bir bölüm sıkıştırılmıştır. Yer yer bölümler arasında kopukluk veya kesişme gözlenmesi, zaman zaman tekrarlara rastlanması Kitâbü'l-Ḫarâc'ın tertibindeki zaafa işaret edebilirse de bilindiği kadarıyla henüz bu sahadaki ikinci eser olduğu ve halifenin sorularına bağımlı bir çerçeve çizilmesinin zorunluluğu göz önüne alındığında çok başarılı bile sayılabilir.

Esas itibariyle isminden ve muhtevasından da anlaşıldığı üzere eserin bütünü dar anlamda toprak ve vergi hukukuna, geniş anlamda ise kamu maliyesine ilişkindir. Ancak bu kapsamın dışına taşan hükümler göz önüne alındığında devlet idaresini amaç edindiği görülen eser, kamu maliyesiyle bağlantılı olarak yapılan siyaset ve toplumsal hayata dair değerlendirmeleri açısından da önemlidir.

Müellif, Hz. Peygamber'in uygulamalarına sıkça atıfta bulunması yanında sahâbe ve tâbiîn sözleriyle uygulamalarını da nakletmektedir. Ancak isnadlarında her zaman hadisçilerin titizliğini göstermemekte, "Kûfeli bazı âlimlerden", "Kûfeli bazı şeyhlerden", "bazı eski şeyhlerden", "Medineli bazı şeyhlerden" vb. ifadelerle isim vermeden rivayette bulunmaktadır. Ayrıca Şâfiî, Mâlik, Leys b. Sa'd gibi devrin meşhur imamlarının re'ylerini nakletmekte, varsa ihtilâflı görüşleri belirttikten sonra kendi ictihadlarını kaydetmektedir. Meselâ zekât gelirlerinin harcama kalemleri arasındaki yolda kalmış (ibnü's-sebîl) kavramını yol yapım, bakım ve onarım faaliyetlerini de kapsayacak şekilde geniş bir tefsire tâbi tutması oldukça ilginçtir. Bazan hadislere dayanarak Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden farklı sonuçlara vardığı veya muhalif görüşleri benimsediği de görülmektedir. Meselâ savaşa katılan süvariye ganimetten verilmesi gereken pay (s. 19-20), ölü toprakların ihyasında devlet başkanının izninin gerekli olup olmadığı (s. 69-70), amber ve inciden vergi alınıp alınmayacağı (s. 75-76), toprak mahsullerinden kesilecek vergi (s. 56-57), bir kimseyi yaralayan kişiye kısas uygulandıktan sonra mağdurun iyileşmesi ve suçlunun da kısas yarası sebebiyle vefat etmesi halinde buna diyet ödenip ödenmeyeceği (s. 173), savaş esnasında ele geçirilen düşman ölülerini onlara satmanın câiz olup

olmadığı (s. 216), hurmalık ve diğer meyveliklerde, tarım arazilerinde ortakçılığın (müsâkāt ve muzâraa) cevazı gibi konularda hocasına muhalefet etmiştir (ayrıca bk. s. 96-99). Ebû Yûsuf'un diğer bazı fakihlerin görüşlerini Ebû Hanîfe'ninkilere tercih ettiğine de rastlanmaktadır. Nitekim hocasının, bir müslümanla zimmî arasında el değiştiren öşür arazisinin statüsü hususundaki ictihadına Hasan-ı Basrî ve Atâ'nın muhalif görüşlerini tercih etmiştir (s. 131).

Ebû Yûsuf'un Kitâbü'l-Ḫarâc'ı fıkhî yaklaşımı ön plana çıkarması, kendi müstakil ictihadlarına yer vermesi gibi özellikleri bakımından talebesi Yahyâ b. Âdem'in aynı adlı eserinden farklılık göstermektedir. Çünkü rivayet ağırlıklı olan ikincisinde müellifin hocalarına muhalefet etmekten çekindiği ve hemen hemen hiç ictihadda bulunmadığı görülmektedir. Bununla birlikte bu iki eserden birinin diğerine alternatif veya rakip olarak değerlendirilmesi yerine birbirini tamamladığını söylemek daha doğrudur.

Hukuk felsefesi açısından değerlendirildiğinde, Ebû Yûsuf'un ferdî haklarla kamu yararı çatıştığında ikincisini tercih ettiği ve sık sık alternatif ictihadlar arasından tercih yapma yetkisini halifeye bırakırken amme maslahatını gözetmesini şart koştuğu görülmektedir. Hz. Ömer'in haraç vergisi olarak belirlediği miktara bağlı kalmayıp onu günün şartlarına göre yeniden tesbit etmekte sakınca görmemesi gibi örnekler, zamanın değişmesiyle hükümlerin değişebileceğini bildiren küllî kaideye uygun davrandığını göstermektedir.

Tarihî perspektiften bakıldığında ise müellifin İslâmî fetihleri ve özellikle sınırların hızla genişlediği Hz. Ömer devri uygulamalarını gerekçeleriyle birlikte iyi bildiği anlaşılmaktadır. Fetihlerle ilgili rivayetlerine sık sık başvurduğu İbn İshak'tan bir ay kadar megāzî dersi almış olmasının da bunda payı bulunmalıdır. Eserin muhtevasına nisbetle gereksiz sayılabilecek birçok teferruatı aktarması, fetihlerle ilgili rivayetleri mümkün mertebe bir bütün halinde ve aynen nakletme titizliğinden olmalıdır.

Başkadı olması sebebiyle muhtemelen toprak ve vergi hukukunun kapsamına giren bazı davalarla ilgilenmek durumunda kalan Ebû Yûsuf ayrıca vergi defterlerine, devlet arşivlerine, aralarında üst düzey bürokratlar

ve ulemânın da bulunduğu uzmanlara kolaylıkla ulaşabildiği, uygulamaları gözlemleyip yaşayan şahitleri

celbetme yetkisini taşıdığı için meselelere vukufiyet kazanmıştı.

Eserde hissedilir bir ilmî ehliyet, mevcut materyale tam bir vukufiyet, tebaanın refahını sağlamaya mâtuf dengeli bir hassasiyet ve vergi sahasında nihaî kararları halifenin otoritesine bırakan bir tavır ortaya konmaktadır. Ayrıca fıkıh ve iktisat tarihine, özellikle de vergi hukuku tarihine dair oldukça aydınlatıcı bir çalışmadır. Kitâbü'l-Ḫarâc'da tasvir edilenin, esas itibariyle devrin siyasî gerçeklerini ve hükümetin sıkıntı ya da beklentilerini yansıtan bir vergi teorisi olduğunun tesbiti, araştırmacı veya eleştirmenlerin zihnini karıştıran bazı muğlaklıkların varlık sebebini açıklamaktadır.

Ebû Yûsuf, devletin toprak mahsullerinden maktû bir pay alması esasına dayalı mukāseme usulünü, her birim alandan (cerîb) aynî ya da nakdî sabit bir vergi alması anlamına gelen mesâha usulüne tercih etmektedir. Zira ikincisine göre, ekim yapmasa veya yeterli verim almasa dahi maktû vergisini vermek zorunda olan köylü zaman zaman ödeme güçlüğüne düşmekte, buna gücü yetse bile yeni dönemde ekim yapacak malî kaynağı bulamamaktadır. Alan hesabıyla ödenecek vergiler yüzünden artan üretim masrafları karşılanamadığı için ölü toprakların ihyası da cazibesini kaybetmektedir. Ayrıca mesâha usulü, ödeme güçlüğü çeken köylülerin topraklarını bırakıp kaçması sebebiyle vergi gelirlerinin azalması, rekoltenin düşmesi, fiyatların artması gibi hem tebaa hem devlet aleyhine sonuçlanacak gelişmelere sebep olmaktadır. Ebû Yûsuf'a göre devlet arazileriyle sahipsiz ya da ölü toprakların işleme gücü bulunanlara iktâ edilmesi üretim artışı ve iktisadî refahın bir başka yoludur. İktâ politikası, toprakların bazı devlet erkânına veya yakınlarına peşkeş çekilmesi gibi keyfîlik ve suistimallere imkân vermemelidir. Ayrıca iktâ edilen topraklar üç yıl boyunca işlenmemesi halinde geri alınarak başkalarına verilmelidir.

Eserde devletin vergi politikasıyla ilgili olarak temel bazı esaslar getirilmektedir. Birincisi vergilendirmede tebaanın ödeme gücünün hesaba katılmasıdır (bu ilke, Ebû Yûsuf'un günümüzdeki şekliyle bir artan oranlı vergi politikası önerdiği anlamına gelmez). İkinci olarak vergiler merkezî hükümet tarafından belli bir standarda bağlanmalı, tahsildarların keyfî

uygulama ve suistimallerine imkân bırakılmamalıdır. Vergi tarhında arazinin işlenebilirliği, sulanabilirliği, verimliliği, pazarlara yakınlığı gibi faktörler hesaba katılmalıdır. Vergi tahsil, nakliye, ölçüm, taksim, kayıt, evrak, posta masrafları mükelleflere yüklenmemelidir. Ayrıca vergi mükelleflerinin sömürülmesine zemin hazırlayan iltizam sistemi terkedilmeli ya da çok sıkı bir şekilde denetlenmelidir. Zohreh Ahghari, 1991 yılında The Florida State University'ye sunduğu doktora tezinde Ebû Yûsuf'un iltizam (Ar. takbîl, İng. taxfarming) sistemine muhalif olduğunu ifade etmek yerine yanlışlıkla çiftçiliğin vergilendirilmesine (tax on farming) karşı çıktığını söylemektedir. Üçüncüsü vergi tahsilinde tebaaya iyi muamele yapılması, mahsulün tarlada ya da harman yerinde bekletilerek zarar görmemesi için tahsilâtta gecikmeye müsamaha edilmemesidir. Dördüncüsü vergi tahsildarlarının iyi ahlâk sahibi kişiler arasından seçilmesi, yetkinin kötüye kullanılmasına fırsat verilmemesi, vukuunda ise derhal cezaî müeyyide uygulanmasıdır. Halife vergi tahsilinin denetimi için müfettişler ve divan mensubu askerî gözlemciler görevlendirmeli, gerektiğinde tebaanın devlet erkânıyla ilgili şikâyetlerine bakan mezâlim mahkemelerinde açılmış bazı davalarda hazır bulunmalıdır. Ayrıca rüşvete kapı açmamak için tahsildarların iaşesi devlet tarafından yeterince ve düzenli bir şekilde karşılanmalıdır. Vergi gelirlerinin sürekliliğini ya da artışını sağlamanın yollarından biri de sulama sistemlerinin, setlerin, drenaj kanallarının geliştirilmesi, bakım ve onarımıdır. Devlet, bazı durumlarda masrafları yüklenmese dahi hiç olmazsa bu yöndeki teşebbüsleri teşvik etmelidir. Bütün bunlardan anlaşıldığı kadarıyla Ebû Yûsuf devletin vergi politikasında âdil gelir dağılımı ve amme maslahatının gözetilmesine önem vermektedir. Vergi tahsilinde adaletin tesisi toprağın mâmur kalmasını sağlayarak üretim bolluğu ve dolayısıyla hem köylü hem devletin gelirlerinin artışıyla birlikte iktisadî refah getirecektir. Müellif bu arada hazinenin güçlenmesi, devletin bekāsı ve toplumun refahı için vergi gelirlerinin üretken yatırımlara dönüşmesini de teşvik etmektedir. Onun belirlediği bu esaslar yüzyıllar sonra Adam Smith'in adalet, kesinlik, uygunluk ve tasarruf şeklinde formülleştirdiği dört vergileme ilkesini çağrıştırmaktadır. Harcama kalemleri farklı olduğu için zekât ve haraç gelirlerinin birbirine karıştırılmaması gerektiğini söyleyen müellif, beytülmâlin halifenin ferdî çıkarları için değil kamu yararına sarfedilmesinin önemini ayrıca vurgulamaktadır.

Ebû Yûsuf'un devletin vergi politikaları bağlamında piyasa fiyatlarının teşekkülü ve narh uygulaması hususunda yaptığı yorum da çok ilginç olup çağdaş müslüman iktisatçıların dikkatini çekmiştir. Ona göre belli ölçüde buğday ya da buna bedel belli bir meblağ (dirhem) olmak üzere konan vergide sultanın, hazinenin ve aynı şekilde haraç mükelleflerinin birinden diğerine kaybı söz konusudur. Buğday fiyatında önceden vergiye esas olmak üzere biçilen mübâdele fiyatına kıyasla fahiş bir ucuzluk olursa sultan buğday cinsinden konulan vergiyle yetinmez ve taban fiyatı mükelleflerin lehine indirmez, yani dirhem cinsinden tahsil eder. Çünkü düşük vergi gelirleriyle ordunun gücü korunamaz ve sınırlar muhafaza edilemez. Aşırı fiyat artışı durumunda ise sultan, taban fiyatla piyasa fiyatı arasındaki farktan kaynaklanan fazlalığı haraç mükelleflerine bırakmak istemez, yani buğdayın vergiye esas olan dirhem cinsinden mübâdele değerini piyasa fiyatı seviyesine yükseltir. Bu tür suistimallere imkân bırakmaması açısından en ideal vergi türünün mukāseme olduğunu belirten Ebû Yûsuf, daha sonra vergi tahsilinde haraç mükelleflerine de sultana da zarar gelmemesi için âdil fiyat olarak vasıflandırdığı piyasa fiyatının esas alınmasını tavsiye etmekte, ayrıca verginin aynî veya nakdî olarak tahsili hususunda haraç mükelleflerinin fayda ve tercihinin gözetilmesini önermektedir (Abdülazîz b. Muhammed er-Rahbî, I, 340-357). Aslında konu bütünlüğü içinde ele alındığında Ebû Yûsuf'un bu görüşleri ve fiyatların düşmesi veya yükselmesinin sebebi konusunda söyledikleriyle vergi mükelleflerini korumaktan başka bir şey kastetmediği, taban fiyatlarla oynayarak üreticiyi ezebilen devlet başkanını ilâhî otorite ile karşı karşıya getirerek frenlemeye çalıştığı görülmektedir. Modern bazı araştırmacıların ileri sürdüğü gibi bu sözlerde ne bir fiyat politikası ne arz ve talep ne de fiyat esnekliği gibi modern teknik kavramlara net bir işaret vardır. Zira fiyatları tartışma konusu edilen ürün talebin fiyat esnekliği düşük olan buğdaydır. Kısa dönemde tarım ürünleri arzının esnekliği neredeyse sıfır, talebinin esnekliği ise düşüktür. Bu sebeple arzdaki değişmeler tarım ürünleri fiyatlarını geniş ölçüde etkiler. Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc'ını hazırladığında arz-talep kanunu ve fiyat mekanizmasıyla ilgili temel tesbitlerin yer aldığı

Yunan felsefe eserleri henüz Arapça'ya tercüme edilmemişti. Bu sebeple bir yandan, "Bunun açıklaması uzun sürer" diyen müellifin diğer yandan, "O göklerin rabbinin işidir ve keyfiyeti de bilinmez" diyerek kendi içinde

çelişkiye düşmesi tabiidir. Ayrıca eğer eser Hassâf tarafından redakte edilmiş olsaydı fiyatlarla ilgili yorumun, onun devrinde Arapça'ya çevrilmiş Yunan felsefe eserlerinin etkisiyle farklılaşması gerekirdi.

Dış ticarette de ümmetin menfaatlerinin gözetilmesi taraftarı olduğu anlaşılan Ebû Yûsuf, devletin stratejik öneme sahip at ve silâh gibi askerî levazımın düşman ülkelere ihracatını yasaklaması gerektiğini savunmaktadır.

Kitâbü'l-Ḫarâc ilk önce tek bir yazmaya dayanılarak tahkiksiz bir şekilde neşredilmiştir (Bulak 1302). Daha sonra Bulak neşrine ve bir nüshaya (el-Hizânetü't-Teymûriyye, Fıkıh, nr. 674) dayalı olup önceki gibi hatalarla dolu tahkikli bir baskı daha yapılmıştır (el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1346, 1352, 1382, 1392, 1396, 1397; Beyrut 1399/1979, Mevsûʿatü'l-ḫarâc içinde). Eserin tam tahkiki, ilk olarak Abdülazîz b. Muhammed er-Rahbî (ö. 1194/1780) tarafından yapılan Fıḳhü'l-mülûk ve miftâḥu'r-ritâci'l-mürṣad ʿalâ ḫizâneti Kitâbi'l-Ḫarâc adlı şerhinin neşrinde gerçekleştirilmiştir (I-II, Bağdad 1973). Bu şerhin muhakkiki Ahmed Ubeyd el-Kebîsî, sayfanın üst ve alt taraflarında birbirinden ayırdığı metinle şerhi sistematik bir şekilde karşılaştırmış, bunu yaparken de şerhin eldeki iki yazmasıyla metnin baskılarını esas almıştır. Nisbeten eksik olan tahkik tekniğine rağmen ortaya kullanışlı bir metin çıkmıştır. Kitâbü'l-Ḫarâc'ın Muhammed İbrâhim el-Bennâ (Kahire 1981) ve İhsan Abbas'ın (Beyrut 1405/1985) yaptığı neşirleri de tahkik tekniği açısından Kebîsî'ninkinden üstün değildir.

Osmanlı Türkçesi'ne Müderriszâde Mehmed Atâullah Efendi (Kitâbü'l-Harâc, sadeleştiren İsmail Karakaya, Ankara 1982) ve Rodosîzâde Mehmed Efendi (Kitâbü'l-Harâc) tarafından çevrilen eseri Ali Özek günümüz Türkçe'sine kazandırmıştır (Kitâbü'l-Haraç, İstanbul 1968, 1973). Ayrıca Âbid Ahmed Ali'nin İngilizce'ye çevirdiği eserin (Kitabul-Kharaj: Islamic Revenue Code, Lahore 1979) Fransızca (E. Fagnan, Le livre de l'impôt foncier, Paris 1921), Urduca (M. N. Sıddîkī, Lahor 1966) ve özet bir İtalyanca (Ilkitab al-Kharag, Roma 1906) tercümesi de yapılmıştır. Kitabın A. Ben Shemesh tarafından Taxation in Islam adıyla yapılan kısmî bir İngilizce çevirisi de vardır (eleştirisi için bk. Hawting, s. 190).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc, Kahire 1396; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 203; Abdülazîz b. Muhammed er-Rahbî, Fıḳhü'l-mülûk ve miftâḥu'r-ritâc (nşr. Ahmed Ubeyd el-Kubeysî), Bağdad 1973-75, I-II; Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, Beyrut 1353/1935, II, 201-203; Brockelmann, GAL, I, 177; Suppl., I, 288; Sezgin, GAS, I, 420; A. Ben Shemesh, Taxation in Islam, Leiden-London 1969, III, s. VII-VIII, 1-32; Mahmûd Matlûb, Ebû Yûsuf: Ḥayâtühû ve âs̱âruhû ve ârâʾühü'l-fıḳhiyye, Bağdad 1972, s. 103-109; Şevkī Ahmed Dünyâ, Silsiletü aʿlâmi'l-iḳtiṣâdi'l-İslâmî, Riyad 1404/1984, s. 19-70; Z. Ahghari, The Origin and Evolution of Islamic Economic Thought (doktora tezi, 1991), The Florida State University, s. 100-101; A. K. M. Meera - S. N. Ahsan, "al-Kharaj and Related Issues: A Comparative Study of Early Islamic Scholarly Thoughts and Their Reception by Western Economists", Readings in Islamic Economic Thought (ed. A. M. Sadeq - A. Ghazali), Kuala Lumpur 1992, s. 203-221; N. Calder, "The Kitāb al-Kharāj of Abū Yūsuf", Studies in Early Muslim Jurisprudence, Oxford 1993, s. 105-160; G. R. Hawting, "Taxation in Islam. Vol. III: Abū Yūsuf's Kitāb al-Kharāj", JRAS (1971), s. 190; Hâdî Derkâş, "Niẓâmü'l-ḫarâc min ḫilâli Kitâbi'l-Ḫarâc li-Ebî Yûsuf el-Ḳāḍî", el-Mevrid, X/3-4, Bağdad 1981, s. 146-148; M. Necatullah Sıddîkī, "el-Fikrü'l-iḳtiṣâdî li-Ebî Yûsuf", Mecelletü ebḥâs̱i'l-iḳtiṣâdi'l-İslâmî, II/2, Cidde 1405/1985, s. 72-87; Me'mûn es-Sâgricî, "Kitâbü'l-Ḫarâc li-Ebî Yûsuf", MMLADm., LX/2 (1985), s. 359-361; Abdul Azim Islahi, "Market Mechanism in Islam: A Historical Perspective", Journal of Islamic Economics, I/1, Petaling Jaya 1995, s. 2-3; Cengiz Kallek, "Ebû Yûsuf'un İktisadî Görüşleri", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 1, İstanbul 1997, s. 1-18; Ali Hasenî el-Harbûtlî, "el-Ḫarâc li-Ebî Yûsuf", Tİ, IV, 605-616.

Cengiz Kallek

KİTÂBÜ’l-HARÂC

(كتاب الخراج)

Kudâme b. Ca‘fer’in (ö. 337/948 [?]) kâtiplik sanatı ve kamu maliyesine dair eseri.

Tam adı Kitâbü’l-Ḫarâc ve ṣınâʿat (ṣanʿat)i’l-kitâbe olup müellifin çeşitli devlet dairelerinde uzun yıllar süren hizmetleri sırasında edindiği idarî-meslekî tecrübeyi yansıtan önemli teknik ayrıntılar ve dokümanter bilgiler içermektedir. Esere Aristo’yu şerhetmiş bir filozof olan müellifin (EI2 [İng.], V, 318-320) tarihçilik, edebiyatçılık ve kamu yönetimi uzmanlığı yönleri de belli oranda yansımıştır. Michael Jan de Goeje’nin tahminine göre (İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve’l-memâlik, neşredenin Fransızca girişi, s. XXII) 316 yılından sonra kaleme alınmış olan Kitâbü’l-Ḫarâc’ın 320’de (932) Vezir Ali b. Îsâ’ya sunulduğu bilinmektedir (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, II, 145-146).

Kitâbü’l-Ḫarâc sekiz kısma (menzile) ayrılmıştır. Ancak bunlardan sadece beşinci-sekizinci kısımlar arasındaki bölüm günümüze ulaşmış olup yegâne nüshası Köprülü Kütüphanesi’ndedir (nr. 1076). Mutarrizî’nin, bizzat okuduğu Kitâbü’l-Ḫarâc’ın yedi kısımdan ibaret olduğunu söylediğine dair rivayet onun eserin müsvedde halindeki bir nüshasına atıfta bulunduğunu düşündürmektedir. Çünkü Kudâme’nin kendisi beşinci kısmın birinci bölümünde siyasete dair sekizinci kısma atıfta bulunmaktadır (Kitâbü’l-Ḫarâc, s. 30). İbnü’n-Nedîm’in, esere daha sonra bizzat müellifi tarafından dokuzuncu bir kısmın ilâve edildiğine ilişkin ifadesi (el-Fihrist, s. 144; ayrıca bk. Yâkūt, XVII, 13) yanlış olmalıdır. Bu hata muhtemelen yedinci kısmın son bölümünün müstakil bir kısım sanılmasından kaynaklanmaktadır. Zira bu bölüm eserin mevcut kısmının en uzun bölümünü oluşturmaktadır. Ayrıca Fihrist’teki bu bilgiye farklı bir hatla düşülen derkenarda (s. 144) yedi kısımdan ibaret olan esere daha sonra “es-Siyâse” başlıklı sekizincisinin ilâve edildiği belirtilmektedir.

Kudâme b. Ca‘fer’in kendi ifadesinden anlaşıldığı üzere (Kitâbü’l-Ḫarâc, s.

20, 131) birinci kısım eserin muhtevasını tanıtıcı bir mukaddimeden ibarettir. Kitabın konu bütünlüğünden hareketle ikinci kısımda kâtiplik mesleğinin incelikleri ve icrası için gerekli alet edevatın ele alındığı tahmin edilebilir. Yine müellifin ifadesinden (a.g.e., s. 37) çıkarılabildiğine göre üçüncü kısım kâtiplerin bilmesi zorunlu olan belâgat ya da beyân sanatıyla ilgilidir. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin, Vezir Ali b. Îsâ'nın bu kısım üzerine övgüler söylediği yönündeki değerlendirmesi de bu tesbiti doğrulamaktadır. Dördüncü kısımda, devlet gelir ve giderlerinin hesabını tutup bütçeyi hazırlayan Dîvânü'l-harâc ile Dîvânü'd-diyâ' ele alınmakta, bunların görev alanları, işleyiş tarzları ve meclisleri incelenmekte, Meclisü'l-inşâ bünyesinde yürütülen yazışmaların haraçla ilgili olanlarından örnekler verilmektedir.

Eserin beşinci kısmı, saray teşkilâtının Dîvânü'l-harâc ve Dîvânü'd-diyâ' haricindeki diğer daireleri hakkında olup on bir bölümden ibarettir: 1. Ordu divanı (Dîvânü'l-ceyş);

2. Maliye nezareti (Dîvânü'n-nafakāt); 3. Hazine dairesi (Dîvânü beyti'l-mâl); 4. Resmî yazışmalardan sorumlu muhabere divanı (Dîvânü'r-resâil); 5. Tevkī' dairesi ve Defterhâne (Dîvânü't-tevkī' ve Dîvânü'd-dâr); 6. Mühürdarlık (Dîvânü'l-hâtem); 7. Gelen evraklar dairesi (Dîvânü'l-fad); 8. Darphane (Dîvânü dâri'd-darb), paraların ayar ve ölçüleri; 9. Mezâlim divanı (Dîvânü'l-mezâlim); 10. Emniyet teşkilâtının yazışmaları; 11. Posta ve istihbarat dairesi (Dîvânü'l-berîd), posta istasyonları, doğu ve batı yolları.

Altıncı kısımda konunun coğrafyaya ilişkin yönleri yedi bölüm halinde ele alınmaktadır. Birinci bölümün başlangıcında dünyanın yuvarlaklığının vurgulanması ve ekvatorun uzunluğunun astronomik gözleme dayalı olarak hesaplanması ilginçtir (a.g.e., s. 132-134). Yedi iklim taksimi üzerine dayanan riyâzî coğrafya konuları topografik bilgilerle birlikte ele alınmaktadır. Ayrıca dinî ve siyasî başşehirleri oluşturan Mekke ile Bağdat merkez alınarak İslâm ülkesinin Çin, Bizans ve Mağrib sınır boylarına kadar uzanan karayolları yanında deniz-nehir ulaşımı mesafeleriyle birlikte incelenmektedir. Bu kısmın bir başka üstün tarafı da yeni yollarla ilgili olarak daha önceki eserlerde bulunmayan bazı bilgilere burada yer verilmesidir. Ancak genelde iktisat, özelde ise maliye tarihi açısından belki

de en dikkate değer bölüm, devletin o devirdeki bölgesel vâridâtını gösteren gelirler cetvelinin yer aldığı altıncı bölüm olup önemli dokümanter bilgiler içermektedir. Aynî gelirlerin nakdî karşılıkları verilirken dinar-dirhem kurları ve fiyatlar hakkında bazı ipuçları sağlanmaktadır (meselâ bk. a.g.e., s. 167, 182). Yedinci bölümde sınır boyları, komşular ve her iki tarafın savunma sistemleriyle ilgili olarak verilen bilgiler de esere jeopolitik ve jeostratejik açıdan zenginlik katmaktadır. Bu kısımda muhteva bakımından İbn Hurdâzbih'in Kitâbü'l-Mesâlik'inin geniş tesiri hissedilmektedir. Aslında mevcut kısımların üslûbu da İbn Hurdâzbih'te olduğu gibi kuru bir kamu yöneticisi üslûbudur. Kudâme'nin edebî gücünü ortaya koyduğu Naḳdü'ş-şiʿr ve Cevâhirü'l-elfâẓ gibi eserlerindeki üslûpla Kitâbü'l-Ḫarâc'daki üslûbu arasında hepsinin kendisine aidiyeti hususunda şüphe doğuracak kadar önemli farklar görülmektedir. Ancak bu eserin kâtip çırakları için hazırlanmış bir ders kitabı mahiyetinde olduğu düşünülürse dilinin mümkün mertebe sade ve kuru olması kaçınılmazdır. Bu noktada Kudâme'nin 297 (910) yılından ölüm tarihine kadar Dîvânü'l-harâc başkanlığı yaptığı hatırlanmalıdır.

Yedinci kısmın ilk on sekiz bölümü kamu maliyesi ve toprak sistemiyle ilgilidir. Kudâme bu bölümlerin tertibinde Ebû Ubeyd'in Kitâbü'l-Emvâl'ini örnek almış ve ondan sık sık iktibaslarda bulunmuştur (a.g.e., s. 215, 216, 219, 230, 250, 253, 254). Aslında Kitâbü'l-Ḫarâc'ın muhteva bakımından Ebû Yûsuf, Yahyâ b. Âdem ve İbn Receb gibi haraç yazarlarının günümüze ulaşan eserleriyle örtüşen kısmı sadece burasıdır. Kudâme bu kısmın girişinde şeriatın kök, kâtiplik sanatının ise onun dallarından biri mesabesinde olduğunu söylemekte, ardından fıkhın kaideleriyle kâtibin uygulamalarının uyum halinde olduğunu gösteren bazı örnekleri sıralamaktadır. Buna karşılık konunun, fakihlerin bilmediği bazı teknik ayrıntılarının kâtiplerin ürettiği pratik çözümlerle halledildiğini belirtmektedir (a.g.e., s. 202-203). Aynı mantıktan hareketle yedinci kısımda kamu maliyesi ve toprak sistemine ilişkin fıkhî ahkâm nakledilmektedir. Ancak fıkıh sahasında otorite olmayan Kudâme'nin burada ortaya koyduğu ahkâm çağına has görüşlerin özgünlükten yoksun bir özetinden ibarettir. Belki de bu kısmın en önemli özelliği kamu maliyesine dair fey, haraç, öşür, ihya, iktâ, îgār, tesvîg, himâ, hatîta, terîke, tuʻme gibi pek çok teknik tâbirin tarifinin yapılmasıdır. Yedinci kısmın on dokuzuncu ve sonuncu bölümü ise fetihlerle ilgili olup Belâzürî'nin

Fütûḥu’l-büldân’ının özet halinde bir kopyası gibidir. İslâmî vergi sisteminin hukukî temelini oluşturduğu için fetihlere ilişkin deliller vergi meseleleriyle uğraşan yazarlar tarafından yeri geldikçe sunulmaktadır. Bununla birlikte fetihler böyle bir eserde ilk defa bu genişlikte ele alınmaktadır.

On iki bölümden oluşan sekizinci kısım, Rosenthal tarafından sosyoloji ve siyaset biliminin sistematik bir tasviri olarak nitelendirilmiştir. Ayrıca özellikle dokuzuncu bölüm, Roma ve Sâsânîler’in İskender ve Enûşirvân gibi âdil hükümdarlarının geleneksel idare tarzlarını ihtiva eden bir yönetim âdâbına da (Fürstenspiegel) yer vermektedir (Rosenthal, s. 117). Bu kısımda sosyal meseleler yanında toplumsal gelişme, duraklama, gerileme ve çöküş sebepleri ele alınmakta, kamu yönetimine ilişkin bilgiler verilmektedir. Bu bağlamda tamamen Aristo düşüncesinin etkisiyle insanların yiyecek, giyecek, cinsel temas gibi ihtiyaçlarının analizi yapılmakta, bunların üzerine ise paranın ve sosyal kurumlarıyla birlikte şehirlerin doğuşu, dolayısıyla muayyen vasıflara sahip liderlerin gerekliliği hususları bina edilmeye çalışılmaktadır. Bu yaklaşım, genel olarak tarihî ve içtimaî düşüncenin İslâm iktisat düşüncesine nüfuzunun ilk örneği değilse de Meşşâî felsefenin ilm-i tedbîri’l-menzil ile ilgili teorik yorumlarının pratikle meczedildiği yegâne numunedir.

Müellifin ifade ettiği (Kitâbü’l-Ḫarâc, s. 23) ve muhtevadan da anlaşıldığı üzere her kısım bir diğerinin mukaddimesi özelliğini göstermektedir. Kısımlar ya “sadr” adı verilen kısa bir girişle başlamakta ya da birinci bölümleri bu işlevi görmektedir. Delillerin ana kaynaklara dayandırılmasının gereğini vurgulayan müellif zaman zaman Kur’an’a, hadise ve çeşitli mezheplerin temel kaynaklarına atıfta bulunmakta, mezheplerin ihtilâf ettiği hususlarda muhalefet noktalarını belirtmektedir. Eserde genel olarak kavramsal açıklamalara da yer verilmektedir.

Kitâbü’l-Ḫarâc iktisat, kültür ve teşkilât tarihi açısından zengin bir kaynaktır. İncelemelerinde coğrafya ile tarih yazıcılığını meczeden Kudâme’nin vergilendirme esaslarının tarihî temellerini genişletmeyi arzuladığı açıktır. Bununla birlikte ele alınan konular sadece merkezî idareyi oluşturan çeşitli birimler, maliye sistemi

ve onun tarihî, coğrafî ve fıkhî temelleri gibi geniş bir teknik meseleler manzumesiyle ilgili olmayıp ayrıca dilin kullanımı, edebî gelenekler ve resmî yazışma âdâbına da temas etmektedir. Kitâbü'l-Ḫarâc, bu yönü ve sade üslûbuyla kâtip adayları için çok değerli bir ders kitabı mahiyetindedir.

Kudâme eserini hazırlarken yukarıda zikredilen kitaplardan başka Yahyâ b. Âdem (a.g.e., s. 209, 220, 236, 356), Ebû Ubeydullâh Muâviye b. Yesâr (a.g.e., s. 222-223) ve Ebû Yûsuf'un Kitâbü'l-Ḫarâc'larından da faydalanmıştır. Günümüze ulaşmamakla birlikte Vezir Ebû Ubeydullah Muâviye b. Yesâr'ın haraç üzerine bir rapor hazırlayarak Halife Mehdî-Billâh'a sunduğu bilinmektedir. Kudâme, ayrıca Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, Heysem b. Adî, Ebü'l-Hasan b. Ali b. Muhammed el-Medâinî gibi âlimlerden iktibaslarda bulunmuştur.

Mâverdî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve İbn Havkal gibi âlimler Kudâme'den istifade etmişlerdir. İbn Havkal, yanından ayırmadığını belirttiği İbn Hurdâzbih'in el-Mesâlik ve'l-memâlik'i, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ceyhânî ve Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed el-İstahrî'nin aynı adlı eserleriyle Kitâbü'l-Ḫarâc'ı karşılaştırmakta ve sonuncusunun hepsinden üstün olduğunu söylemektedir (Ṣûretü'l-arż, I, 329). Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî de Kudâme'nin edebî gücünü övmekte ve delil olarak Zehrü'r-rebîʿ ve Kitâbü'l-Ḫarâc'a bakılmasını önermektedir. Kitâbü'l-Ḫarâc'dan faydalananlar arasında bulunan Muhammed b. Ahmed el-Makdisî'nin coğrafyacılık yönü Kudâme'ninkini aşmıştır (bk. AHSENÜ't-TEKĀSÎM).

Kitâbü'l-Ḫarâc üzerine yapılan ilk çalışma Mac-Guckin de Slane'in yayımladığı özettir ("Notice sur Codema et ses écrites", JA, XX [1862], s. 155-181). Ardından Aloys Sprenger coğrafyaya dair kısmının bir değerlendirmesini yapmıştır (Die Postund Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen, Leipzig 1864). Daha sonra M. de Goeje, beşinci ve altıncı kısımlardan seçtiği bazı bölümleri, İbn Hurdâzbih'in Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik'inin arkasında Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Nübeẕ min Kitâbi'l-Ḫarâc ve ṣınâʿati'l-kitâbe li-Ebi'l-Ferec Ḳudâme b. Caʿfer el-Kâtib el-Baġdâdî, Leiden 1889, s. 184-266). Bu ek bölümü Hüseyin Karaçanlu Farsça'ya (Kitâbü'l-Ḫarâc,

Tahran 1370), Ebü'l-Hayr Urduca'ya (Haydarâbâd 1930) tercüme etmiştir. Ayrıca eserin söz konusu bölümlerini Muhammed Mahzûm Nübeẕ min Kitâbi'l-Ḫarâc ve ṣınâʿati'l-kitâbe adıyla neşretmiştir (Beyrut-Limasol 1988). Beşinci kısmın M. de Goeje'nin yayımlamadığı ilk on bölümü, birincisinin Farsça tercümesiyle birlikte Hüseyin Hidiv Cem (Tahran 1974) ve Mustafa el-Hiyârî (ed-Devâvîn min Kitâbi'l-Ḫarâc ve ṣınâʿati'l-kitâbe li-Ḳudâme b. Caʿfer el-Kâtib, Amman 1986) tarafından yayımlanmıştır. Bu kısmın tamamını Talâl Cemîl Rifâî tahkikli olarak neşretmiştir (el-Menziletü'l-ḫâmise min Kitâbi'l-Ḫarâc ve ṣınâʿati'l-kitâbe, Mekke 1407/1987). Yedinci kısmın ilk on sekiz bölümü A. Ben Shemesh tarafından İngilizce'ye tercüme edilerek Arapça metninin tıpkıbasımıyla birlikte yayımlanmıştır (Taxation in Islam, II, Leiden-London 1965). Mütercim, her ne kadar çeviri esnasında metne sadakatten çok anlamı korumaya özen gösterdiğini söylemekteyse de orijinal metindeki bazı ifadelerin tercümede düştüğü ve hatta yanlış anlaşıldığı görülmektedir (eleştiriler için bk. Robson, XXIX [1966], s. 620-621). Sekizinci kısım yine Mustafa el-Hiyârî tarafından neşredilmiştir (es-Siyâse min Kitâbi'l-Ḫarâc ve ṣınâʿati'l-kitâbe, Amman 1401/1981). Türkler ve Türk illeri hakkındaki bilgiler Ramazan Şeşen tarafından tercüme edilerek İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri isimli çalışmasında yayımlanmıştır (Ankara 1985, s. 188-190). Eserin günümüze ulaşan kısımlarının tamamını ilk olarak Muhammed Hüseyin ez-Zebîdî tahkik ederek neşretmiştir (Bağdat 1981). Ancak bu baskıda bazı tahkik hataları vardır (bk. İbrâhim es-Sâmerrâî, III/2 [1982], s. 199-205). Daha sonra Fuat Sezgin eserin yegâne yazmasının tıpkıbasımını gerçekleştirmiştir (Frankfurt 1407/1986).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, neşredenin Fransızca girişi, s. XXII; Kudâme b. Ca'fer, Kitâbü'l-Ḫarâc ve ṣınâʿati'l-kitâbe (nşr. Muhammed Hüseyin ez-Zebîdî), Bağdad 1981; a.e. (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1407/1986, neşredenin girişi, s. 5-8; a.mlf., es-Siyâse min Kitâbi'l-Ḫarâc ve ṣınâʿati'l-kitâbe (nşr. Mustafa el-Hıyârî), Amman 1401/1981, neşredenin girişi, s. 10-28; a.mlf., ed-Devâvîn min Kitâbi'l-

Ḫarâc ve ṣınâʿati’l-kitâbe (nşr. Mustafa el-Hıyârî), Amman 1986; a.mlf., el-Menziletü’l-ḫâmise min Kitâbi’l-Ḫarâc ve ṣınâʿati’l-kitâbe (nşr. Talâl Cemîl Rifâî), Mekke 1407/1987, neşredenin girişi, s. 101-107; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 16; İbn Havkal, Ṣûretü’l-arż, I, 284, 329, 453; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 105, 212; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 144; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ ve’l-muʾânese (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, II, 145-146; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Küveyt 1409/1989, s. 224-225; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1357/1938, s. 204; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVII, 12-15; A. Ben Shemesh, Taxation in Islam, Leiden-London 1965, II, 1-16; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 116-117; Abdülmecîd ez-Zuveyb, “el-Coġrâfiyyûne’l-ʿArab ve devruhüm fi’t-taʿrîf bi’l-Cezîreti’l-ʿArabiyye”, Meṣâdiru Târîḫi’l-Cezîreti’l-ʿArabiyye (nşr. Abdurrahman Tayyib el-Ensârî v.dğr.), Riyad 1979, I/2, s. 287-288; Muhammed Kürd Ali, Künûzü’l-ecdâd, Dımaşk 1404/1984, s. 146-147; A. K. M. Meera - S. N. Ahsan, “al-Kharaj and Related Issues: A Comparative Study of Early Islamic Scholarly Thoughts and Their Reception by Western Economists”, Readings in Islamic Economic Thought (ed. A. M. Sadeq - A. Ghazali), Kuala Lumpur 1992, s. 203-221; Ahmed Rıdvân Ahmed, er-Riḥle ve’r-raḥḥâletü’l-müslimûn, Cidde, ts. (Dârü’l-beyâni’l-Arabî), s. 63-71; M. G. de Slane, “Notice sur Codema [Qudāmah ibn Ja‘far, al-Katib al-Baghdadi, GAL, I, 228] et ses écrits”, JA, XX (1862), s. 155-181; J. Robson, “A. Ben Shemesh (tr.): Taxation in Islam. Vol. II.”, BSOAS, XXIX, Hertford 1966, s. 620-621; J. F. Haldon, “Kudāma Ibn Dja‘far and the Garrison of Constantinople”, Byzantion, XLVIII, Bruxelles 1978, s. 78-90; İbrâhim es-Sâmerrâî, “Kitâbü’l-Ḫarâc ve ṣınâʿati’l-kitâbe li-Ḳudâme b. Caʿfer”, ʿÂlemü’l-kütüb, III/2, Riyad 1982, s. 199-205; Muhammed Hüseyin el-Asâf, “Ḳudâme b. Caʿfer ve kitâbühû el-Ḫarâc ve ṣınâʿatü’l-kitâbe”, Fayṣal, LVII, Riyad 1982, s. 139-143; Mustafa Hiyari, “Qudāma b. Ǧa‘fars Behandlung der Politik: Das Kapitel as-Siyāsa aus seinem Vademecum für Sekretare Kitāb al-ḫarāg waṣanā‘at al-kitāba”, Isl., LX (1983), s. 91-103; Cengiz Kallek, “Qudāmah ibn Jaʿfar on Certain Aspects of Political Economy”, al-Shajarah, III/1, Kuala Lumpur 1998, s. 1-33; S. A. Bonebakker, “Ḳudāma”, EI² (İng.), V, 318-320.

Cengiz Kallek

KİTÂBÜ’l-HAYEVÂN

(كتاب الحيوان)

Câhiz’in (ö. 255/869) canlı türlerine dair eseri.

Canlı türlerini daha ziyade edebî bir yaklaşımla ele alan eser Câhiz’in kendi ifadesine göre hayatının sonlarına doğru telif edilmiştir (Kitâbü’l-Ḥayevân, VII, 7-14, 71-75). Kitap, çeşitli kültürlerin ortaya koyduğu canlılara ilişkin bilgileri derleyen bir çalışma olarak nitelendirilmekteyse de Câhiz’in varlık tasnifinde dayandığı ilkeler ve dehrîlere yönelik eleştirileri göz önünde tutulduğunda evrensel bir bakış açısıyla, fakat genelde İslâm kültürü çerçevesinde kaleme alındığı söylenebilir.

Kitâbü’l-Ḥayevân yedi cüzden (cilt) oluşan bir hayvanlar ansiklopedisi

hüviyetindedir. I. cilt, dil bilimi yönünden, felsefî ve sosyolojik açılardan, özellikle varlık tasnifi açısından dikkate değer görüşlerin yer aldığı uzun bir girişten sonra esas olarak köpekler hakkındadır. Aralarda çeşitli kelâm ve felsefe meselelerine yer verilmekle birlikte aynı konu II. ciltte de devam etmiştir. III. cilt genelde kuşlara, özelde güvercinlere ayrılmıştır. Bu ciltte de yine insanla ilgili birçok mesele kuşlarla irtibatlı biçimde dile getirilmektedir. IV. cilt daha çok böcekler ve yılan gibi sürüngenlere ayrılmıştır. Bu cildin sonuna doğru ateş münasebetiyle konu dışına çıkılarak geniş bir gezinti yapılmış, bu arada V. ciltte tekrar dönülmek üzere kelâma ilişkin birtakım tartışmalar aktarılarak bunların değerlendirilmesine çalışılmıştır. V. ciltte ateşin yanı sıra suya dair bazı görüşler dile getirilirken fare, akrep, maymun ve çekirge gibi hayvanlar hakkında bilgi verilmektedir. VI. cilt kertenkele, sırtlan, kirpi ve tavşan benzeri hayvanlara ayrılmışsa da asıl üzerinde durulan konulardan biri cinlerdir. VII. ciltte uyguladığı yöntemi bir daha ifade eden Câhiz, dehrîlerle ilgili bir bahisten sonra Kelîle ve Dimne’den seçtiği hikâyelere yer vermekte, arkasından da daha önce ele aldığı bazı hayvanlar hakkında birtakım ilâve bilgilerle filler, aslanlar ve deniz memelileri hakkında açıklamalar yapmaktadır.

Müellif girişte özellikle üzerinde durduğu varlığın çeşitli tasniflerini vermektedir. Bunlardan biri canlıları üreme ve büyüme esasına göre sınıflandıran görüştür. Câhiz'in benimsediği tasnif ise yaratılanları daha üstün bir kudretin varlığını kanıtlamaları bakımından tasnife tâbi tutan yaklaşımdır. Buna göre her varlık kendisinin ötesinde aşkın bir varlığın tanığı ve kanıtı durumundadır, fakat bazısı bunun farkında değildir. Bütün yaratıklar, kendi varlığının bir hikmeti olduğunun bilincine varanlar ve varmayanlar diye ikiye ayrılır. Birinci kısım hem delil getirir hem delil olur; ikinci kısım ise delil olmakla birlikte delil getiremez. Delil olma ve bir şeye delâlet etme bakımından canlı cansız bütün varlıklar müşterektir; ancak delil getirme noktasında insan diğerlerinden ayrılır. Öte yandan delil teşkil edecek vesileler de hikmet olarak var kılınmıştır, buna "beyan" denir. Bu anlamda beyanın esasını her varlığın bir şeye delâlet etmesi oluşturur, buna "eşyanın halleriyle delâleti" anlamında "nusbe" adı verilir. Bunun yanında insanın kullandığı beyan (ifade şekilleri) dört kısımdır: Söz, yazı, akd (hesap, parmak hesabı) ve işaret. Câhiz, burada ve diğer eserlerinde ortaya koyduğu bu tavırla XIX. yüzyılda Charles Sanders Peirce tarafından geliştirilen semiyotiğin öncülüğünü yapmıştır. Bu yaklaşım tarzı İslâm kültürü içinde çeşitli şekillerde işlenegelmiştir (Görgün, s. 79-121).

Eser, müellifin de dile getirdiği gibi o dönemin bilgilerini sistematize etme ve böylece üzerlerinde düşünme imkânı sağlama amacını gözetmektedir (I, 10). Ancak konular çok geniş tutulmuş, yer yer bunların dışına çıkılıp okuyucunun ilgisini canlı tutmak için öncelikle birçok mezhep ve görüşleri hakkında -kendisinin Mu'tezilî olduğu özellikle vurgulanarak-bilgiler verilmiştir. Câhiz bunu yaparken bir anlamda çeşitli mezhep mensuplarının diğerleri hakkında bilgi sahibi olmasını ve kendi fikirlerini de bu çerçevede yeniden gözden geçirmesini tasarlamıştır. Onun amacı, esas itibariyle insan ve insanın varlık şartlarını anlaşılır bir şekilde ortaya koymak, bu arada toplu şekilde yaşaması ve bunun ön şartları ile neticeleri üzerinde durmaktır (I, 42-44). Şu halde Câhiz'in asıl amacı bir zooloji eseri telif etmek değil okuyucuya insanın varlık şartlarını, onun küçük âlem oluşunu (I, 212-215) ve toplumsal hayatını daha iyi kavrayabilmesi için diğer canlıların hayatlarını tanıtmaktır. Bu sebeple ele aldığı hayvanları tasvir ederken kendi dönemindeki ve daha önceki olaylara ve insanların nasıl davrandıklarına dair örnekler vermekte, meselâ güvercini anlatırken insanın dil kullanmasını ve bunun bazı özelliklerini açıklamakta, ayrıca güvercinin

insana benzer yönleri üzerinde durmaktadır (III, 163-168).

Câhiz'in eserini yazarken faydalandığı başlıca kaynaklar Kur'an, hadis, şiir, mesel, hakîmlerin sözleri, çok okuyanların ve çok gezenlerin anlattıklarıdır (Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 16; VI, 12-13). Bu arada Grekçe eserlerden yapılan tercümeler dahil olmak üzere bazı yabancı kaynakları da kullanmış, fakat bunlardaki bilgilerin daha geniş bir şekilde Arap kaynaklarında, özellikle Arap şiirinde mevcut olduğunu söylemiştir. Eserin kaynaklarını üç kısma ayırmak mümkündür. 1. Bu konuda yazılmış geniş eserler (el-kütübü't-tıvâl; muhtemel eserlerin bir listesi için bk. a.g.e., neşredenin girişi, I, 14-16; Sezgin, GAS, III, 369-374). 2. Şiir, menkıbe, hikâye ve mesel gibi dilden dile dolaşan sözlü rivayetler. 3. Bizzat kendisinin yaptığı gözlem ve müşahedeler. Câhiz, kendi müşahedelerine dayanarak daha önce yazılmış eserlerde bulunan bazı hataları da düzeltmiştir (Kitâbü'l-Ḥayevân, V, 156, 502-503, 541). Öte yandan Kitâbü'l-Ḥayevân, bütün İslâm tarihi boyunca özellikle kelâmcılara ve ediplere kaynak teşkil etmiş, adı verilsin veya verilmesin içerdiği çeşitli ifadeler daha sonraki birçok âlimin eserlerinde terim olarak yer almıştır.

Kâtib Çelebi, Kitâbü'l-Ḥayevân'ın biri Rûḥu'l-Ḥayevân adıyla Hibetullah İbnü'l-Kādî er-Reşîd Ca'fer (ö. 608/1211), diğeri el-Muvaffak el-Bağdâdî tarafından olmak üzere iki defa ihtisar edildiğini söylemektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 696). Çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan eser birçok defa basılmıştır; ilmî neşrini ise Abdüsselâm Muhammed Hârûn gerçekleştirmiştir (bk. bibl.). Kitâbü'l-Ḥayevân'ı zooloji yönünden ele alan en ciddi çalışma Gerlof van Vloten'e aittir (bk. bibl.; bu konuda yapılan diğer bazı araştırmalar için bk. Sezgin, GAS, III, 374). Ayrıca eser muhtevasının genişliği dolayısıyla mezhepler tarihi, Arap dil bilimi, belâgat ilimleri ve Arap şiiri uzmanlarınca da incelenmiştir (diğer konularda

yapılan bazı çalışmalar için bk. Pellat, XXXI [1984], s. 139-140).

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, I-VII; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 14-39; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 696; G. van Vloten, Ein arabischer Naturphilosoph im 9. Jahrhundert (trc. O. Rescher), Stuttgart 1918; Sezgin, GAS, III, 368-374; Kâzım Hutayt, Aʿlâm ve ruvvâd fi’l-edebi’l-ʿArabî, Beyrut 1987, s. 42-53; Tahsin Görgün, Sprache, Handlung und Norm, Istanbul 1998, s. 79-121; Mustafa Abdülvâhid, “en-Naḳdü’l-edebî fî Kitâbi’l-Ḥayevân”, Mecelletü Külliyyeti’ş-şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, I/1, Mekke 1393-94, s. 339-375; İbrahim Geries, “Quelques aspects de la pensée mu’tazilite d’al-Gahiz selon K. Al-Hayavan”, St.I, LII (1980), s. 67-88; Ch. Pellat, “Nouvel essai d’inventaire de l’œuvre gâhizienne”, Arabica, XXXI, Leiden 1984, s. 139-140; Ahmed Hammâd el-Hüseynî, “Kitâbü’l-Ḥayevân li’l-Câḥiẓ”, Tİ, II, 215-227.

Tahsin Görgün

KİTÂBÜ'l-İDRÂK

(كتاب الإدراك)

Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) Türkçe kaleme aldığı sözlük ve gramer kitabı.

Başlangıçta Kıpçaklar'ın, daha sonra göçlerle Türkmen unsurların yoğun biçimde yaşadığı Memlük Devleti'nde iktidarı elinde bulunduran unsur Türk olduğu için Memlük sarayı Türkçe'nin edebî bir dil olarak geliştiği merkezlerden biri haline gelmiştir. Türkçe'nin yönetici sınıfın dili olmasının doğurduğu ihtiyaçlar ve Memlük Devleti'nin kültür politikalarının sonucunda bu merkezde Türk dilinde telif ya da tercüme edebî, dinî ve ilmî eserler verilmiş, çeşitli sözlük ve dil bilgisi kitapları hazırlanmıştır (bk. KIPÇAKLAR).

Ebû Hayyân'ın, tam adı Kitâbü'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk olan eseri bu yolda yapılan çalışmaların başta gelenlerindendir. Kitâbü'l-İdrâk daha önce telif edilmiş, kelime listelerinden ibaret bazı eserlerden farklı olarak Mısır'da konuşulan Türkçe'nin teorik gramerini ortaya koyan, günümüze kadar gelmiş en eski tarihli eserdir. Ebû Hayyân'ın faydalandığı Beylek el-Kıpçâkī ile (XIII. yüzyıl) bu zatın çağdaşı olan İmâdüddin Dâvûd b. Ali b. Muhammed el-Verrâk el-Mısrî'nin kaynaklarda adı geçen Türkçe'ye dair dil bilgisi kitapları bugün mevcut değildir.

712 (1312) yılında Kahire'de Molla Sâlih Medresesi'nde tamamlanan Kitâbü'l-İdrâk Türkçe-Arapça sözlük ve dil bilgisi olmak üzere iki bölümden oluşur. Müellifin eserinde "Türkî" olarak adlandırdığı bu dil Oğuz özellikleri taşıyan bir Kıpçak diyalektidir. Kelime başındaki y-/c- nöbetleşmesinde y-fonemi tarafında olmakla Batı Kıpçak ağızları arasında bulunur. Ebû Hayyân, zaman zaman "Kıpçâkī" ve "Türkmânî" adını verdiği ağızları tefrik ederek onların özelliklerine de temas etmiş, o dönemde Mısır ve Suriye bölgesine Türkmen boylarının ve daha az sayıda diğer Türk unsurlarının göçleri devam ettiğinden yer yer bunların dil özelliklerinden bahsetmiştir: Türkistan dili, Hârizm dili, Tatar, Bulgar, Toksuba dilleri gibi.

Ebû Hayyân, eserini yazarken eski yazılı kaynaklar yanında Kahire ve çevresinde yaşayan Türkler'in sözlü verilerinden de faydalanmıştır. Bilhassa kelimelerin anlamlandırılmasında bilgisine güvendiği, ana dili Türkçe olan kimselerin şahitliğine başvurduğunu zikretmektedir. İsmini sıkça andığı hocası Şeyh Fahreddin Divriğî, Mevlâ Tâceddin ve Sencer ed-Devâdârî, Ebû Hayyân'ın sözlü referansları arasında yer alır.

Büyük Arap gramercilerinin klasik dönemde Arapça dışında bir dille ilgilenmeleri sıkça görülen bir durum olmadığından Ebû Hayyân gibi tanınmış bir dil âliminin Türkçe'ye dair sadece biri günümüze kadar gelebilmiş eserler kaleme almasının sebebi tartışılmıştır. Mecdut Mansuroğlu bunu Mısır'daki Türk hâkimiyetinin doğurduğu tabii bir Türkçe öğrenme ihtiyacı ile açıklar. Giuliano Lancioni'ye göre Kitâbü'l-İdrâk Memlük yöneticilerinin, Arap kökenli Mısır ulemâsı arasında yaygın olan Türkler'in vahşi ve kaba, dillerinin de dikkate alınmaya değmez bir dil olduğu -dolayısıyla Türk asıllı Memlük yönetici sınıfının meşruiyetini yargılayan / tehdit eden-anlayışına karşı geliştirdikleri kültürel politikaların bir sonucudur. Buna göre Türkler'in erdemlerini öne çıkaran eserler de ortaya konulmuş olup Kitâbü'l-İdrâk'in teorik dil bilgisinden oluşan ikinci kısmı, Türk karşıtı Mısırlı ulemâya Türkçe'nin de en azından Arapça kadar yetenekli bir dil olduğunu ispatlamaya yöneliktir. Bunun yanında Memlük Devleti'nin bu kültür politikasının sürekli olmadığı ve Kitâbü'l-İdrâk'in takipçisinin bulunmadığı görüşü de doğru değildir. Zira müellifi bilinmeyen Kitâbü't-Tuhfeti'z-zekiyye fî lugati't-Türkiyye büyük ölçüde Kitâbü'l-İdrâk'in takipçisi olarak kabul edilebilir. Eserin müellifi Ebû Hayyân'ı kaynak olarak zikrettiği gibi kitabın muhtevası da Kitâbü'l-İdrâk ile bazan bölüm başlıklarına kadar hemen hemen aynıdır (Ermers, s. 29, 48-49).

Kitâbü'l-İdrâk'in günümüze ulaşan iki nüshası bilinmektedir. Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki nüsha (Veliyyüddin Efendi, nr. 2896) Kilisli Rifat Bilge ve Veled Çelebi İzbudak tarafından alfabetik bir sözlük halinde yayımlanmıştır (el-İdrâk Hâşiyesi, İstanbul 1936). Diğer nüsha İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 3856). Robert Ermers, Hadîsî'ye dayanarak bir üçüncü nüshadan söz etmişse de Hadîsî'nin kullandığı nüsha Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye Arşivi'nde bulunan bir mikrofilmden ibarettir (Hadîce el-Hadîsî, s. 176-184, 592). Eserin Veliyyüddin Efendi nüshasından Mustafa Bey tarafından yapılan ilk neşri

(İstanbul 1309) eksik ve yanlışlarla doludur. Daha sonra Ahmet Caferoğlu'nun gerçekleştirdiği yayım (İstanbul 1931) alfabetik sözlük (s. 1-131), sarf-nahiv kısımlarının Türkçe tercümesi (s. 133-186), sarf ve nahiv kısımlarının Arapça metninin edisyon kritiğini ihtiva eder. Kitâbü'l-İdrâk'in Ermers'in Arabic Grammars of Turkic adlı eserinin ikinci bölümünde yayımlanan İngilizce çevirisi (Leiden 1999) İstanbul'daki yazma nüshalarla Caferoğlu'nun edisyon kritiğine göre yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Caferoğlu, Abû Hayyân, Kitâb al-İdrâk li-lisân al-Atrâk, İstanbul 1931, s. VII-XI; Sarton, Introduction, III, 1011-1015; Hadîce el-Hadîsî, Ebû Ḥayyân en-Naḥvî, Bağdad 1385/1966, s. 176-184, 552; R. Ermers, Arabic Grammars of Turkic, Leiden 1999, s. 29, 48-49; Melek Özyetgin, Kitâbü'l-İdrâk li-Lisâni'l-Etrâk: Fiil, Ankara 2001; a.mlf., "Türk Ad Bilimine Malzemeler: Kitâbü'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk'te Kişi Adları", Bilig, sy. 19, Ankara 2001, s. 21-31; A. Bodrogligeti, "Notes on the Turkish Literature at the Mameluke Court", AOH, XIV (1962), s. 273-282; G. Lancioni, "Rhetoric and Ideology in Abū Ḥayyān's Kitāb al-Idrāk", The Arabist: Budapest Studies in Arabic, sy. 17, Budapest 1996, s. 105-119; Mecdud Mansuroğlu, "Ebû Hayyân", İA, IV, 30-32; "Kıpçak Türkçesi", TA, XXII, 42.

Hayati Develi

KİTÂBÜ’l-İLEL

(كتاب العلل)

Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) hadislerde ve râvilerde görülen kusurlara dair eseri.

Tam adı Kitâbü’l-ʿİlel ve maʿrifeti’r-ricâl (el-Câmiʿ fi’l-ʿilel ve maʿrifeti’r-ricâl) olup râvilerin ve rivayetlerin tenkidi konusunda talebelerinin sorduğu sorulara

Ahmed b. Hanbel’in verdiği cevaplardan meydana gelmektedir. Eseri müelliften oğlu Abdullah rivayet ederek bazı ilâvelerde bulunmuş, ondan da talebesi Ebû Ali Muhammed b. Ahmed es-Savvâf rivayet etmiştir. Soru ve cevap tarzında yazıldığı için sistematik olarak bölümlere ayrılmayan kitapta hadislerde görülen illetlerle hadis ricâli ve tarihi hakkında bilgi verilmiş, yer yer çeşitli konularda hadisler rivayet edilmiş, dirâyetü’l-hadîsin bazı meselelerine temas edilmiştir (bk. İLELÜ’l-HADÎS). Kitâbü’l-ʿİlel Buhârî’nin et-Târîḫu’l-kebîr’i, İbn Ebû Hâtim’in Kitâbü’l-Cerḥ ve’t-taʿdîl’i gibi kitaplara kaynaklık etmiş; Ukaylî, İbnü’l-Münâdî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimler üzerinde de etkili olmuştur.

Eserin eldeki tek nüshası, 343’te (954) Ebû Ali Muhammed b. Ahmed es-Savvâf’a arzedilen ve Abdullah b. Ahmed b. Hanbel’in nüshasıyla karşılaştırılan Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki yazmasıdır (Ayasofya, nr. 3380). Talat Koçyiğit ile İsmail Cerrahoğlu bu nüshanın ilk yarısını (1b-97b) I. cilt (Ankara 1963), devamını da II. cilt (İstanbul 1987) olarak yayımlamışlardır. Nâşirler tarafından paragraflar halinde numaralanmış olan eserin I. cildinde 2789, II. cildinde 2574 paragraf yer almıştır. Kitâbü’l-ʿİlel’i daha sonra Vasiyyullah b. Muhammed Abbas (I-II, Beyrut-Riyad 1408/1988) ve el-Câmiʿ fi’l-ʿilel ve maʿrifeti’r-ricâl adıyla Muhammed Hüsâm Beyzûn (I-IV, Beyrut 1990, IV. cildi fihristtir) aynı nüshayı esas alarak neşretmiştir. Ahmed b. Hanbel’in ilel konusundaki görüşlerini başka talebeleri de derlemiş; oğlu Sâlih, talebeleri Merrûzî ve Ebü’l-Hasan

Abdülmelik b. Abdülhamîd el-Meymûnî tarafından bir araya getirilen görüşlerini Subhî Bedrî es-Sâmerrâî Min kelâmi’l-imâm Ebî ʿAbdillâh Aḥmed b. Ḥanbel fî ʿileli’l-ḥadîs̱ ve maʿrifeti’r-ricâl adıyla yayımlamıştır (Riyad 1409/1988).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), bk. Muhammed Tayyib Okiç’in mukaddimesi, I, 5-10; Talat Koçyiğit’in girişi, I, 17-39; a.e. (Vasiyyullah), neşredenin girişi, I, 85-113; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Kahire 1937, s. 112-113; İbn Hayr, Fehrese, Beyrut 1979, s. 228; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱, Kahire 1370/1951, s. 68-69; Sezgin, GAS (Ar.), II, 204; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 323.

Ali Osman Koçkuzu

KİTÂBÜ’l-İLEL

(كتاب العلل)

Ebû Îsâ et-Tirmizî’nin (ö. 279/892) hadislerde ve râvilerde görülen kusurlara dair eseri.

Kusursuz gibi görünen hadislerin metin ve senedlerinde bulunan ve ancak hadis otoritelerince farkedilebilen gizli kusur veya illetlerle (bk. İLELÜ’l-HADÎS) erken dönemlerden itibaren pek çok âlim ilgilenmiş; Ali b. Medînî, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Ebû Zür‘a er-Râzî, İbn Ebû Hâtim ve Dârekutnî gibi muhaddisler bu konuda eserler vermişlerdir. Tirmizî biri küçük (el-ʿİlelü’ṣ-ṣaġîr [ṣuġrâ]), diğeri büyük (el-ʿİlelü’l-kebîr, el-ʿİlelü’l-müfred) olmak üzere iki Kitâbü’l-ʿİlel kaleme almıştır. Tirmizî’nin el-ʿİlel’i dendiği zaman onun el-ʿİlelü’l-kebîr’i kastedilir. Bu iki eserden el-ʿİlelü’ṣ-ṣaġīr, Tirmizî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inin sonunda müstakil bir bölüm halinde yer almış olup Tirmizî bu çalışmasında el-Câmiʿu‘ṣ-ṣaḥîḥ’te takip ettiği usulü, kaynaklarını, eserde geçen râvileri ve terimleri açıklamış, başta Buhârî ve Ebû Zür‘a er-Râzî olmak üzere İbn Sîrîn, Eyyûb es-Sahtiyânî, Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek, Ali b. Medînî ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân’ın görüşlerinden faydalanarak cerh ve ta‘dîlin gerekliliği, isnadın önemi, mâna ile hadis rivayetinin yapılabilmesi için aranan şartlar, hadis tahammül yolları, hadisin garîb sayılmasının sebepleri ve mürsel hadisin değeri gibi konuları işlemiş, râviler hakkında yaptığı nakil ve değerlendirmelerde ifrat ve tefritten uzak bir yol takip etmiştir. el-ʿİlelü’ṣ-ṣaġīr, ihtiva ettiği konular bakımından ilk usûl-i hadis kitaplarından biri olduğu söylenen Râmhürmüzî’nin el-Muḥaddiṡü’l-fâṣıl’ından daha kapsamlı ve daha sistematiktir (Hemmâm Abdürrahîm Saîd, s. 38). İbn Receb el-Hanbelî Tirmizî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’ine bir şerh yazmış, yirmi cilt olduğu belirtilen bu şerhten el-Câmiʿin elli birinci kitabı mahiyetindeki el-ʿİlelü’ṣ-ṣaġīr’in şerhi olan Şerḥu ʿİleli’t-Tirmiẕî günümüze kadar gelmiş ve büyük ilgi görmüştür (nşr. Subhî Câsim el-Humeyd, Bağdat 1396/1976; nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Bağdat 1976; Şam 1978; Beyrut 1985; nşr. Nûreddin Itr, I-II, Dımaşk 1398/1978; nşr. Hemmâm Abdürrahîm Saîd, Zerkā 1987). Hemmâm Abdürrahîm Saîd, İbn Receb’in Şerḥu ʿİleli’t-

Tirmiẕî adlı bu eseri üzerine el-ʿİlel fi'l-ḥadîs̱ adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.).

Tirmizî'nin el-ʿİlelü'l-kebîr'i, muhtevasının genişliği yanında konularının çeşitliliği bakımından el-ʿİlelü'ṣ-ṣaġīr'den daha zengin olup büyük bir bölümü el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'te yer almıştır. Ebû Tâlib el-Kādî eseri el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in bablarına göre yeniden düzenlemiş, onun Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 530) bulunan bu çalışmasının yazma nüshası ʿİlelü't-Tirmiẕî el-kebîr adıyla yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, el-ʿİlel (es-Sünen içinde, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr.), Kahire 1382/1962, V, 736-763; Ebû Tâlib el-Kādî, ʿİlelü't-Tirmiẕî el-kebîr (nşr. Subhî es-Sâmerrâî v.dğr.), Beyrut 1409/1989; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1440; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 63-65; Nûreddin Itr, el-İmâmü't-Tirmiẕî ve'l-muvâzene beyne Câmiʿihî ve beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn, Kahire 1390/1970, s. 426-429; Hemmâm Abdürrahîm Saîd, el-ʿİlel fi'l-ḥadîs̱, Amman 1980, s. 38; Sezgin, GAS (Ar.), I, 251; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 322.

Ali Osman Koçkuzu

KİTÂBÜ’l-KEBÂİR

(كتاب الكبائر)

Zehebî’nin (ö. 748/1348) büyük günahlara dair eseri.

Tam adı Kitâbü’l-Kebâʾir ve tebyînü’l-meḥârim’dir. Zehebî’den söz eden kaynaklar Kitâbü’l-Kebâʾir’in ona ait olduğunu kaydetmekle birlikte güvenilir yazma nüshalarına dayanmaksızın gerçekleştirilen baskılarda göze çarpan zayıf ve mevzû bazı hadislerin Zehebî gibi titiz bir âlimin eserinde bulunamayacağı kanaatini uyandırmış, fakat daha sonra yapılan sıhhatli baskılarda bu tür rivayetlerin bir kısmına yer vermemek ve bazı hadislerin rivayet zincirinde yer alan aksaklıklar gösterilmek suretiyle bu şüphe bertaraf edilmiştir.

Zehebî, risâle hacmindeki eserinin mukaddimesinde büyük günahlardan sakınmayı konu edinen birkaç âyetle hadisi zikrederek bunlardan sakınabilmek için nelerden ibaret olduklarını bilmenin gereğini vurgulamış ve sayılarının yedi ile yetmiş arasında değiştiği yolundaki bazı rivayetleri kaydetmiştir. Eserde, Muhyiddin Müstû tarafından yapılan neşre göre yetmiş altı fiil ve davranış müstakil başlıklar altında ele alınmıştır. Konular genelde bir veya birkaç âyete, ardından hadis rivayetlerine dayanılarak büyük günah sınırları içinde mütalaa edilmekte, zaman zaman kısa açıklamalar da yapılmaktadır. Kitabın sonunda, büyük çoğunluğu ahlâka dair olan otuz sekiz konudaki hadis “kebâirden olma ihtimali bulunan davranışlar” anlamındaki bir başlık altında toplanmıştır.

Eserde büyük günah diye üzerinde durulan konuların pek azı akaide dairdir. Hukuk ve daha çok ahlâk alanını ilgilendiren çeşitli davranışların kebâir statüsünde mütalaa edilmesi, muhafazakâr Selef telakkisini bile aşan katı ve sert bir anlayışı ortaya koymaktadır. Meselâ kebâir diye zikredilen hususlar içinde idrar sıçrantılarından sakınmama (s. 104-105), ölüm münasebetiyle ağlayıp dövünme (s. 131-132), bazı nesne ve olayları uğursuzluk alâmeti olarak sayma (s. 156) gibi eylemler de vardır. Eserde çokça yer alan hadis rivayetleri içinde isnadı zayıf olanlar mevcuttur.

Kitâbü’l-Kebâʾir’in Mısır, Dımaşk ve Medine’deki kütüphanelerde çeşitli yazma nüshaları bulunmaktadır (neşredenin girişi, s. 15-16; Brockelmann, II, 59; Beşşâr Avvâd Maʻrûf, s. 149). Defalarca basılmış olan eser (Kahire 1378; Riyad 1380, 1391, 1400; Beyrut 1400, 1405, 1407; Bağdat 1982; Tunus 1986) Muhammed Abdürrâzık Hamza (Kahire 1356), Abdurrahman Fâhûrî (Halep 1398), Mustafa Âşûr (Kahire 1986), Muhammed Ali Kutb (Beyrut 1407), Hasan Mahmûd Selmân (Zerkā 1408) ve Muhammed Mahmûd Hamdân (Kahire 1992) tarafından yayımlanmıştır. Kitabın en ciddi neşrini Muhyiddin Müstû Şam’da bulunan iki yazmasıyla Medine’deki nüshasına dayanarak gerçekleştirmiş (Dımaşk-Beyrut 1404/1984), bu neşrin birçok baskısı yapılmıştır (Dımaşk-Beyrut 1405/1985, 1407/1987, 1409/1989).

Eseri Abdullah b. Cârullah b. İbrâhim Cârullah el-Beyânü’l-maṭlûb li-kebâʾiri’ẕ-ẕünûb adıyla ihtisar etmiş (Mekke 1408), Üsâme Muhammed es-Seyyid kitap üzerinde İtḥâfü’l-ekâbir fî tehẕîbi Kitâbi’l-Kebâʾir adlı yeni bir düzenleme çalışması yapmıştır (Beyrut 1990). Kitâbü’l-Kebâʾir’in Büyük Günahlar adıyla yayımlanmış olan iki ayrı tercümesi bulunmaktadır (trc. M. Enis Kamer, İstanbul 1981, 1982, 1985, 1987; İstanbul, ts., Hak Yayınları; trc. Sıtkı Gülle, İstanbul 1986).

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, el-Kebâʾir ve tebyînü’l-meḥârim (nşr. Muhyiddin Müstû), Dımaşk-Beyrut 1407/1987, s. 104-105, 131-132, 156; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 15-16; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 154; Brockelmann, GAL, II, 59; Beşşâr Avvâd Maʻrûf, eẕ-Ẕehebî ve menhecühû fî kitâbihî Târîḫi’l-İslâm, Kahire 1976, s. 149-150; R. Stehly, “Un problème de théologie islamique: La défination des fautes graves (kabāʾir)”, REI, XLV (1977), s. 165, 179-180; G. C. Anawati, “Textes arabes anciens edités en Égypte au cours des années 1981 à 1984”, MIDEO, XVII (1986), s. 125-229.

Şerafettin Gölcük

KİTÂBÜ’l-MECMÛ‘

(كتاب المجموع)

Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî’ye (ö. 346/957 veya 358/969) izâfe edilen ve Nusayrîliğin kutsal metni kabul edilen eser

(bk. NUSAYRÎLİK). KİTÂBÜ’l-MEGĀZÎ

(كتاب المغازي)

Vâkıdî’nin (ö. 207/823) Hz. Peygamber’in gazve ve seriyyelerine dair eseri

(bk. VÂKIDÎ).

KİTÂBÜ'l-MESÂHİF

(كتاب المصاحف)

İbn Ebû Dâvûd'un (ö. 316/929) resmî mushafa ve bazı sahâbîlere ait özel mushaf nüshalarına dair eseri.

Hz. Osman mushaf nüshalarını çoğalttırıp belli başlı merkezlere gönderdikten sonra herkesin bu nüshaları esas almasını istemiş, nüshalara aykırı olan okuyuşları yasaklamış, bunların hattına uymayan mushafların yakılmasını emretmişti. Sahâbe arasında onun bu tasarrufu kabul görmüşse de ahrufü's-seb'a ruhsatı kapsamında başlangıçtan itibaren bazı sahâbîler tarafından tercih edilen farklı okuyuşlar daha sonraki nesillere şâz kıraatler olarak intikal etmiş, gerek Hz. Osman'ın nüshaları arasındaki farklar, gerekse ahrufü's-seb'a okuyuşlarına dair bazı rivayetler ilk asırlardan itibaren çeşitli adlar altında yazılan, özellikle Kitâbü'l-Meṣâḥif, İḫtilâfü'l-meṣâḥif gibi adlarla anılan eserlere konu olmuştur (bu eserlerden bazıları için bk. Kitâbü'l-Meṣâḥif, neşredenin girişi, s. 10; İbnü'n-Nedîm, s. 161, 174, 265). Ancak İbn Ebû Dâvûd'un bu kitabı dışında mushaflar konusunda yazılan eserlerden hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.

Kitâbü'l-Meṣâḥif beş bölümden (cüz) meydana gelmekte olup birinci bölümde Zeyd b. Sâbit'in Hz. Peygamber'e vahiy kâtipliği yapması, Peygamber'in Kur'an'ın dışında kendisinden bir şey yazılmasını yasaklaması, ashabın yazıyı nereden ve kimlerden öğrendikleri, Hz. Ebû Bekir'in Kur'an'ı cem'i, Hz. Ali ve Ömer'in Kur'an'ı cem' çalışmaları, Hz. Osman'ın mushaf nüshalarını çoğalttırması üzerinde meydana gelen ittifak, bu konuda Abdullah b. Mes'ûd'un tutumu gibi konularla ilgili rivayetlere yer verilmiştir.

İkinci bölümde, Kur'an'ın cem'i çalışmaları sürdürülürken bazı âyetlerin mushafa yazılması sırasında meydana gelen müzakereler, Kur'an'da lahin bulunup bulunmadığı, Hz. Osman'ın yazdırdığı mushafların sayısı ve bunların hangi merkezlere gönderildiği, Osman'ın "imam mushaf" diye anılan nüshasıyla Medineliler'in okuyuşu ve mushafları arasındaki farklar,

imam nüshadan istinsah edilerek çeşitli merkezlere gönderilen mushaflar arasındaki farklar, Haccâc b. Yûsuf'un Osman'ın mushafı üzerinde yaptığı tasarruflar, Hz. Ömer, Ali, Übey b. Kâ'b,

Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbas'ın özel mushafları veya okuyuşlarındaki farklılıklara dair rivayetler bir araya getirilmiştir.

Üçüncü bölüme Abdullah b. Abbas'ın Kur'an'daki iki âyetle ilgili farklı kıraatine dair rivayetlerle başlanmış, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Amr b. Âs, Hz. Peygamber'in hanımları Âişe, Hafsa ve Ümmü Seleme, tâbiîn neslinden Ubeyd b. Umeyr, Atâ b. Ebû Rebâh, İkrime, Mücâhid b. Cebr, Saîd b. Cübeyr, Esved b. Yezîd, Alkame b. Kays, Muhammed b. Ebû Mûsâ, Hittân b. Abdullah er-Rekāşî, Sâlih b. Keysân, Talha b. Musarrif ve Süleyman b. Mihrân el-A'meş'in mushaf veya kıraatlerindeki farklara dair rivayetler nakledilmiştir. Bu cüzde ayrıca Resûl-i Ekrem'in bazı âyetleri nasıl okuduğuna, Hz. Osman'ın ve Medineliler'in mushaflarının bazı imlâ özelliklerine, Medine, Kûfe, Basra, Şam mushaflarının imlâ açısından birleştiği noktalarla ilgili örneklere, kurala aykırı olarak yazılan bazı kelimelere dair rivayetlere yer verilmiştir. Katâde b. Diâme'ye göre Kur'an'ın yediye bölünmesi ve bu bölümlerden her birinin nerede başlayıp bittiği belirtilmiş, Haccâc b. Yûsuf'un kurrâyı toplayıp Kur'an harflerinin sayısını, Kur'an'ın yarısının, üç, dört, yedi eşit bölümünden her birinin hangi harfte bitip başladığını hesaplattığına dair rivayet nakledilmiştir. Ayrıca Hilâl el-Verrâḳ ve Âsım el-Cahderî ile Yahyâ b. Âdem'e göre Kur'an'ın yarısı, dört, beş, altı, yedi, sekiz ve on eşit bölümünün nerede başlayıp bittiğini, toplam âyet ve harf sayısının ne kadar olduğunu bildiren rivayet zikredilmiştir.

Dördüncü bölüme, İsmâil b. Abdullah b. Kostantîn'in Kur'an'ın harf sayısı açısından yarısının, ayrıca üç, dört, beş, altı, yedi, sekiz, dokuz ve on eşit bölümlerinin hangi âyette bitip başladığını tesbit ettiği uzunca rivayetle başlanmış, ardından ücretle mushaf yazmanın câiz olup olmadığına, hıristiyanın da mushaf yazabileceğine dair rivayetlere yer verilmiştir. Cünüp olanın mushaf yazmasının, mushafın parçalı olarak veya cüzler halinde yazılmasının mekruh görüldüğünü, mushafa tâzim edilmesi gerektiğini, onun küçük malzemelere ve ayrıca ezberden yazılmasının, ta'şîr ve benzeri işaretlerle sûre başlangıçlarını gösteren ifadelerin ilâve edilmesinin ve

âyetlerin harekelenmesinin hoş görülmediğini bildiren çeşitli rivayetler zikredilmiştir. Daha sonra harekelemenin nasıl yapılacağına dair Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin genişçe bir açıklaması nakledilmiş, bu açıklamada mushaf yazısının kurala uymayan imlâ örnekleri üzerinde de durulmuştur. Altın yaldızla mushaf yazmanın kerâheti, mushafların tezyin edilmesinin ve onlara güzel koku sürülmesinin mekruh olup olmadığı gibi konularla ilgili çeşitli rivayetleri ihtiva eden bölüm, mushafların alım satımının mekruh görüldüğüne dair rivayetlerle sona ermektedir.

Beşinci bölüm, mushaf alım satımının mekruh olup olmadığına dair rivayetlerle başlamakta, onun miras malı olarak aile dışındaki mirasçılara verilmemesi gerektiğini bildiren görüşlerle devam etmekte, daha sonra yine mushaf satımıyla ilgili görüşler nakledilmektedir. Bu bölümde yer alan diğer rivayetler ise mushafın rehin olarak verilmesi, kıble cihetine asılmasının ve ele geçirecekleri endişesiyle düşman yurduna götürülmesinin uygun görülmediği, abdestsiz olarak mushafa dokunmanın mekruh olup olmadığı, cemaatle namazda imamın mushafa bakarak kıraat etmesinde kerâhet bulunup bulunmadığı, mushaf yakmanın hükmü gibi konularla ilgilidir.

Kur'an tarihi ve ilk mushaflar hakkında yazılan en eski kaynaklardan biri olan Kitâbü'l-Meṣâḥif, aynı adı taşıyan eserler içinde günümüze ulaşan tek kitap olması yanında sonraki müelliflerin kaynakları arasında yer alması açısından önem arzetmektedir. Ebû Şâme el-Mürşidü'l-vecîz'de, Zehebî Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ'da, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr Feżâʾilü'l-Ḳurʾân'da, İbn Hacer el-Askalânî Fetḥu'l-bârî, Tehẕîbü't-Tehẕîb ve Taġlîḳu't-Taʿlîḳ'te, Süyûtî el-İtḳān, ed-Dürrü'l-menẟûr ve el-Müzhir'de, Kastallânî Leṭâʾifü'l-işârât ve Şevkânî Neylü'l-evṭâr'da bu eserden yararlanan müelliflerden bazılarıdır.

Eser önce, birinci varakı eksik olan Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye nüshası (Hadis, nr. 407) esas alınarak Arthur Jeffery tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). Nâşir kitaba yazdığı Arapça mukaddimede Kur'an tarihiyle ilgili olarak tartışmaya açık iddialar ileri sürmüştür. İngilizce mukaddimede ise aynı iddiaları tekrarladıktan sonra genellikle şâz kıraatler olarak bilinen ve Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Kâ'b, Ali b. Ebû Tâlib, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Abdullah b. Abbas gibi sahâbîlere isnad edilen okuyuşları, onların özel

mushaflarında yazılı metinler olarak algılamak suretiyle, bunlardan her birinden gerek İbn Ebû Dâvûd’un bu eserinde gerekse diğer bazı eserlerde (neşredenin girişi, s. 17-18) rivayet edilen okuyuşlar için “Codex of İbn Mes’ud, Codex of Ubai b. Ka’b ...” (İbn Mes‘ûd’un nüshası, Übey b. Kâ‘b’ın nüshası ...) gibi başlıklar altında sûre sûre farklı okuyuşlarının listesini vermiş, ayrıca tâbiîn neslinden Katâde b. Diâme, Mücâhid b. Cebr, Talha b. Musarrif gibi isimlerin farklı okuyuşlarını aynı usulle zikretmiştir. Bu mukaddimelerden anlaşıldığına göre Arthur Jeffery, Hz. Osman’ın mushaf nüshaları üzerinde metin tenkidi kapısını zorlamayı amaçlamakta ve bugün elde bulunan Kur’an metninde değişiklikler meydana geldiği yolundaki görüşünü dile getirmeye çalışmaktadır.

Kitâbü’l-Meṣâḥif, daha sonra Muhibbüddin Abdüssübhân Vâiz tarafından yine Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye nüshası esas alınarak tahkik edilmiş, eksik olan birinci varakı Chester Beatty Kütüphanesi’ndeki nüshadan (nr. 3586) tamamlanarak iki cilt halinde yayımlanmıştır (bk. bibl.). Nâşir kitaba yazdığı mukaddimede Arthur Jeffery’nin görüşlerini ağır bir dille eleştirmiş (Kitâbü’l-Meṣâḥif, neşredenin girişi, I, 112-136), ayrıca Kitâbü’l-Meṣâḥif’te adları zikredilen 899 râvinin kısa biyografilerini alfabetik sıraya göre kitaba eklemiş, bunlardan künyesiyle anılanlara ve kadın râvilere bu bölümün sonunda yer vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Dâvûd, Kitâbü’l-Meṣâḥif (nşr. A. Jeffery), Kahire-Leiden 1355/1936-37; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 3-12; a.e. (nşr. Muhibbüddin Abdüssübhân Vâiz), Katar 1415/1995, neşredenin girişi, I, 61-64, 111-138; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 161, 174, 265; Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, Ḥüccetullāh ʿale’l-ʿâlemîn, Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), s. 379, 391.

Tayyar Altıkulaç

KİTÂBÜ’l-MUHÎT

(كتاب المحيط)

Seydi Ali Reis’in (ö. 970/1562) deniz coğrafyasına ve astronomiye dair Türkçe eseri.

Tam adı Kitâbü’l-Muhît fî ilmi’l-eflâk ve’l-ebhur olan eserini Seydi Ali Reis, Hindistan’da Gucerât’ın başşehri Ahmedâbâd’da iken 1554 yılında kaleme almış ve ülkeye dönüşünde Edirne’de bulunan Kanûnî Sultan Süleyman’a sunmuştur. Kitap, Hint Okyanusu’nda sefere çıkan denizcilerin kılavuz almadan yollarına

devam etmelerini sağlayacak bilgiler içermektedir. Kâtib Çelebi’nin “derya ilminde ve felekiyatta mâhir bir kişi” diye nitelediği Seydi Ali Reis (Tuhfetü’l-kibâr, s. 62) bu kitabı yazarken İbn Mâcid (ö. X/XVI. yüzyılın başları) ve Süleyman el-Mehrî (ö. 917/1511’den sonra) gibi denizcilerin eserleriyle tanıştığı bazı Hintli kılavuz kaptanlardan faydalanmış ve bunlara kendi gözlemlerini eklemiştir.

Müellifin kaleminden çıkan orijinal nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde bulunan (Revan Köşkü, nr. 1643) Kitâbü’l-Muhît on bab ve elli fasla ayrılmıştır. Birinci bab yön tayini, gök daireleri, yıldızların uzaklıklarının ve yüksekliklerinin hesaplanması; ikinci bab takvim, güneş ve ay yılları; üçüncü ve dördüncü bablar pusula; beşinci bab denizcilikte önem taşıyan yıldızlar, altıncı bab Hint Okyanusu’ndaki başlıca limanlar ve adalar; yedinci bab astronomi bilgileri ve bazı limanlar arasındaki uzaklıklar; sekizinci bab rüzgârlar, özellikle muson rüzgârlarının çeşitli takvimlere göre başladığı tarihler; dokuzuncu bab izlenecek deniz yolları; onuncu bab tûfanlar, büyük fırtınalar ve bunlara karşı alınması gereken önlemler konularını işlemektedir. Seydi Ali Reis kitabına ek olarak bazı haritalar da çizmiş, böylece çalışmasını ayrıca Hint Okyanusu için önemli ve güvenli bir portolan haline getirmiştir. Dördüncü baba yaptığı ekte ise Amerika kıtasının keşfedildiğini belirtmekte ve Portekizli gemicilerin buldukları bu kıtanın 90º batı boylamı ile 10º güney enlemine kadar

uzandığını, en güneyindeki “karanlık diyar”a Macellan (Magalaniye) Boğazı’ndan geçilerek varıldığını söylemektedir. Böylece Kitâbü’l-Muhît, Pîrî Reis’in Kitâb-ı Bahriye’sine göre Amerika’nın keşfi hakkında daha yeni bilgiler veren bir Osmanlı kaynağı olmuştur.

Kitâbü’l-Muhît Türk bilginlerinden çok Avrupa bilim dünyasının dikkatini çekmiş ve önemli bölümleri çeşitli Batı dillerine çevrilerek yayımlanmıştır. Avusturyalı Osmanlı tarihçisi Hammer eserin deniz astronomisine ve fizikî coğrafyaya ait kısımlarını İngilizce’ye (“Extracts from the Mohit”, Journal of the Asiatic Society of Bengal, III, V-VII [1834-1838]), Luigi Bonelli coğrafyaya ait dördüncü ve altıncı bölümleriyle yedinci bölümünün bir kısmını İtalyanca’ya (“Del Muhit, ʿ descrizione dei mari delle Indie, dell’ammiraglio turco Sīdī ʿ Ali detto Katib-i Rum”, Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, III [1894], s. 751-777), Maximilian Bittner Hint Okyanusu’ndaki limanlar, adalar, Hindistan’ın rüzgâr altı ve rüzgâr üstü sahillerine ait kısımlarıyla Yeni Dünya’ya ait zeyli Seydi Ali’nin tarifi üzere çizilen otuz harita ile birlikte Almanca’ya (“Die topographischen Kapitel des indischen Seespiegels, Mohît”, Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft, Wien 1897, XL, s. 329-419) çevirerek yayımlamıştır. Eserin tıpkı basımı Fuat Sezgin tarafından Almanca önsözle birlikte yapılmıştır (Frankfurt 1997). Türkler’den ise yalnızca Kâtib Çelebi Cihannümâ’sında Cava, Sumatra, Seylan adalarını ve Hint Okyanusu’ndaki öteki adaları anlatırken Kitâbü’l-Muhît’teki bilgileri aynen aktarmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Seydi Ali Reis, Kitâbü’l-Muhît (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1418/1997, bk. neşredenin girişi; Celâlzâde, Tabakātü’l-memâlik, vr. 482b-483b; Âlî Mustafa, Künhü’l-ahbâr, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3406, vr. 275b-272b; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 367-384; Kâtib Çelebi, Tuhfetü’l-kibâr, s. 62-66; Müneccimbaşı, Sahâifü’l-ahbâr, III, 506 vd.; Mehmed Şükrü, Esfâr-i Bahriyye-i Osmâniyye, İstanbul 1306, s. 443-454; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1943, s. 68-73; Kemal Özdemir, Osmanlı Deniz Haritaları, Ali Macar Atlası, İstanbul 1992, s. 86 vd.; C. E.

A. W. Oldham, “Sidi Ali Shalabi in India 1554-1556”, The Indian Antiquary, sy. 59 (1930), s. 219-224, 239-241; sy. 60, s. 5-8, 26-30; Şahabettin Tekindağ, “Seydi Ali Reis Hakkında Düşünceler”, Tarihten Sesler, sy. 13-14, İstanbul 1944, s. 21-24; Cengiz Orhonlu, “Seydi Ali Reis”, TED, I (1970), s. 39-56; Şerafettin Turan, “Seydi Ali Reis”, İA, X, 531; S. Maqbul Ahmad, “Ibn Mād̲j̲id”, EI² (İng.), III, 856; S. Soucek, “Sīdī ʿAlī Reʾīs”, a.e., IX, 535-536.

Şerafettin Turan

KİTÂBÜ’n-NEBÂT

(كتاب النبات)

Ebû Hanîfe ed-Dîneverî’nin (ö. 282/895) botanik hakkındaki eseri

(bk. DÎNEVERÎ, Ebû Hanîfe).

KİTÂBÜ’n-NECÂT

(كتاب النجاة)

İbn Sînâ’nın (ö. 428/1037) mantık, fizik ve metafiziğe dair eseri

(bk. İBN SÎNÂ).

KİTÂBÜ’r-RAVZATEYN

(كتاب الروضتين)

Ebû Şâme el-Makdisî’nin (ö. 665/1267) Nûreddin Mahmud Zengî ve Selâhaddîn-i Eyyûbî’ye dair eseri.

Tam adı Kitâbü’r-Ravżateyn fî aḫbâri’d-devleteyn en-Nûriyye ve’ṣ-Ṣalâḥiyye olan eser, Nûreddin Mahmud Zengî ile Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin hayatı ve

Haçlı seferleri üzerinde çalışma yapan tarihçilerin en çok kullandığı kaynaklardan biridir.

Aslında bir kıraat âlimi ve Şâfiî fakihi olan Ebû Şâme, esere tarihe duyduğu ilgiyi ve telif amacını açıklayan bir mukaddimeyle başlar. Birinci bölümde müellif Zengî ailesi hakkında bilgi vermiş, daha sonra Nûreddin Mahmud Zengî’nin kurduğu devleti geniş bir şekilde ele almıştır. Bu bölümde Nûreddin’in Haçlılar’la mücadelesini, Mısır’a yönelişini ve devrinin diğer olaylarını kronolojik sırayla anlatmış, Nûreddin’in ahlâkî ve siyasî meziyetlerinden bahsetmiş, devrin ünlü şairlerinin onun hakkında yazdığı şiirlere yer vermiştir. Kitabın ikinci bölümü Selâhaddîn-i Eyyûbî’ye ayrılmıştır. Burada onun Fâtımî Devleti’ne son vermesi, Haçlılar’la mücadelesi, doğruluğu, güzel ahlâkı anlatıldıktan sonra ölümünün ardından meydana gelen olaylar, özellikle oğulları ve hânedanın diğer mensupları arasındaki çekişmeler anlatılmıştır.

Ebû Şâme Kitâbü’r-Ravżateyn’de siyasî olayların yanı sıra âlimler, vezirler ve kumandanlar, savaşlarda kullanılan silâh ve teçhizat, savaş gemileri, ganimetler, savaşlara katılan askerlerin sayısı, vergiler, bu iki hükümdar döneminde yaptırılan medrese, ribât, zâviye, dârü’l-adl ve diğer kamu kurumları, çeşitli yerlere tayin edilen emîr, vali ve nâibler, bunlar hakkında çıkarılan menşurlar, ayrıca Kuzey Afrika’da meydana gelen olaylar, Selçuklu tarihi ve bilhassa Melikşah ile Vezir Nizâmülmülk hakkında da bilgi vermiştir.

Müellif eserini yazarken İbnü'l-Kalânisî, Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, İbn Münkız, Kādî el-Fâzıl, İmâdüddin el-İsfahânî, İbn Ebû Tay, İzzeddin İbnü'l-Esîr, Bahâeddin İbn Şeddâd, İbnü'l-Adîm ve Umâre el-Yemenî gibi yirmiden fazla müellifin ve özellikle son bölümlerde İmâdüddin el-İsfahânî'nin eserlerinden, çağdaş şairlerin şiirlerinden, arşiv belgelerinden, şifahî rivayetlerden istifade etmiştir. Ayrıca İbn Ebû Tayy'in Kenzü'l-muvaḥḥidîn fî sîreti Ṣalâḥiddîn adlı eseri gibi günümüze ulaşmayan bazı eserlerden, sultanın gönderdiği mektuplardan ve münşeat mecmualarından faydalanılması esere ayrı bir önem kazandırmıştır.

Ebu Şâme, daha sonra Kitâbü'r-Ravżateyn'i gözden geçirip ʿUyûnü'r-Ravżateyn fî aḫbâri'd-devleteyn en-Nûriyye ve'ṣ-Ṣalâḥiyye adıyla ihtisar etmiş, bu muhtasara müstensih Halîl el-Alâî ed-Dımaşkī (ö. 761/1360) bazı ilâvelerde bulunmuştur. ʿUyûnü'r-ravżateyn'de 625 (1228) yılından itibaren orijinal bilgilere yer verilir, bilhassa Moğol istilâsını takip eden dönem hakkında aktarılan bilgiler çok önemlidir. Kitâbü'r-Ravżateyn ve zeylini, İbnü'd-Devâdârî, Birzâlî, Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe, Zehebî, Kütübî, İbn Dokmak, İbn Kesîr ve İbn Tağrîberdî gibi tarihçiler kaynak olarak kullanmıştır.

Eser ilk defa Ebü's-Suûd Abdullah tarafından iki cilt halinde neşredilmiş (Kahire 1288, 1292), daha sonra P. A. C. Barbier de Meynard kitabın Haçlılar'la ilgili bölümlerini Fransızca tercümeleriyle birlikte yayımlamıştır (RHC. Or. IV-V, Paris 1898-1906), E. P. Georgens de eserin bazı bölümlerini Almanca'ya çevirmiştir (Berlin 1879; Hildesheim 1975). Bu iki tercüme hatalı olduğundan ve metne sadık kalınmadığından dolayı eleştirilmiştir. Muhammed Hilmî Muhammed Ahmed (I/1-2, Kahire 1956-1962) ve İbrâhim ez-Zeybek (I-V, Beyrut 1418/1997) tarafından tahkikli olarak yayımlanan eserin muhtasarını Ahmed el-Beysûmî ʿUyûnü'r-Ravżateyn (I-II, Dımaşk 1991-1992), Muhammed b. Hasan b. Akīl Mûsâ Muḫtaṣaru Kitâbi'r-Ravżateyn (Cidde 1418/1997) adıyla neşretmiştir.

Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn'e 590-665 (1194-1267) yıllarını içeren bir zeyil daha yazmıştır. Terâcîmü ricâli'l-ḳarneyn es-sâdis ve's-sâbiʿ (eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn) adıyla bilinen bu zeylin bazı bölümlerini P. A. C. Barbier de Meynard Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (RHC. Or. V,

Paris 1906). Zeyil, Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî (Kahire 1366/1947; Beyrut 1974) ve Muhammed Zâhid Kevserî (Kahire 1366/1947) tarafından neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn, neşredenin girişi, I/1, s. 1-57; a.e. (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/1997, I, neşredenin girişi, s. 5-12; Cl. Cahen, La Syrie du nord, Paris 1940, s. 66-67, 79-89; M. E. Bertsch, Counter-Crusade: A Study of Twelfth Century Jihad in Syria and Palestine, Michigan 1950, s. 67-81; N. Elisseef, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, I, 51-54; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1980, II, 267-268; Hüseyin Âsî, el-Müʾerriḫ Ebû Şâme ve kitâbühü'r-Ravżateyn, Beyrut 1411/1991.

Abdülkerim Özaydın

KİTÂBÜ’s-SAYDELE

(bk. es-SAYDELE).

KİTÂBÜ’s-SEB‘A

(كتاب السبعة)

İbn Mücâhid’in (ö. 324/936) kırâat-i seb‘aya dair eseri.

II. (VIII.) yüzyıldan itibaren çeşitli imamların kıraati hakkında eserler yazılmış ve özellikle III. (IX.) yüzyılda yirminin üzerinde imamın kıraatini bir araya toplayan kitaplar telif edilmişse de (İbnü’l-Cezerî, I, 34) bunlardan hiçbiri kıraat ilmiyle meşgul olanların ortaklaşa ilgisini çekmemiştir. Bu durum herkesin istediği -bazıları sahih olmayan-kıraati okuması, hatta mushafın hattına uymayan şâz okuyuşları, ayrıca mushafın hattına uysa da kendi dil anlayışına uygun vecihleri tercih edenlerin ortaya çıkması gibi bir sonuç doğurmuştur (bk. İBN MİKSEM el-ATTÂR; İBN ŞENEBÛZ). Bu sebeple İbn Mücâhid, belli başlı beş merkezden (Mekke, Medine, Basra, Kûfe, Dımaşk) seçtiği yedi imamın kıraatini ilk defa bir araya getirerek bu eserini yazmıştır.

Tam adı Kitâbü’s-Sebʿa fi’l-ḳırâʾât olan eserin mukaddimesinde müellif önce kıraatlerle ilgili karmaşaya işaret etmiş; Ebû Amr b. Alâ’nın, “Nasıl okunmuşsa öyle okumamız gerekli olmasaydı ben şu şu harfleri şöyle şöyle okurdum” dediğini, ayrıca kıraatin daha sonra gelen nesillerin bir öncekilerden aldıkları bir sünnet olduğunu bildiren değişik rivayetleri naklederek sahih isnadla sabit olmayan ve mushafın hattına uymayan okuyuşların doğru olmadığına dikkat çekmiştir. Ardından eserde Nâfi‘ b. Abdurrahman’dan başlanmak suretiyle yedi kıraat imamının kısa biyografileri verilmiş, hocaları ve talebeleri tanıtılmış, bu imamların kıraatlerini İbn Mücâhid’e ulaştıran senedler zikredilmiştir.

Yedi imamdan Nâfi‘ b. Abdurrahman’ın kıraati için yirmiden çok sened verilmiş, yedi kıraat konusunda daha sonra yazılan eserlerde bu kıraat için genellikle tercih edilen meşhur iki râviden Kālûn bu senedlerden sadece üçünde, Verş ise ikisinde yer almıştır. Diğer imamlardan Ebû Ma‘bed İbn Kesîr kıraati için yedi, Âsım b. Behdele kıraati için on dört, Hamza b. Habîb kıraati için altı, Ali b. Hamza el-Kisâî kıraati için beş, Ebû Amr b.

Alâ kıraati için on beş, Abdullah b. Âmir kıraati için dört senede yer verilen kitapta, Fâtiha sûresinden başlanmak suretiyle ve mushaftaki tertibe uyularak âyetler üzerindeki okuyuş farklılıklarına işaret edilmiştir.

İdgam, sâkin nûn ve tenvîn, med ve kasır, hemzenin bir veya yan yana iki kelimede bulunması, fetih ve imâle gibi konularla ilgili açıklamalar ve genel kurallar ilk geçtikleri yerde ele alınmış, yani bu konulara dair ihtilâflar sûrelerin içinde veya sonunda incelenmiştir. Eserde kıraat vecihleri ele alınırken yedi imamın kıraati için daha sonraki dönemlerde genellikle tercih edilen ikişer râvinin ihtilâflarıyla sınırlı kalınmamış, onların isimlerinin yer almadığı senedlerle gelen ihtilâflara da temas edilmiştir.

İbn Mücâhid Kitâbü's-Sebʿa yüzünden bazı eleştirilere uğramışsa da (bk. İBN MÜCÂHİD) bu çalışmasıyla varmak istediği hedefe ulaştığında şüphe yoktur. Özellikle kıraat imamları konusunda yaptığı isabetli seçim ve bu alandaki tartışılmaz otoritesiyle eseri kabul görerek daha sonraki nesiller arasında yayılmış, kıraate dair kitapların esasını oluşturmuştur (bk. KIRAAT).

Kitâbü's-Sebʿa'da -ender sayılacak örnekler dışında-kıraat ihtilâflarına ve farklı okuyuşların kime ait olduğuna ya da kimden rivayet edildiğine işaret edilmekle yetinilmiş, bunların illetleri üzerinde durulmamıştır. Eseri bu açıdan ele alarak şerheden ilk müellif, el-Ḥücce li'l-ḳurrâʾi's-sebʿa adıyla altı cilt halinde neşredilen çalışmasıyla (bk. bibl.) İbn Mücâhid'in talebelerinden Ebû Ali el-Fârisî olmuştur. Keşfü'ẓ-ẓunûn'da aynı açıdan yapılmış bir diğer şerh olarak tanıtılan eser ise İbn Hâleveyh'in bir önceki kitaba göre çok daha muhtasar olan el-Ḥücce fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ adlı kitabıdır (nşr. Abdülâl Sâlim Mekrem, Beyrut 1417/1996).

Kitâbü's-Sebʿa üzerinde Rahim Tuğral edisyon kritik çalışması yaparak Ebu Bekir b. Mücahid ve Kitâbü's-seb'a adıyla doktora tezi hazırlamış (1984, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), ancak eser bu çalışmadan önce Şevkī Dayf tarafından Süleymaniye (İbrâhim Efendi, nr. 69) ve Tunus Zeytûne (nr. 40) kütüphanelerindeki nüshaları esas alınarak neşredilmiştir (Kahire 1972, 1980).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mücâhid, Kitâbü’s-Sebʿa (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1972, s. 17-33; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 45-52; Ebû Ali el-Fârisî, el-Ḥücce li’l-ḳurrâʾi’s-sebʿa (nşr. Bedreddin Kahvecî - Beşîr Cüveycâtî), Dımaşk 1404/1984, I, 5-6; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 34 vd.; Flügel, Keşfü’ẓ-ẓunûn İndeks, V, 93; Sezgin, GAS, I, 14; J. Robson, “Ibn Mud̲j̲āhid”, EI² (İng.), III, 880.

Tayyar Altıkulaç

KİTÂBÜ’s-SINÂATEYN

(كتاب الصناعتين)

Ebû Hilâl el-Askerî’nin (ö. 400/1009’dan sonra) Arap belâgatına dair eseri.

Şiir ve nesir sanatlarıyla ilgili olan eser on bölüm (bab) ve elli üç alt bölümden (fasıl) oluşur. Mukaddimede belâgat ve fesahatin önemi, değeri, zarureti, i‘câzü’l-Kur’an’la alâkası ve üslûp çeşitleri üzerinde durulmuş, belâgat konusunda yazılan eserlerin azlığına temas edilmiş, bu bağlamda Câhiz’in el-Beyân ve’t-tebyîn’inde çeşitli belâgat konularının dağınık şekilde yer aldığı ifade edilmiştir. Bu eksikliği gidermek için bütün belâgat ve fesahat konularını içeren eksiksiz bir eser yazma vaadinde bulunulmuştur.

Eserin birinci bölümünde belâgat ve fesahatin sözlük ve terim anlamları, tanımları ve farkları üzerinde durulmuştur. Ebû Hilâl’e göre belâgat düşünceyi dinleyiciye açık, anlaşılır ve çarpıcı bir biçimde aktarabilmektir. İkinci bölümde iyi ve kötü sözün nitelikleri ve farkları, doğru ve yanlış ifadeler örneklerle açıklanmıştır. Daha sonraki bölümlerde şiir ve nesrin ilkeleriyle iyi şiir ve nesrin vasıfları, nazım güzelliği ve tertip mükemmelliği bakımından risâle, hutbe ve şiirler üzerinde durulmuş, îcâz ve ıtnâbın tanım ve türleri örneklerle açıklanmıştır. Müellif, îcâz konusunda Rummânî’nin en-Nüket fî iʿcâzi’l-Ḳurʾân’ından, ıtnâbda ise Kudâme b. Ca‘fer’in Nakdü’ş-şiʿr’inden yararlanmıştır. Serikāt-ı şi‘riyye konusu güzel alıntı (hüsnü’l-ahz) ve çirkin alıntı (kubhu’l-ahz) olarak iki kategori halinde örneklerle açıklanmıştır. Ebû Hilâl, bu bölümde dayısı ve hocası Ebû Ahmed Hasan el-Askerî’nin Risâle fi’t-tafżîl beyne belâġateyi’l-ʿArab ve’l-ʿacem (İstanbul 1302, et-Tuḥfetü’l-behiyye içinde, s. 213-221) adlı eserinden faydalanmıştır.

Teşbih konusunu ele aldığı yedinci bölümde müellif, teşbihin tanımını verdikten sonra kusurlu ve kusursuz teşbihleri nesir ve nazım örnekleriyle izah etmiştir. Rummânî’den etkilenerek teşbihi soyutun somuta, mûtat olmayanın olana, benzeme yönü zayıf olanın kuvvetliye, kolayca

bilinmeyenin bilinene teşbihi kısımlarına ayırmış, Ebü'l-Hasan İbn Tabâtabâ'nın ʿİyârü'ş-şiʿr'inin tesiriyle teşbihi biçim, renk, hareket ve biçim-renk yönlerinden değerlendirmiştir. Seci ve izdivâc (iki unsurlu seci) konularını âyet, hadis, Arap nesir ve şiirinden örneklerle açıklamış, seci ve izdivâc nevileriyle kusurlarını Kudâme'den (Naḳdü'ş-şiʿr) etkilenerek izah etmiştir.

Eserin yaklaşık üçte birini oluşturan dokuzuncu bölümde otuz beş bedîʻ türü tanıtılmıştır. Ebû Hilâl bunlardan taştîr, mücâveret, tatrîz, istişhâd, muzâaf, telattuf nevileriyle bunlara dahil olmayan müştak, hüsn-i red, tahayyül, el-haber ve'l-vasf bi-lafzi'l-istifhâm türü olmak üzere toplam on türü kendisinin icat ettiğini söylemektedir. Ancak bunlardan sadece tatrîz türünden ilk defa Ebû Hilâl'in bahsettiği tesbit edilmiştir.

Son bölümde sözün başlangıç ve hâtime kısımlarıyla fasıl ve vasıl konusu, kasidelerde nesîbden methe geçiş (tahallus) meselesi ele alınmış, kafiye güzelliğinden, nesîbden methe geçiş inceliklerinden söz edilmiştir. Müellifin bütün bu konularda İbn Tabâtabâ'dan etkilendiği görülmektedir.

Ebû Hilâl, İbn Sellâm'ın Ṭabaḳātü fuḥûli'ş-şuʿarâ'sı, İbn Kuteybe'nin el-Meʿâni'l-kebîr'i, Âmidî'nin el-Muvâzene'si, Kādî el-Cürcânî'nin el-Vesâṭa'sı gibi birçok kaynaktan yararlanmıştır. Câhiz ve Kudâme dışında alıntı yaptığı kaynakların müelliflerini zikretmediği gibi Mütenebbî'ye karşı da ön yargılı davranarak genellikle ondan kötü şiire örnekler vermiş, iyi şiire verdiği örneklerde adını zikretmemiştir. Çeşitli eserlerde dağınık vaziyette bulunan Arap belâgatı ve edebî tenkit konularının bir araya toplanarak belli bir plan ve yönteme göre tasnif edilmiş olması, güzel ve zengin örnek seçimi eserin orijinal tarafını teşkil etmektedir.

Eserinin hâtimesinde belâgata dair bütün konuları kapsayan bir kitap yazdığını söyleyen Ebû Hilâl'e göre belâgatı öğrenmenin temel amaçlarından biri Kur'an'ın îcâzına vâkıf olmaktır. Bu sebeple Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn, nazım ve nesir sanatlarına dair olduğu kadar Kur'an'ın îcâzını ispat etmek için kaleme alınmış eserler arasında sayılır.

İlk defa 1320 (1902) yılında İstanbul'da basılan eser, daha sonra Ali Muhammed el-Bicâvî ve M. Ebü'l-Fazl İbrâhim tarafından İstanbul baskısı

ve değişik yazmalarına dayanılarak neşredilmiştir (Kahire 1952, 1971). Eseri Müfîd Kumeyha da yayımlamıştır (Beyrut 1401/1981, 1404/1984).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Ali M. el-Bicâvî - M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1371/1952; C. Avvâd, Aḳdemü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye fî mektebâti'l-ʿâlem, Bağdad 1982, s. 166; Şevkī Dayf, el-Belâġa teṭavvür ve târîḫ, Kahire 1983, s. 140-146; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 541; M. Ajami, The Alchemy of Glory, Washington 1988, s. 41-47; G. Kanazi, Studies in the Kitāb aṣ-Ṣināʿatayn of Abū Hilāl al-ʿAskarī, Leiden 1989; a.mlf., "Abu Hilal al-Askari's Attitude Towards Poetry and Poets", JSS, XX (1975), s. 73-81; M. Tâhir el-Ceblâvî, "Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn", Tİ, II, 493-508.

Hüseyin Elmalı

KİTÂBÜ SÎBEVEYHİ

(كتاب سبويه)

Sîbeveyhi (ö. 180/796) tarafından yazılan, Arap gramerine dair günümüze ulaşan ilk eser

(bk. SÎBEVEYHİ).

KİTÂBÜ’s-SİYER

(كتاب السير)

Ebü’l-Abbas eş-Şemmâhî’nin (ö. 928/1522) İbâzıyye’nin önemli şahsiyetlerine dair biyografik eseri.

Tam künyesi Ebü’l-Abbas Bedreddin Ahmed b. Saîd b. Abdülvâhid olan ve Bedreddin eş-Şemmâhî diye anılan müellif, Kitâbü’l-Îżâḥ fi’l-fıḳh adlı eserin sahibi Ebû Sâkin Âmir b. Ali eş-Şemmâhî’nin neslindendir. Doğum tarihi 840-850 (1436-1446) yılları arasında tahmin edilmektedir. Şemmâhî, Ebû Afîf Sâlih b. Nûh et-Tendemîretî’den ilk bilgileri aldıktan sonra ilmî seyahatlere çıktı. Libya ve Tunus’ta Celîl el-Beydemûrî, Yûnus b. Muhammed, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Âmir ve Ebû Yûsuf Ya‘kūb b. Ahmed gibi hocalardan tahsilini tamamladı. Aralarında Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. İbrâhim el-Hevvârî’nin de bulunduğu birçok öğrenci yetiştirdi. Bunun yanında eser yazma faaliyetlerini sürdüren Şemmâhî Cemâziyelevvel 928’de (Nisan 1522) vefat etti ve Cebelinefûse’de bulunan Yefren beldesinde yahut bazı rivayetlere göre Cerbe’de defnedildi. Şemmâhî’nin Kitâbü’s-Siyer dışında kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır: İʿrâbü’l-Ḳurʾân, Şerḥu Risâleti metni’d-diyânât fi’t-tevḥîd (Ebû Sâkin Âmir b. Ali eş-Şemmâhî’ye ait risâlesinin şerhidir), Muḫtaṣarü’l-ʿAdl ve’l-inṣâf, Şerḥu Muḫtaṣari’l-ʿAdl ve’l-inṣâf (bunların ilki, Ebû Ya‘kūb Yûsuf b. İbrâhim el-Vercelânî’nin usûl-i fıkıhla ilgili el-ʿAdl ve’l-inṣâf’ının muhtasarı, diğeri ise bu muhtasarın şerhidir), Şerḥu Mereci’l-baḥreyn (Ebû Ya‘kūb el-Vercelânî’ye ait felsefe ve mantıkla ilgili metnin şerhidir), İʿrâbü müşkili’d-Deʿâʾim (Ahmed b. Nazar es-Semâilî el-Umânî’nin ed-Deʿâʾim adlı eserinin anlaşılması güç yerlerini açıklamak amacıyla yazılmıştır), Resâʾil fî ʿilmi’l-kelâm ve’l-fıḳh (Şemmâhî, Kitâbü’s-Siyer, neşredenin mukaddimesi, I, d-e).

Şemmâhî’nin günümüze ulaşan tek eseri Kitâbü’s-Siyer’dir. Müellif kitabının mukaddimesinde, “el-emîrü’l-âdil” olarak nitelediği Ebû Abdullah isimli şahıstan gelen bir mektup üzerine İbâzıyye’nin gizlenme yahut ortaya çıkış gibi çeşitli dönemleri, imamlar ve kumandanlarla ilgili bilgileri ve

fırka mensuplarının menkıbelerini ihtiva eden çalışmasını telif ettiğini belirtir. Eserine çok kısa olarak Hz. Peygamber'in sîretiyle başlar. Ardından dört halifenin hayatını özetler. Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından kurulan Emevî Devleti, onun valilerinin âdil olmayan hareketleri ve buna karşı gösterilen tepkilerden bahsedilen bölümde Ziyâd b. Ebîh'in haksız davranışlarına ve daha sonra Emevîler aleyhindeki mücadelesini sürdüren Mirdâs b. Üdeyye'nin hareketlerine genişçe yer verilir.

"Tâbiîn tabakası" adı altında başta Ebû Bilâl Mirdâs b. Üdeyye, kardeşi Urve, Câbir b. Zeyd el-Ezdî, Abdullah b. İbâz, İmrân b. Hıttân ve Ahnef b. Kays olmak üzere İbâzıyye fırkasınca muteber kabul edilen yirmi civarındaki şahsın biyografisi ele alınır. Tebeü't-tâbiîn tabakasında ise başta Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme, Ebû Hamza el-Eş'as, Ebû Süfyân Kanber, Muhammed b. Habîb, Muhammed b. Seleme ve İmâre b. Hayyân gibi İbâzıyye açısından önemli olan yirmi beş kadar şahsın biyografisine yer verilir. Ardından Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme'nin öğrencisi olan Rebî' b. Habîb'in mensuplarının zikredildiği tabakada yirmi dokuz biyografi kaydedilir.

Kitabın dörtte üçünden fazla bir hacme sahip bulunan bundan sonraki bölümde Mağrib'de yetişen şahsiyetlerin biyografisi ele alınır. Burada başta "Hameletü'l-ilm" adıyla bilinen ve mezhebi Kuzey Afrika'ya taşıyan Ebü'l-Hattâb el-Meâfirî, Abdurrahman b. Rüstem, Ebû Dürâr el-Gadâmisî, Ebû Dâvûd el-Kıbillî ve Âsım es-Sidrâtî olmak üzere İbâzıyye mezhebine mensup 650'yi aşkın kişinin biyografisine kronolojik sıraya göre yer verilir.

Şemmâhî'nin Siyer'i incelendiğinde önceki müelliflerden Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ebû Bekir el-Vercelânî'nin Kitâbü's-Sîre ve aḫbâri'l-eʾimme, Dercînî'nin Kitâbü Ṭabaḳāti'l-meşâyiḫ bi'l-Maġrib ve Ebü'l-Kāsım Muhammed b. İbrâhim el-Berrâdî'nin el-Cevâhirü'l-münteḳāt adlı eserlerinden derlenmiş olduğu, bu arada tamamlayıcı bazı tarihî bilgilerin verildiği görülür. Dolayısıyla Kitâbü's-Siyer önceki tabakat kitaplarının geliştirilmiş bir ürünü olarak değerlendirilmelidir.

Kitâbü's-Siyer'in taş baskısı, aradaki bir basamakla müellif hattı nüshaya ulaşan bir yazmaya dayanılarak Muhammed b. Yûsuf el-Bârûnî ve Süleyman b. Mes'ûd en-Nefûsî tarafından gerçekleştirilmiştir (Kahire

1301). Bu baskının sonuna X. (XVI.) yüzyıl âlimlerinden Muhammed b. Zekeriyyâ b. Mûsâ el-Bârûnî’nin Nisbetü dîni’l-müslimîn adlı mensur ve manzum risâlesi, Vehbiyye, Zenâte, Hevvâre, Levâte ve Cebelinefûse’deki mescid ve musallâlarla ilgili bir diğer risâle de eklenmiştir. Eserin bir tanıtıcı mukaddime ilâvesi ve bazı açıklayıcı dipnotlarıyla birlikte ikinci baskısını Ahmed b. Suûd es-Seyâbî iki cilt halinde gerçekleştirmiştir (Maskat 1407/1987). Kitâbü’s-Siyer’in bazı kısımları Masqueray tarafından Fransızca’ya çevrilerek Chronique d’Abou Zakaria’da yayımlanmıştır (Cezayir 1879, s. 325 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

Şemmâhî, Kitâbü’s-Siyer (nşr. Ahmed b. Suûd es-Seyâbî), Maskat 1407/1987; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, d-e; Serkîs, Muʿcem, I, 1141-1142; Brockelmann, GAL, II, 240; Suppl., II, 339; Ethem Ruhi Fığlalı, İbâdiye’nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983, s. 12-13; M. Bencheneb, “Şemmâhî”, İA, XI, 406.

Mustafa Öz

KİTÂBÜ’s-SÜNNE

(كتاب السنة)

Bazı itikadî konuları muhafazakâr yöntemle ele alan eserlerin ortak adı.

Sünnet genelde Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerine verilen ad olmakla birlikte bu terkipte “Resûlullah ile ashabın akaid alanında takip ettiği yol” anlamına gelmektedir. Nitekim ilk dönem müelliflerinin birçoğu bid‘at ve dalâlet ehlinden uzak olduğunu ifade etmek amacıyla eserlerine “Kitâbü’s-Sünne”,

“Şerhu’s-sünne”, “Usûlü’s-sünne” gibi adlar vermişlerdir.

Kur’ân-ı Kerîm’de, Resûlullah’ın örnek bir şahsiyet olarak kabul edilip kendisine uyulması, ortaya çıkacak anlaşmazlıklarda hakem olarak ona başvurulması emredilmiş (Âl-i İmrân 3/31; en-Nisâ 4/65; el-Ahzâb 33/21), çeşitli hadis rivayetlerinde Resûl-i Ekrem Kur’an’ın yanında kendi sünnetine de uyulmasını istemiş (Miftâḥu künûzi’s-sünne, s. 246), sahâbe ve tâbiîn bu emir ve tavsiyelere uyarak Kur’an ve Sünnet’e bağlı kalmaya özen göstermiştir. Bu özen hadis literatüründe “el-i‘tisâm bi’s-sünne, et-temessük bi’s-sünne, lüzûmü’s-sünne, ittibâü’s-sünne” gibi terkiplerle ifade edilmiştir. Asr-ı saâdet’ten sonra fetihlerin hızla yayılması, değişik din ve kültürlere mensup insanların İslâm coğrafyası içinde yer alması sonucunu doğurmuş, böylece eski inanç ve kültürlerle İslâmî kural ve hükümler birbirine karışmaya başlamıştır. Bu arada akaid, ibadet ve ahlâk alanında yeni görüşler ve uygulamalar ortaya çıkmış, nakle dayanan dinî ilimleri istidlâl ve kıyas gibi aklî yöntemleri kullanarak elde etmeye çalışan mezhepler zuhur etmiştir. Bu gelişmelerin dinî inançları yozlaştıracağından endişe eden bazı Selef âlimleri Kur’an ve Sünnet’e, sahâbenin görüş ve uygulamasına dayanan anlayışı savunmak, bid‘ata yönelen kişi ve fırkaları eleştirmek amacıyla risâleler kaleme alma yoluna gitmişlerdir. Bu risâlelere genel olarak “Kitâbü’s-Sünne” adı verilmiş olup Vâkıdî’nin Kitâbü’s-Sünne ve’l-cemâʿa’sı ile Abdullah b. Abdülhakem el-Mısrî’nin Kitâbü’s-Sünne fi’l-fıḳh’ı (İbnü’n-Nedîm, s. 111, 252), ayrıca İbn Ebû Âsım, Abdullah b.

Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Ebû Bekir el-Hallâl, Şiî müelliflerinden İbn Bâbeveyh el-Kummî ve Ebü'l-Kāsım el-Lâlikāî'nin Kitâbü's-Sünne'leriyle Ebû Muhammed İbrâhim b. Muhammed el-Hanefî'nin Kitâbü's-Sünne ve'l-cemâʿa adlı eseri (a.g.e., s. 219, 230) burada anılabilir. Bunların dışında adları değişik olmakla beraber aynı konuları ele almaları sebebiyle bu telif türü içinde zikredilebilecek başka eserler de vardır. Örnek olarak İbn Huzeyme'nin Kitâbü't-Tevhîd'i, Ebû Abdullah İbn Mende ve Kāsım b. Sellâm'ın Kitâbü'l-Îmân'ı, İbn Batta'nın el-İbâne'si, Ahmed b. Hanbel'in er-Red ʿale'z-Zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye'si, Abdullah b. Muhammed el-Cu'fî ve Osman b. Saîd ed-Dârimî'nin er-Red ʿale'l-Cehmiyye'si sayılabilir (eserlerle ilgili liste için bk. Kettânî, s. 31-34).

Bu tür risâlelerde genellikle müslüman çoğunluğunun beşerî arzularına uyarak sırât-ı müstakîmden uzaklaştığı yolundaki şikâyetler dile getirilmekte, bu tehlikeden kurtulabilmek için Resûlullah'ın sünnetine ve Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulamalarına uyulması tavsiye edilmektedir. Aynı eserlerde Havâric, Mürcie, Kaderiyye ve Râfıza gibi bid'at fırkalarının görüşleri eleştirilerek cemaatten ayrılmanın zararlarına dikkat çekilmektedir.

Bu eserlerde akaidin temel konularını teşkil eden ilâhiyyât, nübüvvet ve âhiret meselelerinin tamamı ele alınmamakta, daha çok muhafazakâr anlayışla bağdaşmayan ve kelâmcılar tarafından yoruma tâbi tutulan problemlere yer verilmektedir. İlâhî sıfatlar, kader, ayrıca kabir azabı, mîzan, şefaat ve rü'yetullah gibi âhiret hayatıyla ilgili bahisler, hilâfetin Kureyş'e aidiyeti, ashâb-ı kirâma saygı, müslüman toplumun birlik ve beraberliğini koruyan yönetime bağlılık gibi konular anlatılmakta, bu arada farklı düşünceler yer yer aşırı biçimde eleştirilmektedir.

Kütüb-i Sitte içinde "Kitâbü's-Sünne" başlığı sadece Ebû Dâvûd'un es-Sünen'inde bulunmakta olup (34. kitab) diğerlerinde bu konu iman, i'tisâm bi'l-kitâb ve's-sünne, ilim, menâkıb, megāzî, edeb, fezâil gibi bölümler içinde yer almaktadır. Ebû Dâvûd'un otuz iki babdan oluşan "Kitâbü's-Sünne"si ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını bildiren rivayetle başlar; cedele başvurmayı, müteşâbih nasları te'vil etmeyi, hevâ ehli ile oturup kalkmayı, onlara selâm vermeyi ve Kur'an hakkında tartışmayı yasaklayan

rivayetlerle devam eder. Sünnete uymanın gereği, sahâbenin fazileti, hilâfet, fitne, kader, rü'yetullah, kabir azabı, şefaat, sûr, ba'ṣ, mîzan, havz, müşrik çocuklarının âhiretteki konumu, cennet ve cehennem gibi itikadî konular ve Havâric, Mürcie, Cehmiyye gibi mezheplerin görüşlerini reddeden rivayetlerle sona erer.

İlk dönemlerde kaleme alınan "Kitâbü's-Sünne"lerin günümüze ulaşanlarından bazıları şunlardır: İbn Ebû Âsım, Kitâbü's-Sünne (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî, Beyrut 1980); Ahmed b. Hanbel, Kitâbü's-Sünne (Kahire 1349; nşr. Muhammed b. Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1985; nşr. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî, Demmâm 1994); Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Kitâbü's-Sünne (Riyad, ts. [Dârü's-sekāfeti'l-İslâmiyye]); Ebû Bekir el-Hallâl, Kitâbü's-Sünne (nşr. Atıyye ez-Zehrânî, Riyad 1989); Ebü'l-Kāsım el-Lâlikāî, Kitâbü's-Sünne (nşr. Ahmed Sa'd Hamdân, Şerḥu uṣûli iʿtiḳādi Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa adıyla, Riyad, ts. [Dâru Tayyibe]).

Kitâbü's-sünne türündeki risâleler, itikad konularına ilişkin rivayetleri bir araya getirmekle birlikte zaman zaman bu eserlerde zayıf hadislere, hatta uydurma rivayetlere yer verilmesi, rivayetlerin içerik açısından tenkide tâbi tutulmamış olması, tasnif ve tertiplerindeki düzensizlik yönünden eleştiriye uğramıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Miftâḥu künûzi's-sünne, s. 246; Ebû Dâvûd, "Sünne", 1-32; Ahmed b. Hanbel, Kitâbü's-Sünne (nşr. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî), Demmâm 1414/1994, neşredenin girişi, s. 64-77; İbn Ebû Âsım, Kitâbü's-Sünne (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî), Beyrut 1400/1980, I, 7-35; Ebû Bekir el-Hallâl, Kitâbü's-Sünne (nşr. Atıyye ez-Zehrânî), Riyad 1410/1989, s. 45-55; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 111, 219, 230, 252; Hâkim, el-Müstedrek, I, 93; Lâlikāî, Şerḥu uṣûli iʿtiḳādi Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa (nşr. Ahmed Sa'd Hamdân), Riyad, ts. (Dâru Tayyibe), I, 9-28; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1033-1045; Îżaḥu'l-meknûn, II, 303; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 31-34; Aynur Uraler, Sahabe Uygulaması Olarak Sünnete

Bağlılık, İstanbul 2000, s. 20-25; Şükrü Özen, “Hallâl, Ebû Bekir”, DİA, XV, 382-383.

İlyas Çelebi

KİTÂBÜ'ş-ŞİFÂ

(bk. eş-ŞİFÂ).

KİTÂBÜ’t-TASRÎF

(bk. et-TASRÎF).

KİTÂBÜ't-TEFHÎM

(bk. et-TEFHÎM).

KİTÂBÜ’t-TEVHÎD

(كتاب التوحيد)

İbn Huzeyme’nin (ö. 311/924) akaide dair eseri.

Kitabın adı, müellifi tarafından mukaddimede kaydedildiği (s. 11) ve bu kitaptan nakiller yapan âlimlerin eserlerinde geçtiği üzere (Kitâbü’t-Tevḥîd, neşredenin girişi, I, 50-51) Kitâbü’t-Tevḥîd’dir. Bununla birlikte herhalde yazma nüshalarında isimden sonra yer alan tanıtıcı ifadelerden etkilenerek eserin ismi Kitâbü’t-Tevḥîd ve is̱bâtü’ṣ-ṣıfât (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1406), Kitâbü’t-Tevḥîd ve is̱bâtü ṣıfâti’r-rab

(Brockelmann, I, 345; Sezgin, I, 601) şeklinde kaydedildiği gibi matbu nüshalarında dört satıra kadar varan tavsifî isimler zikredilmiştir. İbn Huzeyme eserinin mukaddimesinde kader, Allah’ın isim ve sıfatları gibi meseleleri tartışmanın kelâm ilmiyle uğraşanların işi olduğunu, başlangıçta fıkıh alanında kitap yazmaya ilgi duyduğunu, ancak Cehmiyye ve Mu‘tezile’ye mensup kişilerin meclislerine katılan öğrencilerin bu dalâlet ehlinin fikirlerine kapılabileceği endişesini duyduğunu, bu sebeple kader konusunda bir kitap telif ettikten sonra ilâhî sıfatlar alanında bu eseri kaleme aldığını belirtmektedir (I, 9-11). Müellifin, Kitâbü’t-Tevḥîd’in muhtelif sayfalarında çeşitli eserlerine yaptığı atıflarda “imlâ” tabirini kullandığına bakılırsa (I, 11, 29, 33, 123, 247) bu kitabın aynı yöntemle meydana geldiğini söylemek mümkündür.

Düzenli bir iç sisteme sahip bulunmayan Kitâbü’t-Tevḥîd seksen civarında babdan oluşmaktadır. Müellif kitabına zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilen nefis sıfatını âyet ve hadislere dayanarak ispat etmekle başlamış, ardından herhangi bir ilgi kurmadan ilim sıfatına dair iki âyet zikretmiştir. Eserin bundan sonraki bablarında vecih, ayn ve sem‘ sıfatları hakkındaki âyetlerle hadis rivayetleri kaydedilmiş, ardından on altı bab halinde yed sıfatı üzerinde durulmuş (I, 118-202), bazı rivayetlerde yer alan ricl kavramına temas edilmiştir.

Nesne ve olayları idrak edişleri zaman ve mekân kayıtlarıyla sınırlı bulunan insanların, bu kayıtlardan münezzeh de olsa Allah için de aynı şeyi düşünme alışkanlığından kurtulamadıkları bilinmektedir. İbn Huzeyme de bir anlamda bu alışkanlıktan kurtulamayarak eserinin 30-34. bablarını istivâ, nüzûl ve Allah'ın semada oluşu konularına ayırmış, ardından kelâm, rü'yetullah meselelerine geçmiş, dıhk (Allah'ın gülmesi) sıfatıyla ilgili rivayetleri kaydettikten sonra şefaat mevzuunu ele almıştır. Kitapta, günahkâr olmakla birlikte kıyamet gününde rahmeti ilâhiyyeye mazhar olacak bazı kişilerin Allah'a yönelik niyaz ve yakarış niteliğindeki hitaplarına dair hadis rivayetleri zikredildikten sonra va'd ve vaîd konularını ilgilendiren ve Havâric ile Mürcie gibi iki ayrı uçta bulunan fırka mensupları tarafından yanlış anlaşılan rivayetler sıralanmakta, ardından kozmogoniye dair rivayet zikredilmekte ve eser önceki bablara ait tamamlayıcı mahiyetteki yirmi yedi rivayetle sona ermektedir.

Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan Kitâbü't-Tevḥîd (Kastamonu İl Halk Ktp., nr. 3025; Köprülü Ktp., Mehmed Âsım, nr. 3/259; Berlin Staatsbibliothek, nr. 2394 [eksik]; el-Hizânetü't-Teymûriyye, nr. 370) değişik zamanlarda basılmıştır (Kahire 1356; Beyrut 1398, 1988). Eser Muhammed Halîl Herrâs (Beyrut 1388, 1403/1983), Muhammed Mustafa el-A'zamî (Kahire 1388, 1403/1983) ve Abdülazîz b. İbrâhim eş-Şehvân (Riyad 1408/1988) tarafından yayımlanmıştır.

Hadis ve fıkıh âlimi olarak tanınan İbn Huzeyme'nin Kitâbü't-Tevḥîd'i 750'den fazla hadisi içermekte olup Selef âlimlerinin çoğu bu kitaba itimat etmiş, akîde konusundaki eserlerinde ondan nakillerde bulunmuştur. Kitâbü't-Tevḥîd, Kütüb-i Sitte'de yer alan birçok hadisin farklı senedlerle rivayetine yer vermesi sebebiyle müstahrec türü eserlerden sayılmıştır. Müellif eserine, sadece sika ve adl niteliği taşıyan râvilerin muttasıl senedle rivayet ettikleri hadisleri aldığını belirttiği halde (I, 51, 137, 399) yapılan inceleme sonunda râvileri arasında zayıf, meçhul hatta metrûk birçok kişinin bulunduğu görülmüştür. İbn Huzeyme'nin Kitâbü't-Tevḥîd'de kullandığı bazı hadislerin mevzû olduğunu ileri sürenler de vardır. Nitekim İbnü'l-Cevzî ve Zehebî, "Allah'ın kıyamet gününde yetmiş bin perdesinin bulunduğu" şeklindeki hadisin mevzû olduğunu kaydetmektedir. Ayrıca yerin balık üzerinde yaratıldığını bildiren rivayet merfû hadis olmayıp İbn Abbas'ın sözüdür (Kitâbü't-Tevḥîd, neşredenin girişi, I, 65-71). Kitâbü't-

Tevḥîd, haberî sıfatlarla ilgili rivayetler açısından önemli sayılan ilk kaynaklardan biridir. Ancak konulara klasik kelâm sistematiği içinde yaklaşmadığı gibi böyle bir eğilim gösterenleri de şiddetle eleştirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Huzeyme, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Abdülazîz b. İbrâhim eş-Şehvân), Riyad 1408/1988, I, 9-11, 29, 33, 51, 118-327, 328-547; II, 548-563, 588-750, 836-879, 889-907; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 50-51, 65-71; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, III, 192; V, 24; VI, 467; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 267; İbn Ebü'l-İz, Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye (nşr. Abdullah et-Türkî - Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1408/1987, II, 422; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1406; Brockelmann, GAL Suppl., I, 345; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 29; Sezgin, GAS, I, 601; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 270; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 274; "İbn Ḫuzeyme", DMBİ, III, 418.

Emrullah Yüksel

KİTÂBÜ’t-TEVHÎD

(كتاب التوحيد)

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) kelâma dair eseri.

Eserin adı ve müellifine nisbeti konusunda herhangi bir tereddüt yoktur. Mâtürîdî’den söz eden bütün biyografi kitapları kendisine Kitâbü’t-Tevḥîd’i izâfe ettiği gibi, babası ve dedesi yoluyla müellifin öğrencisi durumunda bulunan Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî ve Kitâbü’t-Tevḥîd’i en iyi şekilde anlayıp şerheden nitelikte bir eser kaleme alan Ebü’l-Muîn en-Nesefî de kitabı aynı isimle Mâtürîdî’ye nisbet etmiştir (Uṣûlü’d-dîn, s. 3; Tebṣıratü’l-edille, I, 359). Kâtib Çelebi ve muhtemelen ondan etkilenen Bağdatlı İsmâil Paşa’nın eserin adını Kitâbü’t-Tevḥîd ve is̱bâti’ṣ-ṣıfât şeklinde kaydetmeleri, aynı konuda kaleme alınan diğer müelliflere ait eserlerin taşıdığı isme benzetme işlemi olarak değerlendirilmelidir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1406; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 36). Kitâbü’t-Tevḥîd ile yine Mâtürîdî’ye nisbeti konusunda şüphe bulunmayan Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân arasında üslûp, ifade, kelâmı ilgilendiren hususlardaki konu, istidlâl ve işleyiş birliği, genelde paragraf sonlarında yer alan dua ve zikir türünden cümlelerin her iki eserde aynı lafızlarla tekrarlanması da iki eserin bu müellife ait olduğunu kanıtlar niteliktedir. Ayrıca Ebü’l-Muîn en-Nesefî’ye ait Tebṣıratü’l-edille’nin kaynakları üzerinde yapılan bir çalışmada, Mâtürîdî’nin görüşü olarak zikredilen çeşitli konularla ilgili on beş kadar metin parçasının Kitâbü’t-Tevḥîd’de aynen veya yakın ifadelerle yer aldığı tesbit edilmiştir (Özervarlı, Ebü’l-Muîn en-Nesefî’ye Ait Tebsıratü’l-edille’nin Kaynakları, s. 37-44; krş. a.mlf., İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 1 [1997], s. 23-28).

Kitâbü’t-Tevḥîd’de başlıklar halinde bir bölümleme yoktur. Sadece otuz yedinci sayfadan başlayıp kitabın sonuna kadar devam eden otuz beş kadar “mes’ele” başlığı bulunmakta ve bunlar genelde önemli konuların baş tarafında yer almaktadır. Eserin muhtevasını bir mukaddimeden sonra beş bölüm halinde incelemek mümkündür. Dinî konuları nakle ve akla dayanan deliller çerçevesinde tesbit edip öğrenmenin gereği vurgulandıktan sonra

mukaddime durumundaki bahiste beşerî ihtiyaçlar için gerekli olan ve değer hükmü taşıyan bilgilerin elde edilme yolları üzerinde durulmuştur. Eserin

birinci bölümü ilâhiyyât konularını içermekte olup burada âlemin yaratılmışlığı, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, fiilleri, özel olarak kelâm sıfatı ve rü'yetullah konuları işlenmiştir. Bölümün bundan sonraki bahislerinde tevhid ilkesini zedeleyen ve ona karşı çıkan görüş ve ekollerin eleştirisi yapılmakta, özellikle düalistlerin reddine önem verilmektedir. Nübüvvet konularına ayrılan ikinci bölümde nübüvvetin akaid içindeki yeri, insanlığın dünya ve âhiret saadeti için nübüvvete olan ihtiyacı, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı, nübüvvet karşıtı telakkilerin reddi ve hıristiyanların Hz. Îsâ'nın ulûhiyyeti hakkındaki görüşlerinin tenkidine yer verilmiştir. Kitâbü't-Tevḥîd'in üçüncü bölümü kazâ ve kadere ayrılmıştır. "İsabetli söz ve isabetli davranış" demek olan hikmetle bunun aksini ifade eden sefeh kavramlarını, dolayısıyla adl ve zulüm terimlerini hareket noktası kabul eden Mâtürîdî, kitabının bu bölümünde kader probleminin çeşitli yönlerini ele alıp aklî ve naklî delillerle işlemeye çalışır ve bu arada başta Kâ'bî olmak üzere Mu'tezile'yi, ayrıca Cebriyye'yi eleştirir. Klasik kelâm kitaplarında genelde âhiret bahisleri içinde ele alınan büyük günah meselesiyle "iman ve İslâm" veya "esmâ ve ahkâm" başlıkları altında eserlerin sonlarında yer verilen konular Kitâbü't-Tevḥîd'in dördüncü ve beşinci bölümlerini teşkil eder. Bunların ilkinde müellif, günah işlemenin iman hayatında meydana getirdiği tahribat hakkında akaid mezheplerinin ileri sürdüğü fikirleri zikrettikten sonra kendi görüşünü çok sayıda âyet ve bunlar üzerinde yürüttüğü istidlâller çerçevesinde ortaya koyar. Mâtürîdî'nin, özellikle büyük günah işleyen müminin psikolojisini tahlil edip onun gönül hayatının derinliklerinde yer tutmuş bulunan Allah, peygamber ve müslüman toplum sevgisini tesbit etmekteki mahareti, ayrıca insana değer vermeyen suçlayıcı telakkiler karşısında inanmış insanı savunup yücelten istidlâlleri dikkat çekicidir. Dördüncü bölüm, şefaat konusunu ele alan ve şefaatin büyük günah işleyenleri de kapsayacağını kanıtlayan kısımla sona ermektedir. Eserin beşinci bölümü iman kavramına ayrılmış olup burada merkezini imanın teşkil ettiği dinî hayatın tasdik, ikrar ve amel diye ifade edilen üç unsurundan her birinin ebedî kurtuluşa etkisi üzerinde durulmakta ve imanla İslâm terimlerinin içeriği hakkında bilgi verilmektedir.

Kitâbü't-Tevḥîd, naklin yanında akla da önem veren kelâm akımının ve kelâm telif türünün alanıyla ilgili temel konulara yer veren ilk eserdir. IV. (X.) yüzyılın başlarında kaleme alınıp günümüze intikal eden Mu'tezilî, Şiî, Selefî ve Eş'arî eserleri içinde, sonraları ortak konular olarak tartışılan akaid meselelerini Kitâbü't-Tevḥîd'de olduğu gibi sistematik yaklaşımla ve ilmî istidlâllerle ele alıp işleyen başka bir eserin varlığı bilinmemektedir. Üzerine şimşekleri çekmiş bir mezhepten ayrılan, ilmî ve felsefî tartışmaların yürütüldüğü bir bölgede yaşayan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Sünnî kelâmın kurucusu olarak kabul edildiği halde gerek kendisine nisbet edilen risâlelerde gerekse İbn Fûrek tarafından ona izâfe edilerek düzenlenen, birçok ilâveyi de içerdiği anlaşılan eserde (bk. MÜCERREDÜ MAKĀLÂT) kuruculuk vasfına hak kazandıran bir muhteva görülmemektedir.

Eldeki eserler belge olarak kabul edildiği takdirde Kitâbü't-Tevḥîd'in, ayrıca Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân içinde bol miktarda bulunan kelâmî düşüncenin Sünnî kelâm akımına yön verdiğini söylemek gerekir. Daha sonra telif edilen kelâm kitaplarının muhtevasında mevcut bazı sem'iyyât bahisleriyle imâmet konusunun Kitâbü't-Tevḥîd'de yer almayışı onun yön verici niteliğini zayıflatmaz. Çünkü üç temel iman ilkesinden birini oluşturan âhiretin en önemli yönü ebedî kurtuluş meselesidir. Mâtürîdî kitabının son iki bölümünde bu konuyu tatminkâr bir şekilde işlemiştir. Âhiretle ilgili diğer meseleler ise nakle dayanan ve sistematik yaklaşıma uygun bulunmayan konulardır. Siyasî-hukukî nitelikte bir problem olan devlet başkanlığı konusunun Şîa'nın özel tutumu sebebiyle kelâm alanına girmesi sistem dışı bir olgudur.

Kitâbü't-Tevḥîd'in dikkat çeken bir yönü de konuları işlerken gerektiğinde naslar çerçevesinde, çok defa da müstakil olarak farklı açılardan meseleleri ele alması ve orijinal istidlâller yürütmesidir. Eserde yer alan istidlâllerin çoğu sonraki kelâm kitapları için örnek teşkil etmiştir. Kitapta düalist inançlara ve Mu'tezilî telakkilere -ikinci akıma yönelik olarak bazan aşırıya kaçacak şekilde-eleştirilerin yer alması, bu inanç ve akımların Mâverâünnehir'de etkili bir konumunun bulunmasından kaynaklanmış olmalıdır.

Eserde kullanılan dil ve üslûp, hem onun alanında ilk kitap özelliği

taşıdığını hem de müellifinin ana dilinin Arapça olamayacağını kanıtlayıcı niteliktedir. Birçok cümlenin kuruluşuna bakıldığı takdirde Mâtürîdî'nin Türk asıllı olduğunu söylemek gerekir. Ondan söz eden kaynaklar, Kitâbü't-Tevḥîd'in Teʾvîlât'ın aksine imlâ ve takrir yoluyla değil telif olarak meydana geldiğini kaydeder. Bununla birlikte eserin daha ilk dönemlerden itibaren zor ve girift olduğu kabul edilmiş (Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, s. 3), fakat üzerinde herhangi bir şerh veya hâşiye çalışması yapılmamıştır. Ayrıca terminolojinin yeni oluşmaya başladığı döneme ait bir telif olması ve kitabın tek yazma nüshasının bulunması, bazı yerlerde silintilerin yer alması da anlaşılmasının önünde engeller teşkil etmektedir. Şarkiyatçı Josef van Ess, Joseph Schacht'ın Kitâbü't-Tevḥîd'i neşretmek istediği halde güçlüğünü düşünerek vazgeçtiğini belirtir (Oriens, XXVII-XXVIII [1981], s. 565). Her şeye rağmen eserde tutarlı bir düşünce örgüsü, âhenkli bir iç sistem ve sık sık tekrarlanan iç atıfların mevcudiyeti onun dikkatli bir inceleme ile anlaşılmasına imkân vermektedir.

Kitâbü't-Tevḥîd'in tek yazma nüshası İngiltere'de Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Add., nr. 3651). Hasan Kâfî Akhisârî, Ravżâtü'l-cennât fî uṣûli'l-iʿtiḳādât adlı eserinin Berlin nüshasında (Staatsbibliothek, nr. 1841, vr. 91a) Kitâbü't-Tevḥîd'in bir yazma nüshasını Mekke'de gördüğünü ifade ediyorsa da (Daiber, LII/2 [1975], s. 302-303) bu nüshanın mevcudiyeti tesbit edilememiştir. 206 varaktan ibaret olan nüshanın varaklarının kenarındaki "beleğa" kaydı ve yine kenarda kaydedilen bazı farklı kelimelerin yanında, "nüsha" kelimesinin kısaltması "خ" harfiyle metnin tashih edildiğini gösteren "صح" işaretinin bulunmasından nüshanın mukabele gördüğü anlaşılmaktadır. İlk altmış dört yaprağının kenarında yer yer göze çarpan şerh niteliğindeki açıklamaların Teʾvîlât şârihi Ebü'l-Muîn en-Nesefî veya Alâeddin es-Semerkandî'ye ait olması muhtemeldir.

İlkin 1953 yılında Joseph Schacht tarafından bir makalede etraflıca tanıtılan Kitâbü't-Tevḥîd'in Maniheizm, Deysâniyye ve Merkūhiyye hakkında bilgi veren kısımlarını Georges Vajda 1966'da tercüme etmiş ve bu inançlara dair bilgi vermiştir (bk. bibl.). Ayrıca David Thomas, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Hz. Îsâ'nın ulûhiyyeti hakkındaki görüşlerine dair kaleme aldığı makalesinde kitabın 332-340. sayfalarının tahkikini ve İngilizce çevirisini yapmıştır (bk. bibl.).

Kitâbü’t-Tevḥîd Fethullah Huleyf tarafından neşre hazırlanmış ve Beyrut Doğu Edebiyatı Enstitüsü’nce yayımlanmıştır

(Beyrut 1970). Aynı baskı İstanbul (1979), Beyrut (1982) ve İskenderiye’de (ts., Dârü’l-maârifi’l-Mısriyye) ofset yoluyla tekrarlanmıştır. Arapça ve İngilizce önsözlerin eklenmesiyle gerçekleştirilen Huleyf neşri tek nüshası bilinen eseri kolay ulaşılabilir hale getirmişse de metnin doğru olarak anlaşılıp tesbit edilmesi ve gerekli dipnotlarının konulması açısından başarılı olamamıştır. Nitekim Josef van Ess ile von Hans Daiber kaleme aldıkları makalelerde, Ulrich Rudolph da Mâtürîdî ve Semerkant’ta Sünnî kelâm konusunda telif ettiği eserde Huleyf neşrinin hatalarına geniş yer ayırmışlardır (bk. bibl.). Kitâbü’t-Tevḥîd’in Hüseyin Sudi Erdoğan tarafından başarısız bir tercümesi de yapılmıştır (İstanbul 1981). Son olarak Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi’nin neşre hazırladığı eser Bekir Topaloğlu tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir (Ankara 2003).

BİBLİYOGRAFYA

Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, Cambridge Üniversitesi Ktp., nr. Add. 361; Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü’d-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 3; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salame), I, 359; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1406; Brockelmann, GAL, I, 195; Suppl., I, 346; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 36; Sezgin, GAS, I, 605; M. Sait Özervarlı, Ebü’l-Muîn en-Nesefî’ye Ait Tebsıratü’l-edille’nin Kaynakları (yüksek lisans tezi, 1988), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 37-44; a.mlf., “The Authenticity of the Manuscript of Māturīdī’s Kitāb al-Tawhīd: A Re-examination”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 1, İstanbul 1997, s. 19-29; U. Rudolph, Al-Māturīdī und die sunnitische theologie in Samarkand, Leiden 1997, s. 223-254; J. Schacht, “New Sources for the History of Muhammadan Theology”, St.I, I (1953), s. 23-42; G. Vajda, “Le témoignage d’al-Māturīdī sur la doctrine des manichéens, des dayṣānites et des marcionites”, Arabica, XIII, Leiden 1966, s. 1-38; H. Daiber, “Zur Erstausgabe von al-Māturīdī, Kitāb at-Tauḥīd”, Isl., LII/2 (1975), s. 299-313; J. van Ess, “Abū Mansūr

Muhammad b. Muhammad b. Mahmūd al-Māturīdī", Oriens, XXVII-XXVIII (1981), s. 556-565; D. Thomas, "Abū Mansūr al-Māturīdī on the Divinity of Jesus Christ", Islamochristiana, XXIII, Roma 1997, s. 43-64.

Bekir Topaloğlu

KİTÂBÜ’t-TEVHÎD

(كتاب التوحيد)

Muhammed b. Abdülvehhâb’ın (ö. 1206/1792) Allah’ın birliğine dair eseri.

Tam adı Kitâbü’t-Tevḥîd elleẕî hüve ḥaḳḳu’llāh ʿale’l-ʿabîd’dir. Belli bir planı bulunmayan risâle hacmindeki eserin tevhid ilkesinin önemini vurgulamakla başladığını, bu ilkeyi bazan düşünüş ve davranışlara temas etmekle sürdürdüğünü söylemek mümkündür. Genellikle İslâmî eserlerin baş tarafında bulunan hamdele ve salvele kısmına yer verilmeyen eser altmış yedi bölümden (bab) oluşmaktadır. Bölümler genel olarak âyetle başlar, ardından hadis rivayetleri nakledilir, bazan da sahâbe ve tâbiîn âlimlerine atıflarda bulunulur. Her bölümün hacminin çoğunu, o bölümde zikredilen âyet ve hadislerden bir ilgiyle çıkarılabilecek hükümlerin “fîhi mesâil” başlığı altında dökümü oluşturur.

Kitâbü’t-Tevḥîd, şirkten kaçınma ve tevhid ilkesine sarılmanın önemini vurgulamakla başlamakta (bab, 1-6), ardından şirki andıran davranışlar çerçevesinde belâları önlemesi için yüzük kullanıp kolye takma, nazarlık ve muska taşıma, taşlardan ve ağaçlardan uğur bekleme, Allah’tan başkası adına hayvan kesme ve adak adama, O’ndan başkasına sığınıp yardım talebinde bulunma konularına temas edilmektedir (bab, 7-16). Kitabın on yedi ve on sekizinci bölümleri şefaate ayrılmış olup burada tevhid ilkesini benimsemeyenlere şefaat edilmeyeceği belirtilir. Daha sonraki bölümlerde, geçmişte yaşamış sâlih kimselere duyulacak sevginin aşırıya kaçmaması hususu ve onların kabirlerinde ibadet etmenin sakıncaları üzerinde durulduktan sonra (bab, 19-23) büyü, kehânet, kuşların uçuşundan geleceğe ait sonuç çıkarma, yıldızlara yaratılmışlık üstü güç atfetme gibi şirk belirtilerine temas edilir (bab, 24-32). Eserin diğer bölümlerinde Allah’ın azabından emin olma, rahmetinden ümit kesme, kadere rızâ göstermeme, riyâ, Allah adına yapılan yemine râzı olmama (bab, 33-42), gelenekte Allah mânasında kullanılan “dehr” vb. isimlere saygısızlık etme, Allah, Kur’an ve Peygamber’in adı geçen söz ve yazılarla alay etme, Allah hakkında kötü zanda bulunma (bab, 43-59) gibi konularla kaderi inkâr etme, putlara

benzer şekiller meydana getirme, çokça yemin etme gibi meselelere (bab, 60-67) yer verilir.

Bid‘at, hurafe ve şirkin her çeşidini reddedip Selef akîdesini desteklemek amacıyla yazıldığı anlaşılan Kitâbü’t-Tevḥîd’de konular başlıklar halinde düzenlenmemiş, ilgili meseleler de yan yana getirilmemiştir. Eser, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi müteahhir Selef âlimlerinin tevhid ve şirk konularındaki görüşlerinin katı yorumu ve bir özeti niteliğinde olup fikrî derinlikten yoksundur. Bununla beraber siyasî bir hareketin ve itikadî bir mezhebin temel kitabını teşkil ettiğinden üzerinde fazlaca durulmuş, şerh ve hâşiyeleri yapılmıştır.

Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan Kitâbü’t-Tevḥîd (bk. Brockelmann, II, 531) defalarca yayımlandığı gibi birçok dile tercüme edilmiştir. Örnek olarak Türkçe’ye (İstanbul 1994), Urduca’ya (Riyad 1994), Filipince’ye (Riyad 1994) ve Senhali diline (Riyad 1992) yapılan çevirileri sayılabilir. Üzerinde gerçekleştirilen şerh ve hâşiyelerin en meşhurları müellifin torunları Süleyman b. Abdullah’ın Teysîrü’l-ʿazîzi’l-ḥamîd fî şerḥi Kitâbi’t-Tevḥîd’i (nşr. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut 1409/1989) ve Abdurrahman b. Hasan’ın Fetḥu’l-mecîd şerḥu Kitâbi’t-Tevḥîd’i (bk. bibl.), yine aynı müellifin Ḳurretü ʿuyûni’l-muvaḥḥidîn fî taḥḳîḳi daʿveti’l-enbiyâʾ ve’l-mürselîn’idir (Riyad 1404). Bunlardan başka Saîd b. Abdülazîz el-Cündûl’ün ed-Dürrü’n-nażîd ʿalâ Kitâbi’t-Tevḥîd (bs. yeri yok, 1399/1979), Muhammed b. Sâlih el-Useymîn’in el-Ḳavlü’l-müfîd ʿalâ Kitâbi’t-Tevḥîd (I-III, Riyad 1415), Abdurrahman b. Nâsır Sa‘dî’nin el-Ḳavlü’s-sedîd fî maḳāṣıdi’t-tevhîd (Medine 1413) ve Abdullah b. Abdurrahman b. Cebrîn’in Fevâʾid min şerḥi Kitâbi’t-Tevḥîd (Riyad 1993) adlı eserleri zikredilebilir. Abdullah b. Cârullah, Kitâbü’t-Tevḥîd’in kolayca anlaşılmasını sağlamak amacıyla içerdiği konuları soru-cevap haline getirerek el-Câmiʿu’l-ferîd li’l-esʾile ve’l-ecvibe ʿalâ Kitâbi’t-Tevḥîd adıyla neşretmiştir (Kahire 1408/1988). Öte yandan Ferîh b. Sâlih el-Behlâl, eserde geçen ve eleştirilen hadisleri tahrîc edip Taḫrîcü eḥâdîs̱i’l-münteḳāde fî Kitâbi’t-Tevḥîd ismiyle yayımlamıştır (Riyad 1995).

Kitâbü’t-Tevḥîd tevhid ve şirk kavramlarına getirdiği yeni yorum, bid‘at ve hurafelere karşı açtığı savaş dolayısıyla geniş yankılar uyandırmıştır. Müellif bu kitaptaki düşüncelerinden dolayı Hureymile ve Uyeyne’den

sürgün edilmiş, ancak Muhammed b. Suûd'la tanıştıktan sonra ise düşünceleri benimsenmiş ve onun fikirleri üzerine Suûd Krallığı ile Vehhâbîlik kurulmuştur. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın eseri reddiyelere de konu olmuştur. Bunlardan ilki kardeşi Süleyman tarafından yazılan eṣ-Ṣavâʾiḳu'l-ilâhiyye fi'r-red ʿale'l-Vehhâbiyye adlı kitaptır. Süleyman bu eserinde Muhammed b. Abdülvehhâb'ı Hâricîliğe meyletmekle, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in şefaat, vesîle, kabir ziyareti vb. konulardaki düşüncelerini yanlış aktarmakla suçlamış, bu âlimler

söz konusu fiilleri küçük şirk sayıp fâilini mürted olarak nitelemedikleri halde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın onlara bu görüşleri isnat ettiğini söylemiştir (s. 30-33). Ahmed b. Ali el-Basrî el-Kabbânî de Faṣlü'l-ḫiṭâb fî reddi ḍalâlâti İbn ʿAbdilvehhâb adlı bir eser kaleme almıştır (Îżâḥu'l-meknûn, II, 190). Kitâbü't-Tevḥîd günümüzde Suudi Arabistan'da ve Vehhâbîler'in hâkim olduğu diğer bölgelerde okullarda temel ders kitabı olarak okutulmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Abdülvehhâb, Kitâbü't-Tevḥîd (Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, el-Ḳavlü'l-müfîd ʿalâ Kitâbi't-Tevḥîd içinde, nşr. Süleyman b. Abdullah b. Hammûd - Hâlid b. Ali b. Muhammed), Riyad 1415, I-III, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, I, 3; Süleyman b. Abdülvehhâb en-Necdî, eṣ-Ṣavâʾiḳu'l-ilâhiyye fi'r-red ʿale'l-Vehhâbiyye (nşr. İbrâhim M. el-Batâvî), Kahire 1407/1987, s. 30-33; Süleyman b. Abdullah b. Muhammed, Teysîrü'l-ʿazîzi'l-ḥamîd fî şerḥi Kitâbi't-Tevḥîd, Beyrut 1409/1989, s. 699; Abdurrahman b. Hasan, Fetḥu'l-mecîd şerḥu Kitâbi't-Tevḥîd, Kahire 1412/1992, tür.yer.; Brockelmann, GAL, II, 531; Îżâḥu'l-meknûn, II, 190; H. Laoust, Les schismes dans l'Islam, Payot-Paris 1965; Saîd b. Abdülazîz el-Cündûl, ed-Dürrü'n-nażîd ʿalâ Kitâbi't-Tevḥîd, [baskı yeri yok] 1979, s. 12-26; Ahmed M. ed-Dübeyb, Âs̱ârü'ş-Şeyḫ Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb, Riyad 1402/1982, s. 39-42, 195-198; Abdullah b. Cârullah, el-Câmiʿu'l-ferîd li'l-esʾile ve'l-ecvibe ʿalâ Kitâbi't-Tevḥîd, Kahire 1408/1988, s. 7; Abdurrahman b. Nâsır Sa'dî, el-Ḳavlü's-sedîd fî

maḳāṣıdi't-tevḥîd, Medine 1413; Yusuf Ziya Yörükan, "Vahhâbilik", AÜİFD, I (1953), s. 58-59.

Emrullah Yüksel

KİTAP

(bk. AMEL DEFTERİ).

KİTAP

(الكتاب)

Arapça’da kitâb “toplamak, bir araya getirip dikmek, bağlamak; yazmak, istinsah etmek” anlamlarına gelen ketb kökünden türemiş bir masdar olup yazılarak bir araya getirilen bilgilerle bunların yazıldığı malzemeyi ifade eder. İslâmî literatürde kitap “Kur’ân-ı Kerîm, vahiy, mektup, belge, iki kapak arasında toplanmış bilgi, bir eserin ana konularından her biri” gibi çeşitli anlamlarda kullanılmıştır.

Ortaya çıkışından itibaren kitabın tarihinde malzeme ve şekil bakımından birtakım değişiklikler meydana gelmiştir. Günümüze ulaşan ilk kitaplar eski Ön Asya medeniyetlerine ait çivi yazılı tabletlerdir. Tarihi Sumerler’e uzanan, fırınlanmış veya kızgın güneşte kurutulmuş bu kil levhalar, genellikle okul olarak da kullanılan tablet evlerinde (edubba) veya saray ve mâbedlerin arşivlerinde muhafaza edilmekteydi. Bunlar birbirine tesbit edilmemiş, raflarda yanyana konulan levhalar halindeydi. Asur İmparatoru Assurbanipal’in (m. ö. 669-629 [?]) dünyanın en eski kütüphanesi diye bilinen Ninevâ’daki tablet evinde 20.000 tablet bulunmuş (halen British Museum’dadır) ve bunların hükümdarın çeşitli yerlere gönderdiği, özel kâtipler tarafından kopya edilen eski Sumer ve Akkad edebî, ilmî metinlerinden oluştuğu görülmüştür (Yıldız, s. 15). Kur’an’a göre Tûr dağında Hz. Mûsâ’ya verilen kutsal metinler de (ahd) levhalara yazılmıştı (el-A‘râf 7/145, 150, 154). Özel bir sandıkta (tâbûtü’l-ahd) korunan bu levhalar mevcut Tevrat’a göre taştandı (Concordance, “Tablet”, s. C1155).

Birbirine raptedilmiş yapraklardan meydana gelen ilk kitaplar Mısır’da bulunan tomarlardır. Milâttan önce III. binyılın ilk yarısında ortaya çıkan bu kitaplar, “cyperus papyrus” denilen bitkiden yapılmış kâğıt varakların birbirine yapıştırılmasıyla elde edilen ve ortalama enleri 30 cm., boyları 6-7 m. kadar olan şeritler halindeydi. Metinler sütun sütun yazılıyor ve şeritler okundukça uçlarının yapıştırıldığı sopalar çevrilerek sarılıyordu, daha sonra deri kılıflarına konuluyordu (resim için bk. DİA, XXII, 574). Her metnin ayrı bir ruloda yer alması esastı; ancak uzun metinler birden fazla ruloya

yazılır ve bunlar sandıklarda muhafaza edilirdi. Homeros'un eserlerinin kırk sekiz rulo tuttuğu bilinmektedir (Yıldız, s. 30). Mısır papirusları içinde, I. Sesostris'in (m. ö. 1970-1936) tahta çıkışıyla ilgili olan tomar gibi metni açıklayıcı resimler ihtiva edenler de bulunmaktadır (Levarie, s. 2). Grekçe yazılmış en eski resimli kitap ise milâttan önce 165'e tarihlenen Eudoxus'un astronomiye dair papirüs tomarıdır (a.g.e., s. 10, 11). Papirüs tomarları başta Romalılar olmak üzere daha sonra çeşitli milletler tarafından benimsenmiş ve Ortaçağ'da yahudi dinî kitapları ile devrini tamamlamıştır. Batı dillerinde "kitap" demek olan bibl kelimesi de papirüsün ihraç edildiği başlıca liman olan Byblos'tan (Biblos, Lübnan'ın Cebâil Limanı) gelmektedir (a.g.e., s. 10). Helenistik dönem Mısır Kralı V. Ptolomaios Epiphanes'in (m. ö. 210-181), 700.000 kitaplık ünlü İskenderiye Kütüphanesi'ne rakip olan 200.000 kitaplık Bergama Kütüphanesi'nin daha fazla zenginleşmesini engellemek için Pergamon Krallığı'na yapılan papirüs ihracatını durdurması üzerine Bergamalılar bugün de kendi adlarıyla anılan parşömeni (Gr. pergaméné [Bergama işi]) bulmuşlar ve kitap istinsahını sürdürmüşlerdir. Özel biçimde tabaklanarak sertleştirilmiş ve beyazlatılmış ince deri olan parşömenden (bk. KÂĞIT) kesilen dört köşe sayfalar, daha sonra Roma İmparatoru Augustus döneminde (m. ö. 27-14) ikiye katlanarak sırtlarından birbirine dikilmiş ve zamanla günümüzdeki kitap formuna ulaşılmıştır. Ancak bu süreçte bir aşama olarak Kuzey Avrupa'da kullanılan kayın ağacı (ak gürgen) levhalarını da zikretmek gerekir. Ahşabının beyazlığı ile tanınan bu ağaçtan ince levhalar kesilerek ikisi ve daha fazlası birbirine bağlanıyor, böylece elde edilen deftere kitap metni yazılıyordu. İngilizce book ve Almanca Buch kelimeleri de Germanik dillerden Anglo-Saksonca ile (eski İng.) eski Almanca'da "kayın ağacı" demek olan bôc (İng. beech) ve buohha dan (Alm. Buche) gelmektedir. Aynı şekilde ciltlenmiş yazmalar için kullanılan codex kelimesi de Latince "ağaç gövdesi" anlamındaki caudexe dayanmaktadır (a.g.e., s. 1).

İslâm dünyasında iki kapak arasındaki sayfalardan oluşan ilk kitap, Hz. Ebû Bekir devrinde bir araya getirilen ve Hz. Osman dönemindeki istinsahta esas alınan mushaftır (bk. MUSHAF). İslâm dininde ilme verilen büyük önem ve kâğıdın yaygınlaşması, sahâbe döneminden başlayarak bilginin yazıyla kayıt altına alınmasını sağlamış, II. (VIII.) yüzyılın birinci yarısından itibaren çeşitli konulara dair kitaplar ortaya çıkmaya başlamıştır. İbn Ebû Zi'b, İmam Mâlik, İbn Cüreyc, İbn İshak, İbn Ebû Arûbe, Ma'mer

b. Râşid, Evzâî ve Süfyân es-Sevrî'nin eserleri bunlardandır (Mustafa M. el-A'zamî, s. 32, 104, 132, 133, 136, 137, 143, 148-149). Abbâsîler döneminde hızla artan özel ve genel kütüphanelerde sayıları bazan yüz binlerle ifade edilen kitaplar vardı. Aslında ezber geleneğini sürdüren Araplar'da yazı yazma bir eksiklik sayılırdı. Kitâbü'l-Ḥayevân'ın başında yazı ve kitabın önemine dair bir bölüm ayıran Câhiz'in, "Kitabı ayıpladın; halbuki ben ondan daha iyi komşu, daha insaflı ortak, daha uyumlu yoldaş, daha mütevazi öğretmen ve daha yeterli, yanlış yola saptırmayan, bıktırıp usandırmayan ... arkadaş görmedim" (Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 41) sözleri bu geleneğe karşıdır. Fakat kitabın yaygınlaşmasına

rağmen bilgiyi hâfızaya alma geleneği yine de sürmüştür. Müellifler, bazan binlerce sayfa tutan teliflerini hâfızalarından dikte ettirebilirlerdi. Telifte kaynak vermeye büyük özen gösterilir, imlâ meclislerinde belli bir usule göre istinsah edilen eserler için semâ kayıtları tutulurdu (Pedersen, s. 26-30). İmlâ hatalarını önlemek için de "edebü'l-kâtib" türü eserler kaleme alınmıştır.

Kitabın değerine göre hattına ayrı bir önem verilir, güzel yazının okumayı teşvik ettiği düşünülürdü. Kitapçılar esere, yazarına, nâdir olup olmayışına, cilt, yazı ve tezhibine göre değer biçerlerdi. Kitap botanik, zooloji, tıp, mekanik gibi bir dalda ise açıklayıcı resimler konurdu. Değerli edebî eserler, özellikle şiir kitapları genelde ta'likle yazılır, tezhiplenir ve konusuna göre minyatürlerle süslenirdi. Kitabın cildi büyük önem taşırdı. İlk sayfanın a yüzü süslü ise zahriye adını alır, metnin başındaki süslemeye "serlevha" denirdi. Genellikle kitap hamdele, salvele ve besmele ile başlar, hâtime ve ketebe kaydıyla son bulurdu (bk. İSTİNSAH; YAZMA). Kitaplar akrâbâzîn* türünde olduğu gibi işlevlerine göre cepte, kuşakta, çizme ve çantalarda kolay taşınabilecek boyutlarda küçük veya evlerde, kütüphanelerde muhafaza edilebilecek boyutlarda büyük yazılır ve ciltlenirdi.

Emevî ve Abbâsîler'den itibaren kitaba büyük değer verilmiştir. Hârûnürreşîd ve Me'mûn, Bizans'a karşı kazandıkları zaferlerden sonra savaş tazminatı olarak Antikçağ filozoflarının henüz Arapça'ya çevrilmemiş kitaplarını istemişlerdir (Hunke, s. 266). X. (XVI.) yüzyılda İslâm dünyasındaki herhangi bir özel kütüphanede bulunan ortalama kitap

sayısı, aynı dönemde Batı'nın bütün kütüphanelerinde bulunan kitap sayısından fazlaydı (a.g.e., s. 277). Fernand Grenard, Batı'da V. Karl'ın (Charles-Quint) 900 ciltlik kütüphanesiyle iftihar edildiğini, halbuki daha dört asır önce İspanya'daki halifenin sarayında 400.000 cilt kitap olduğunu yazar (Asyanın Yükselişi ve Düşüşü, s. 31-32; ayrıca bk. KÜTÜPHANE).

Yazıya ve yazılı nesnelerin tamamına "bitik" diyen Türkler kitapla İslâm öncesinde, Uygurlar'ın Budizm'i kabul ettikleri dönemde tanışmışlar ve oluşturdukları dinî ağırlıklı zengin edebiyatın ürünlerini kitaplar halinde kaleme almışlardır. XX. yüzyılın başlarında Alfred von Le Coq tarafından Hoço kazılarında Mani yazmaları arasında bulunan iki deri cilt parçası Uygurlar'ın ciltçiliği de öğrendiklerini ve yüksek bir sanat düzeyine ulaştırdıklarını göstermektedir. Söz konusu cilt parçaları dünyanın sanat eseri niteliği taşıyan ilk ciltleri arasında yer almaktadır (bk. CİLTÇİLİK).

BİBLİYOGRAFYA

D. Robinson, "Tablet", Concordance to the Good News Bible, Suffolk 1983, s. C1155; Plinius (Pliny the Elder), Natural History (trc. John F. Healy), London 1991, s.179-180; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 41, 42; C. Zeydân, İslâm Medeniyeti Tarihi (trc. Zeki Megâmiz; İstanbul 1329), İstanbul 1973, III, 350-358; N. Abbot, Studies in Arabic Literary Papyri, Chicago 1957-67, I, 3, 21, 22, 23, 24; II, 44, 48; E. Chiera, Kilden Kitaplar (trc. Ali Muzaffer Dinçol), İstanbul 1964, s. 99; F. Grenard, Asyanın Yükselişi ve Düşüşü (trc. Orhan Yüksel), İstanbul 1970, s. 31-32; Orhan Öcal, Kitabın Evrimi, Ankara 1971, s. 94-95; S. Hunke, İslâm'ın Güneşi Avrupa'nın Üzerinde (trc. Servet Sezgin), İstanbul 1975, s. 266, 277; Mahmûd Abbas Hammûde, Târîḫu'l-kitâbi'l-İslâmî, Kahire 1979, s. 18, 147 vd., 222 vd.; J. Pedersen, The Arabic Book (trc. G. French), New Jersey 1984, s. 14, 15, 23-30, 37, 43, 46, 51, 73, 93-100, 104, 117, 119; Nuray Yıldız, Eskiçağ Kütüphaneleri, İstanbul 1985, s. 10-37; S. N. Kramer, Tarih Sümer'de Başlar (trc. Muazzez İlmiye Çığ), Ankara 1990, s. 195 vd., 291; Mustafa M. el-A'zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı (trc. Hulusi Yavuz), İstanbul 1993, s. 30-32, 104, 132, 133, 136, 137, 143, 148-149; Şinasi

Tekin, Eski Türklerde Yazı, Kağıt, Kitap ve Kağıt Damgaları, İstanbul 1993, s. 41, 46 vd.; A. Stipcevic, Târîḫu'l-kitâb (trc. Muhammed M. Arnaût), Küveyt 1993, s. 8 vd.; N. Levarie, The Art and History of Books, New Castle 1995, s. 1, 2, 10, 11, 20; Turhan Baytop, “Akrâbâzîn”, DİA, II, 287; Nebi Bozkurt - Nevzat Kaya, “İstinsah”, a.e., XXIII, 369-371.

Nebi Bozkurt

KİTAP

(الكتاب)

Kur’ân-ı Kerîm’de çeşitli anlamlarda kullanılan terim.

Sözlükte “iki deri veya kumaş parçasını birbirine eklemek, inci tanelerini dizmek, su kırbasının ağzını sıkıca bağlamak” gibi anlamlara gelen ketb kökünden masdar olup kök anlamlarından dolayı hem harfleri yazıyla birbirine ekleyip dizmeyi, hem de masdar-isim olarak bu şekilde oluşturulan yazılı metni ifade etmek üzere kullanılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de kitâb kelimesiyle aynı kökten bazı fiiller “yazma” mânası yanında “farz kılma, hükmetme, takdir etme” mânalarında da geçmektedir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ktb” md.; Lisânü’l-ʿ Arab, “ktb” md.; Mustafavî, X, 20-22).

Kur’an’da kitap kelimesi altısı çoğul (kütüb) olmak üzere 261 yerde geçmektedir. Ayrıca birçok âyette aynı kökten fiil ve isimler yer almaktadır. Bu âyetlerde kelimenin başlıca şu anlamlarda kullanıldığı görülür: 1. Vahiy. Peygamberlerden her birine indirilen vahiylerin bütünü özel isimlerinin yanında kitap ile de anılır. Râgıb el-İsfahânî, aslında kitap kelimesinin yazılı metni ifade etmekle birlikte istiare yoluyla metnin sözlü şekli için de kullanıldığını, dolayısıyla Allah kelâmının sözlü şekline de kitap denildiğini belirtir (el-Müfredât, “ktb” md.). Ayrıca ilâhî kelâmı ve hükümleri bir araya getirmesi, bunların insanlar tarafından yazıya geçirilmiş olması gibi sebeplerle de vahye kitap denildiğini söylemek mümkündür. Kur’an’da kitap, genel anlamda Allah’ın peygamberlerine indirdiği vahyi ifade ettiği gibi üç ilâhî kitaptan her biri için de kullanılır. a) Kur’ân-ı Kerîm. Allah’tan geldiğinde hiçbir şüphe bulunmayan kitabın sakınanlar için hidayet kaynağı olduğunu (el-Bakara 2/2), Allah’ın insanlar arasında doğru hükmetmesi için peygambere kitap indirdiğini (en-Nisâ 4/105) ve daha önceki kitabı doğrulayıp korumak üzere peygambere kitap yolladığını (el-Mâide 5/48), onun insanları karanlıklardan aydınlığa, Allah’ın yoluna çıkarması için peygambere indirilen kitap olduğunu (İbrâhîm 14/1), kitabın mübarek bir gecede indirildiğini (ed-Duhân 44/2-3) belirten âyetler bu kullanımın bazı örneklerini teşkil eder. b) Tevrat. Kur’ân-ı Kerîm’de çeşitli biçimlerde

göndermeler yapılan Tevrat kitap kelimesiyle de anılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ktb" md.). Mûsâ'ya kitap verildiğini ve bunun İsrâiloğulları için hidayet vesilesi kılındığını (el-İsrâ 17/2), Mûsâ'nın kitabının rehber ve rahmet kaynağı olduğunu (el-Ahkāf 46/12), Allah'ın iyilik edenlere nimetini tamamlamak, her şeyi açıklamak, hidayete erdirmek ve rahmet etmek maksadıyla Mûsâ'ya kitap verdiğini (el-En'âm 6/154) bildiren âyetler bunlardan bazılarıdır. İbn Manzûr, Kur'an'da kitap kelimesinin mutlak olarak geçtiği yerlerde bundan Tevrat'ın kastedildiğini söyler. c) İncil. Bir âyette (Meryem 19/30) Îsâ'nın diliyle, "Ben Allah'ın kuluyum, O bana kitabı verdi ve beni peygamber yaptı" buyurularak İncil için de kitap kelimesi kullanılmıştır. 2. Amel defteri. "İnsanların dünyadaki inançlarının ve fiillerinin kaydedildiği yazı, belge" anlamına gelen amel defteri birçok âyette kitap kelimesiyle anılmış ve bu kitap hakkında bilgiler verilmiştir (bk. AMEL DEFTERİ). 3. Levh-i mahfûz. Bütün varlık ve olaylar hakkındaki ilâhî

bilgileri, hükümleri ve yasaları kapsayan levh-i mahfûz bazı âyetlerde kitap kelimesiyle de anılmaktadır (bk. LEVH-i MAHFÛZ).

Bunlardan başka kelime genel anlamda "kitap" (es-Saffât 37/157), "mektup" (en-Neml 27/28-29), "yazışma ve sözleşme" (en-Nûr 24/33) gibi mânalarda da geçmektedir. Kitap ile oluşturulan terkiplerden "ümmü'l-kitâb", Levh-i mahfûz yanında (er-Ra'd 13/39; ez-Zuhruf 43/4) kolayca anlaşılabilen ahkâm âyetleri için (Âl-i İmrân 3/7), birçok âyette geçen "ehlü'l-kitâb" ise genellikle yahudi ve hıristiyanlar için kullanılmıştır. Aynı topluluklar "elleẕîne ûtü'l-kitâb" şeklindeki ifade kalıbıyla da anılır (bk. EHL-i KİTAP). Kitap kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm'deki bu anlamları hadislerde de geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, "ktb" md.). Ayrıca bir hadiste Fâtiha sûresi "ümmü'l-kitâb" olarak anılmıştır (Buhârî, "Teheccüd", 27). Nurdoğan Türk Kur'ân'da Kitap Kavramı adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (2001, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ktb” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ktb” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ktb” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ktb” md.; Kāmus Tercümesi, “ktb” md.; Buhârî, “Teheccüd”, 27; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, I, 33-34; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, I, 105-107; Elmalılı, Hak Dini, I, 156-157; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, X, 20-23.

İlyas Üzüm

KİTAP

(الكتاب)

Şer‘î hükümlerin ilk ve temel kaynağı olarak Kur'ân-ı Kerîm'i ifade eden fıkıh usulü terimi.

İslâm dininin iki kaynağını Allah'ın Hz. Muhammed'e vahyi olan Kur'an ile Resûl-i Ekrem'in dinî beyan niteliğindeki söz, onay ve davranışları (sünnet) teşkil eder. Kur'an, şâriin muradı hakkında doğru bilgiye ulaştırdığı için "şer‘î delil", diğer delillerin ona dayanması ve dinî-hukukî hükümlere kaynaklık etmesi yönüyle hükümlerin "meşruiyet delili", Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber'e vahyedilmesi ve Hz. Peygamber'in bildirimiyle sabit olması sebebiyle de "naklî ve sem‘î delil" olarak nitelendirilir.

Dinin amelî hayata ilişkin hükümlerinin delillerini, bunların sabit olma yollarını ve hükme delâlet yönlerini belirlemeyi konu edinen fıkıh usulünde Kur'an kaynaklar hiyerarşisinin başında yer alır ve "kitap" denildiğinde kural olarak şer‘î hükmün kaynağı olması yönüyle Kur'an kastedilir. Klasik fıkıh usulü literatüründen fukaha ekolüyle telif edilenler doğrudan, mütekellimîn ekolünün eserleri ise dil ve mantıkla ilgili bazı açıklamalar yaptıktan ve şer‘î hükümle ilgili tanıtıcı bilgi verdikten sonra şer‘î delillerin ilki sıfatıyla kitap konusunu işler. Kur'an fıkıh usulünü şer‘î hükme kaynaklık etmesi yönüyle ilgilendirdiğinden birçok eserde kitabın tanımı bile yapılmaksızın doğrudan hükme delâleti ve bunu bilmeyi sağlayan dil ağırlıklı çeşitli kural ve metotlar ele alınır. Kur'an'ın nüzûlü, tarihi, cem‘i, dil ve üslûbu, i‘câzı ve muhtevası gibi konular ise -yeni dönem fıkıh usulü eserlerinde didaktik amaçlı olarak işlenmesi hariç tutulursa-fıkıh usulünün ilgi alanına girmez (bu konular için bk. KUR'AN; MUSHAF).

Şer‘î Delil Olarak Mahiyeti. Fıkıh ve usûl-i fıkıh âlimleri sağlıklı bir zihinsel işlemde, araştırılan hususa dair hüküm vermeye ulaştıran veya bir hükmün kanıtlanmasını sağlayan vasıtaya, daha özel ifadeyle araştırılan hususta şer‘î-amelî nitelikteki hükme ulaştıran vasıtaya delil derler. Delil

içerdiği bilginin kaynağı açısından aklî-naklî, ulaştırdığı sonuç hakkında karşı ihtimali ortadan kaldırıp kaldırmaması açısından kat‘î-zannî ayırımına tâbi tutulur. Fıkıhta delil genelde “fıkhî bir hükmün dinî-hukukî dayanağı” (edille-i şer‘iyye, edilletü’l-ahkâm) anlamında kullanıldığından hüküm kaynağı aslî deliller de bu kaynaktan hüküm elde etmeye yarayan metotlar da çok defa delil olarak adlandırılır. Bundan dolayı hem Kur’an ve Sünnet gibi şer‘î hükmün kaynakları hem de naslarla çözümü beklenen olay arasında bağ kurmayı ve naslardan olayı aydınlatacak bir sonuç çıkarmayı hedefleyen metotlar şer‘î (dinî-hukukî) delil olarak adlandırılmıştır.

Şer‘î deliller üzerinde ittifak edilen-ihtilâf edilen, aklî-naklî, kat‘î-zannî şeklinde bazı ayırımlara tâbi tutulur ve kitap bütün olarak alındığında üzerinde ittifak edilen naklî ve kat‘î delil sayılır. Kat‘î delil şeklinde anılması, aslına uygun olarak Hz. Peygamber’den sahâbeye ve sonraki nesillere tevâtüren nakledilmiş olduğunu (sübût) ifade içindir. Ancak herhangi bir lafzının bir anlamı ifade etmesi (delâlet) yönüyle kat‘î veya zannî delil sayılması da aklî-mantıkî öncüllere dayanması yönüyle aklî delil olarak nitelendirilmesi de mümkündür. Nitekim Kur’an ve Sünnet ahkâmının şer‘iyyât-hissiyyât veya sem‘iyyât-akliyyât şeklinde bir ayırıma tâbi tutulması da bunu ifade eder. Öte yandan bütün delillerin nakle ve akla veya sadece Kur’an’a irca edilmesi de mümkündür. Bu sebeple delillerin çeşitli adlandırma ve ayırımında bakış açısına göre değişebilir bir izâfîliğin bulunduğu görülür.

Kitap yani Kur’an, Hz. Peygamber’in sünnetiyle birlikte İslâm dininin ve onun dinî-hukukî (şer‘î) hükümlerinin aslî kaynağını teşkil eder. Fıkıh usulünde de İslâm hukukunun aslî ve tâli kaynakları incelenirken aslî delillerden ilk sırada kitap yer alır. Dinî ahkâmın temel ve ilk kaynağının Kur’an olduğu bütün müslümanların ortak kabulü ve görüşüdür. İman esasları arasında yer alan kitaplara iman böyle bir ön kabulü içermekte olduğundan ve genelde Allah’ın kelâm sıfatının bir sonucu olarak ilâhî kitapların varlığının, özelde ise Kur’an’ın Allah kelâmı olduğunun ispatı konusu İslâm kültüründe kelâm ilmi çerçevesinde ele alındığından fıkıh usulü eserlerinde Kur’an’ın delil değeri üzerinde ayrıca durulmaz. Kur’an her ne kadar kendini Allah’ın vahyi (el-En‘âm 6/19), insanlık için hidayet rehberi (el-Bakara 2/185; el-İsrâ 17/9), şifa ve rahmet (el-İsrâ 17/82) olarak nitelendirmekte ve kendine sıkça atıfta bulunmakta ise de onun delil oluşu

ilk aşamada dinin kabulünün dayandığı fıtrî ve aklî temellere, ikinci aşamada da sünnete dayanır. Çünkü Kur'an'ın bu niteliğinin kabulü öncelikli olarak onu Allah'tan getirdiğini ifade eden Hz. Muhammed'i tasdike ve onun peygamberliğini kabule bağlı bir husustur (Debûsî, s. 19; Seyfeddin el-Âmidî, I, 145). Öte yandan Kur'an birçok âyette Resûl-i Ekrem'in dini açıklama yetkisine atıfta bulunmuş, bu atıflar dinin beyanı mahiyetindeki sünnete ayrı bir konum kazandırmıştır. Şâfiî'nin de ısrarla vurguladığı budur (er-Risâle, s. 32-33, 41, 73-113). Kur'an ve Sünnet arasındaki bu karşılıklı bağ sebebiyledir ki İslâm'ın ilk döneminden itibaren müslümanların din anlayışlarını, itikadî ve amelî hayatlarını bu iki asıl inşa etmiş; aralarında itibar, sübût ve bağlayıcılık, hatta içinde bulunduğu tarihî durum ve sosyal çevreyle bağlantı yönünden belli farklılıklar gözetilse de neticede Kur'an ve Sünnet İslâm dininin iki temel kaynağı olmuştur. Hz. Peygamber'den sonra gelen nesiller de gerek devraldıkları dinî geleneği temellendirmede gerekse karşılaştıkları yeni durumlar karşısında tavır

belirlemede bu iki kaynağı daima aktif şekilde devrede tutmuşlardır.

İslâm'ın ilk asırlarında ana hatlarıyla belirginleşen dinî geleneği ve hukukî tefekkürü ileriye ışık tutacak şekilde formüle eden, teknik ifadesiyle şer'î delilleri ve bunlardan hüküm elde edilmesini ele alan fıkıh usulü ilminde de kitap yani Kur'an ilk şer'î delil olarak yer alır ve diğer deliller onun çerçevesinde temellendirilir. Kur'an'ı sünnetin izlemesi, ikisi arasındaki yakın bağ ve Hz. Peygamber'in Kur'an'ı ve dini açıklama görevi sebebiyledir. Bunun için de Kur'an'ın inanç esasları, ibadetler, haramlar gibi sem'iyyât niteliği taşıyan ve gerekçesi akılla bilinemeyecek olan (taabbüdî) hükümlerinde sünnet belirleyici bir rol üstlenir. Şer'î deliller arasında üçüncü sırayı alan icmâın asıl fonksiyonu Kur'an'ın ve onun zımnında sünnetin anlaşılmasında ve bir yöne tevcihinde ümmetin fikrî ve amelî ittifakını temsil ederek dinin ana çatısını belirginleştirmektir. Esasen bir nassa dayanan ve nesiller boyunca ihtilâfsız şekilde sürdürülen ittifak anlamıyla icmâ farklı yorumlara ve neshe kapalı olduğundan kuvvet sıralaması yönüyle Kitap ve Sünnet'ten önce, kıyas ve istinbata dayalı icmâ ise sonra gelir. Aralarındaki hiyerarşi ve ilişki hayli girift olan, fakat kitap merkezli olarak konum kazanan bu üç delil şer'î hükme müstakil olarak kaynaklık edebildiğinden şer'î asıllar veya kesin bilgiyi gerektiren hüccetler (el-hücecü'l-mûcibe) olarak anılır. Bu üç kaynağa göre delil değeri kısmen

tartışmalı olan ve dördüncü sırada yer alan kıyas ise müstakil bir hüküm kaynağı olmayıp asıl kaynakların dolaylı kapsamını ortaya çıkarmaya yarayan yöntemin adıdır. Bunun için bazı usulcüler onu ma‘kūlü’l-aslın kapsamında hitabın anlamı, emare veya hüccet-i mücevvize, fer‘u’l-usûl şeklinde adlandırmışlardır (İbn Fûrek, s. 4-10; Debûsî, s. 18; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, II, 690; Bâcî, s. 187, 528; Alâeddin es-Semerkandî, I, 76). Gazzâlî de elde edilmek istenen şer‘î hükmü ürün (semere), ilk üç delili bu ürünü veren kaynak, kıyası da ürün elde etme yolu olarak tanıtır (el-Müstaṣfâ, I, 7-9). Bununla birlikte kıyas, naklî delil üzerinde cereyan eden akıl yürütme faaliyeti olduğu ve asıllara bağlı olarak işlerlik kazanabildiği için şer‘î ve sem‘î delillerin dördüncüsü sayılmıştır (İbnü’l-Kassâr, s. 40; Debûsî, s. 19). Bunların dışında kalan ve fıkıh usulü eserlerinde ayrıntılı biçimde ele alınan diğer fer‘î deliller ve delil adıyla anılan hüküm çıkarma metotları ise ya anılan dört şer‘î delilin ya da genel olarak nasların bıraktığı bilinçli boşlukları doldurma ameliyesinin kapsamında mütalaa edilir. Böyle olunca kitabın doğrudan ve dolaylı delâleti veya sükût ederek yetki tanıması sebebiyle geçerlilik kazanan bütün şer‘î deliller birçok usulcünün de ifade ettiği gibi Kur’an’a irca edilebilir. Kur’an’ın delillerin aslı (aslü’l-usûl) sayılması bundandır.

İşlevsellik açısından bakıldığında ise Kur’an’ın anlaşılmasında ve hayata aktarılmasında sünnetin, nesilden nesile tevârüs edilen dinî geleneğin ve amelî icmâın, fakihlerce yürütülen re’y ve ictihad faaliyetinin ayrı ayrı payları vardır ve yerine göre bunlardan biri diğerine göre daha belirleyici olabilmektedir. Bunun için deliller arasındaki klasik hiyerarşi daha çok şeref ve itibar sıralaması niteliğindedir. Çünkü Kur’an ve Sünnet’te yer alan ilke, hüküm ve hedeflerin, örneklendirme ve benzetmelerin anlaşılması, yorumlanması ve bunlardan amelî hayatın çeşitli yönlerine ilişkin hükümlerin ve uygulanabilir sonuçların çıkarılması aklî muhakeme ile gerçekleşir. Sınırlı sayıda ve muhtevadaki nasların sınırsız sayıda ve çok çeşitli olaylara ışık tutabilmesi, farklı konum ve mahiyetteki insan davranışlarını yönlendirebilmesi ancak böyle bir anlama ve yorumlama faaliyetiyle mümkün olur.

Şer‘î Hükme Delâleti. Kur’an’ın sübût değeri üzerinde yani aslına uygun olarak günümüze ulaşmış olduğu hususunda müslümanlar arasında görüş ayrılığı bulunmadığı için bütün metodolojik tartışmalar Kur’an’ın ve ona

tâbi olarak sünnetin lafzının yorumlanmasına ve hükme delâletine ilişkin kurallar üzerinde yoğunlaşmıştır. Hatta fıkıh usulünün esas itibariyle, Kur'an ve Sünnet'in doğru ve tutarlı biçimde anlaşılmasını ve ondan şer'î hüküm elde edilmesini sağlayacak metot ve kuralları belirlemeyi hedefleyen bir ilmî disiplin olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Kur'an âyetleri İslâm'ın aslî kaynağı, Kur'an hükümleri de yine İslâm'ın aslî ahkâmı olmakla birlikte tafsilî ve cüz'î âyetlerin fıkhî hükme ne ölçüde ve ne yönde delâlet ettiği hususu ciddi bir bilimsel çabayı ve metodolojiyi gerektirir. Bu sebeple âyetler iman, ahlâk, âdâb-ı muâşeret, geçmiş toplumlardan kıssa ve öğütler, genel insanî ve aklî değerler, beşerî ilişkiler gibi konularda muhatabına doğrudan ana fikir vermekte ve onu büyük ölçüde yönlendirmekte ise de belli bir yorum metodolojisine bağlı olmaksızın veya böyle bir metodoloji kurmaksızın âyetlerden gerek fıkhî ayrıntılar gerekse hukuk doktrini alanında hüküm çıkarmak kolay değildir. Kur'an'ın anlaşılmasında âyetlerin lafzı kadar Kur'an'ın bütüncül anlatımı, ilke ve hedefleri, Hz. Peygamber'in açıklama ve uygulaması, fıkıh doktrin ve geleneği ayrı ayrı önem taşır. Öte yandan Kur'an'ın lafzından doğrudan ve açıkça anlaşılan mânalarla onun dolaylı anlatımı arasında bir ayırım yapmanın gerektiği de açıktır.

Bir dilin varlığı, o dili konuşanlar arasında belli lafızların belli anlamları taşıması konusunda asgari bir mutabakatın bulunmasını zorunlu kıldığından fasih Arapça ile indirilen Kur'an lafızlarının zorunlu, mümkün ve muhtemel anlamını belirlemede Arapça'yı bilmek, özellikle de Kur'an'ın indiği dönem ve coğrafyada yaşayan Arapça'nın dil ve mantık yapısını göz önüne almak vazgeçilmez bir öncelik taşır (Şâfiî, s. 51-52; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 141; Şâtıbî, I, 44; II, 70; III, 31). Bu aynı zamanda ümmetin din anlayışının merkezinde kitabın yer almasını, onun nesnelliği sağlamada ve dinî hayatı inşa etmede aktif rol üstlenmesini, kitabın anlaşılmasında müslümanlar arasında her dönemde belli bir ortak paydanın varlığını korumuş olmasını da açıklayan bir husustur. Bunun için usulcüler kitaptan hüküm çıkarma metotlarının çatısını dil kuralları üzerine kurmuşlar ve eserlerinde lafızla ilgili usul kurallarına oldukça geniş yer vermişlerdir. Lafzın vaz', kullanım, mânaya delâlet ve bu delâletin şekli yönünden çeşitli ayırımlara tâbi tutulması ve bunların âyet ve hadislerden örneklendirilmesi, bu yapılırken de dil bilimi alanına giren bir dizi tartışmanın açılması bundandır.

Lafzın anlam yelpazesini belirlemede dilin kural ve imkânlarından yola çıkmak ön şart niteliğinde ilk aşamayı teşkil etse de ikinci aşamada anlamı bilinen lafzın nasıl bir şer‘î hüküm içerdiğine karar vermek, yani metnin hukukî yorumunu yapmak gerekir. Kitap açısından ifade edilecek olursa lafzın anlamı şâriin ne dediği, hükme delâleti ise usulcülerin deyimiyle mükellefin fiili açısından bu hitabın anlamı veya mükellefin fiiline bağlanan şer‘î vasfıdır. Artık ikinci aşamada şâriin ne demek istediğini de araştıran bir fıkhî anlama ve yorumlama söz konusudur. Bunun için dili bilmenin ötesinde fıkıh formasyonu ve ictihad melekesi, engin bir

çaba ve birikim gerekmektedir (bk. İCTİHAD). Kıyamete kadar bütün insanlığa davet içeren ve muhtemel her gelişme karşısında bir diyeceği olan kitabın doğru anlaşılması ve hayata aktarılması için buna ihtiyaç vardır. Nitekim müslümanların tarihî tecrübesinde de nasların literal anlamıyla yetinip şer‘î hükümleri bu çerçevenin dışına çıkarmayan tavırların azınlıkta kaldığı, nasların fıkhî açılımlarının müctehid fakihler tarafından yapıldığı, onların kurdukları yorum metodolojileri içinde hukukî tefekkürün geliştiği, daha sonra usul eserleri telif edenlerin ise bu zengin fıkhî mirası sistemleştirip dil ve mantık kurallarıyla formüle ettikleri görülür.

Kitabın lafızlarının şer‘î hükme delâletinin mümkün ve muhtemel yönlerini belirlemede, hatta ona belli sınırlar çizmede ilk dönemlerden nakledilen sözlü ve amelî geleneği içinde barındıran sünnet ve icmâın da çok önemli payı vardır. Âyetlerin nüzûl sebebi ve ortamı, Kur’an’ın nâzil olduğu dönemin sosyal yapısı ve nasların tarihî bağlamı da bu noktada önem taşır. Öte yandan lafzın anlamının Kur’an’ın hatta dinin bütünlüğü içinde hükümlerin genel amaçlarıyla birlikte değerlendirilmesi, insanlığın tabiî-fıtrî tecrübesinin ve toplumun genel yararlarının göz önüne alınması da lafzı doğru anlamaya hizmet eden vazgeçilmez bir bakış açısıdır. Hatta bu, fertlere kitabın anlaşılmasında geniş bir takdir alanı bırakmış olsa ve ilâhî hitapla hedeflenen sonucu tersyüz eden bir ameliyeye dönüşme tehlikesini içinde barındırsa bile az veya çok fakihlerin bîgâne kalmadığı bir yöntem olmuştur. Bu yola, lafzı anlama ve yorumlama yönüyle fertler arasında önemli farklılıkların bulunacağı, insanların kültür, gelenek, bilgi ve tecrübe birikimlerinin dönem ve bölgelere göre değişmekte olmasının bu anlama ve yorumlama faaliyetini yakından etkileyeceği önceden kabullenilerek girilir.

Bu sebeple fıkıh usulünde dil kurallarına bağlılığı dengeleyecek biçimde lafzî anlam çerçevesini aşmaya imkân veren çeşitli metodolojilerin neler olabileceği ve bunların ne ölçüde geçerli sayılacağı hususu ayrıntılı biçimde tartışılmıştır. Kur'an'ın indiği ortamın şartlarından uzaklaşıldıkça bu yöndeki tartışmaların hız kazandığı görülür. İstihsan, istislah, istishab, örf, sedd-i zerîa, mesâlih, makāsıd gibi yöntemler ve kavramlar etrafında yoğunlaşan ve farklı ekollere göre belli noktalarda öne çıkan usul tartışmalarının ve vurguların belki de en önemli anlamı budur ve bunlar neticede kitâbın şer'î delil olarak hükme delâletini anlama çabalarıdır. Hatta burada ilâhî hitabın tabiatı, vahiylafız ilişkisi, Allah'ın ilmi, kulun fiili ve sorumluluğu gibi teolojik açılımlar da devreye girebilmektedir. Müctehid Kur'an'da yer alan bir nassın fıkhî yorumunu yaparken dil kurallarını göz önüne aldığı gibi Kur'an ve dinin genel ilkelerine ve amaçlarına, olayın özel konum ve şartlarına ve diğer etkin unsurlara defalarca gidiş geliş yaparak bir sonuca ulaşır. Bu sebeple Kerhî gibi klasik dönem fakihlerinin, bir olayla karşılaşıldığında fıkhî yorum alanında geliştirilen bunca zengin birikimi göz ardı ederek bu tikel olayın hükmünü doğrudan bir âyet veya hadisten çıkarmaya kalkmanın yanıltıcı olabileceği şeklindeki uyarılarına hak vermek (Risâle fi'l-uṣûl, s. 169-170) ve bunu salt mezhep taassubuyla takınılmış bir refleks olarak görmemek gerekir.

Netice olarak Kur'an'ın metninden, müslümanların asgari müştereğini teşkil eden değişmez bir İslâmî öz ve ana unsur yanında bir de anlama, yorumlama ve bakış açısına göre değişebilen ve çeşitli toplumlara renk ve ton farkıyla değişerek yansıyan bir çeşitliliği çıkarmak da mümkün olmaktadır. Kur'an lafzının anlamı üzerinde kendiliğinden oluşan ve asırlarca devam eden fikir ve anlayış birlikteliğinin de aynı metin üzerinde yoğunlaşan derin görüş ayrılıklarının da cereyan edegelmiş olması bunun için garipsenmemiştir. Böyle olunca İslâm'ın anlaşılması, değişmezliği ve uygulamaya da yansıyan farklı tezahürleri yönüyle iç içe birkaç halkadan söz etmek mümkündür. Bu ayırım, aynı zamanda İslâm'ın doğrudan ve dolaylı olarak ilgi alanını ve kapsamını tanıtıcı olacaktır. En içte Kur'an ve Sünnet metninden doğrudan ve açık bir şekilde anlaşılan öz, İslâm'ın ana ve değişmez unsuru yer alır. İkinci halkayı nasların dolaylı şekilde ve yorumlama sonucu kapsadığı alan teşkil eder. Bu alanda izlenen aklî istidlâle, muhâkemelere ve bakış açılarına göre naslara farklı yorumlar getirmek ve onlardan farklı sonuçlar çıkarmak mümkün olduğundan kısmî

bir değişkenlik ve farklılık gözlenir. En dışta ise müslüman fert ve toplumların dinin rehberliği ve yönlendirmesi sonucu belli bir kıvama gelmiş kendi öz inisiyatifleriyle bilgi ve tecrübe birikimlerinden, kültür ve geleneklerinden kaynaklanan tercihleriyle dolduracakları, fakat ilk iki alanla da çelişmemeye özen gösterecekleri üçüncü halka yer alır. İslâm'ın ilgi alanını ve kapsamını değişmezlik, değişkenlik, yoruma açık veya kapalı oluş, doğrudan veya dolaylı oluş itibariyle böyle bir üçlü ayırıma tâbi tutmak mümkün ve doğru ise de hangi hükmün hangi halkada yer aldığı konusunda belli ölçüde izâfîliğin bulunması ve birtakım farklı görüşlerin olması kaçınılmazdır.

Hükümleri Açıklaması. Kur'an'ın beşerî münasebetleri tanzim eden, ferdî planda olsun, içtimaî planda olsun bazı fiilleri emreden veya yasaklayan, bazı amelî ilkeler koyan âyetlerine "ahkâm âyetleri" denmektedir. Ahkâm âyetleri Kur'an'ın geneli içerisinde çok az yer tutar. Çünkü bir davranışın emredilmesi veya yasaklanmasından önce emredenle muhatap arasında güven bağının kurulması, diğer bir ifadeyle emir ve tavsiyelerin filizleneceği sağlam bir zeminin bulunması gerekir. Bu olmazsa emir inandırıcı olmadığı gibi uygulanmasının takibi de zordur. Bunun için Kur'an önce inanan, yaratanına güvenen, onu seven ve sayan müminler toplumu kurmayı amaçlamış, kişilerin ahlâkî olgunluğa ermesini ön planda tutmuş, amelî hükümlerini ise bu zemin üzerine bina etmiştir.

İnsanın itikadî cephesini temelden ele alarak bütün esaslarıyla tanzim eden Kur'an, amelî hayata ancak gerekli gördüğü alanda ve oranda müdahale etmiştir. Diğer bir ifadeyle Kur'an'ın beşerî ve sosyal hayatı ilgilendiren ve ferdin faaliyetlerini düzenleyen hükümleri gerekli miktarda, az ve öz olarak gelmiş, çoğunda da genel ilke ile yetinilmiştir. Ancak çağlar boyu değişmeyecek olan ve insan tabiatı ile yakın alâkası bulunan alanlarda ayrıntılı hükümler sevkedilmiştir. Bu, Kur'an'ın hükümlerinin evrenselliğinin ve sürekliliğinin en başta gelen özelliğidir.

Kur'an'ın getirdiği şer'î hükümler esas itibariyle insanlığın akıl, can, mal, ırz ve din şeklinde sıralanan beş temel hakkını korumaya mâtuf ilkelerin açılımı mahiyetindedir. Ferdin, sosyal yapının, aile hayatının ve toplum nizamının korunabilmesi ve sağlıklı bir şekilde devam ettirilmesi bu ilke ve hükümlerin korunmasına bağlıdır. Bu sebeple İslâm âlimleri, Allah'ın

Kur’an’da getirdiği şer‘î hükümleri insanların hem dünya hem âhiret saadetini yakalamasının vesilesi olarak tanıtırlar. Ancak kitabın ferdî ve içtimaî hayata ilişkin amelî hükümler getiren âyetlerinin sayısı geneline nisbetle oldukça azdır ve bunlar da ekseriyetle icmâlîdir. Şer‘î hükme kaynaklık eden âyetler yer ve konu itibariyle

belli bir sıra dahilinde ve bölümde değil bazan peşpeşe, bazan da itikadî ve ahlâkî konular, hatta kıssalar arasında münasebet düştükçe yer yer zikredilir. Çok defa da hukukî açıklamalar belli olaylar (sebeb-i nüzûl) üzerine gelir. Bu Kur’an’ın üslûbunun bir parçasıdır.

Kur’an namaz, oruç, zekât ve hac şeklindeki dinin dört temel ibadetine namaz ve zekât üzerinde daha ısrarla durarak ayrı bir önem verir. Çünkü bu ibadetler, ferdin olgunlaşması ve yaratanına bağlanması kadar sosyal dayanışma ve dengenin kurulması açısından da önemlidir. Bununla birlikte konuyla ilgili âyetlerde bu ibadetlerin şekil şartlarından ziyade mâna ve önemi üzerinde durulur; ibadetin hangi amaçla ve nasıl bir gönül bağı içinde ifa edileceği gösterilir. Nitekim bu dört ibadet de Hz. Peygamber’in uygulamalı eğitimiyle belirginlik ve ayrıntı kazanmıştır. Zekât konusunda -verileceği yerler dışında-Kur’an’da ayrıntı bulunmayışını da konunun toplumdan topluma ve döneme göre değişkenlik taşımasıyla ve kamu hukukuyla doğrudan alâkalı olmasıyla açıklamak gerekir. Kur’an ayrıca infak, fakir ve kimsesizlere yardım, köle âzadı, Allah yolunda savaşma ve harcama, doğruluk, ahde vefa, emanete sadakat, iyilik ve ihsan gibi ahlâkî yönü de bulunan iyi davranış ve ibadetleri sık sık teşvik eder.

Yeme içme ve günlük hayatla ilgili olarak Kur’an’da getirilen haramlar oldukça sınırlı tutulmuş, sadece yasaklanan hususlar belirtilerek geriye geniş bir serbestlik (ibâha) alanının kaldığına işaret edilmiştir. Domuz eti, kan, meyte ve putlar için kesilen hayvanların yasaklanması böyledir (el-En‘âm 6/145). Bu haramlar dinin simgesel özellik de taşıyan taabbüdî hükümlerindendir.

Kur’an aile hayatının kurulması ve devamı, karı-koca ve çocuklar arası hak ve sorumluluklar konusuna geniş yer ayırır. Ancak Kur’an’ın aile hayatına ve aile içi ilişkilere yönelik açıklamaları hukukî nitelikler de taşımakla birlikte daha çok dinî ve ahlâkî boyuta vurgu şeklindedir. Kur’an insanları

evliliğe teşvik eder, evliliğin çeşitli fayda ve hikmetlerine işaret eder (en-Nisâ 4/3, 24; en-Nahl 16/72; er-Rûm 30/21); evliliği kocanın karısına verdiği “sağlam bir teminat” olarak nitelendirir (en-Nisâ 4/21); kadının kocası, kocanın da karısı üzerinde birtakım haklarının bulunduğunu bildirmekle birlikte (el-Bakara 2/228, 233; en-Nisâ 4/4, 20-21; et-Talâk 65/7) bu hakların ne olduğu konusunda ayrıntıya girmez. Karı kocanın birbirleri için örtü olduğunu belirtir ve tarafları adaletle ve iyilikle davranmaya çağırır. Erkeklere kadınlarla iyi geçinmeyi tavsiye ederek (en-Nisâ 4/19) evlilik bağının korunmasında kocaya daha ağır bir sorumluluk yükler (en-Nisâ 4/34). Kur’an, taraflar arasında geçimsizlik olduğunda da taraflara sabır ve hoşgörüyü öğütler (en-Nisâ 4/19, 34), topluma da hakemler vasıtasıyla eşlerin arasını bulma görevi yükler (en-Nisâ 4/35). Geçinme imkânı yoksa güzellikle ayrılmayı, karşılıklı olarak haklara saygı göstermeyi ister (et-Talâk 65/1-2, 6-7). Yakın kan ve sıhrî hısımlarla evliliklerinin yasaklanması (muharremât), evlilik dışı ilişkinin çirkin görülüp yasaklanması bütün dinlerin ve kültürlerin neredeyse ortak çizgisidir. Zina yasağı ve bunun suç telakki edilerek ağır cezalara çarptırılması, aynı şekilde iffeti lekelemeye yönelik iftiranın suç sayılıp buna da dünyevî ceza tertip edilmesi de toplumsal düzenin yanı sıra evlilik kurumunu koruma yönünde alınmış bir tedbirdir.

Miras hukuku da Kur’an’da ayrıntılı olarak işlenen konulardandır. Kur’an’da miras daha geniş bir akraba çevresine dağıtılmış, kadınlar da mirasın dağılımında pay sahibi kılınmış, ancak kadınlara aynı derecede bulunan erkeklere nisbetle yarı hisse verilmiştir. Bu durum, kadına mirastan pay vermeyen ataerkil geleneğe göre köklü bir değişikliktir. Öte yandan bu noktadan hareketle oluşturulan fıkıh kültüründe de kadın ve erkeğe farklı hak ve sorumluluklar verilerek hakkaniyet ilkesi gözetilmeye ve nimet-külfet dengesi kurulmaya çalışılmıştır.

Kur’an ceza hukukuna belli başlı büyük suçları ve cezalarını tayin ederek temas eder. Adam öldürme ve yaralama için kısas ve diyet, hırsızlık için el kesme, zina ve zina iftirası için celde, anarşik suçlar için ölüm, el ve ayak kesme, idam ve sürgün cezalarından bahseder. Bu beş suç ve ceza Kur’an’ın toplum hayatının tanzimi, adaletin temini ve suçun önlenmesi için zaruri görerek getirdiği müdahaleler olup bunların bu alanda yapılacak hukukî düzenleme ve uygulamalara zemin hazırlama ve onların üst sınırını

belirleme şeklinde anlaşılması da mümkündür. Doktrinde Kur'an'ın bu belirlemeleri dinin değişmez hükümleri olarak görülüp bunun haricinde kalan hususların yetkili mercilerin takdir ve uygulamasına bırakıldığı kanaati hâkimse de müslüman toplumların tarihî tecrübe ve geleneği daha farklı yorumlara imkân verecek bir zenginlik taşır.

Savaş, barış, savaş esirleri, ganimet gibi devletler hukukunu ilgilendiren konularda da Kur'an'da yer yer ayrıntı sayılabilecek hükümlere rastlanır. Kur'an müslümanlara düşmanlarını tanıtır, savaşma azmi ve cesareti verir ve müslümanlara Allah'ın dinini hâkim kılmayı öğütler. Müslümanların cihad ruhunu ve şevkini canlı tutmaya çalışır, siyasî otorite olarak Hz. Peygamber'in etrafında birlik ve tesânüd içinde olmayı emreder. Kur'an müşriklerin ve Ehl-i kitabın bir "ümmet" olduğunu, yahudi ve hıristiyanlara tâbi olmadıkça onlarla uzlaşma sağlanamayacağını sık sık hatırlatarak müslümanlara ayrı bir kimlik ve şahsiyet kazandırır. Bu tavsiye ve ilkeler bir yönüyle yeni oluşmakta olan siyasî birlik ve örgütlenmenin milletlerarası stratejisini çizmekte, daha çok da bu yeni oluşumun motivasyonunu ve ayırıcı özelliklerini belirlemeyi hedef almaktadır.

Kur'an'ın muâmelât alanında getirdiği hükümler ise daha öz ve geneldir. Bu alanda doğruyu ve yapılması gerekli olanı belirlemeden ziyade yanlışları düzeltme, haksızlıklara engel olma amacı hâkimdir. Bunun için de normal seyrinde giden hukukî ve ticarî işlem tarzlarına ya hiç temas edilmez ya da başka bir vesileyle değinilir. Ferdî ve sosyal hayatımızda önemli bir yer işgal eden hukukî ve ticarî işlemlerin Kur'an'da ana hatlarıyla, genelde de dinî ve ahlâkî çerçevede ele alınması veya hiç zikredilmemesi bu sebepledir. Kur'an'da zikredilen ahde vefa, akidleri yerine getirme ve ticaretin karşılıklı rızâya dayanması ilkeleri toplumsal sağduyunun da öteden beri benimsediği ve korumaya çalıştığı hedefler olup onları tekit anlamı taşır. Faiz, içki, kumar, yalan ve hile, fuhuş ve zina, büyü ve falcılık gibi aklıselimin ve toplumsal sağduyunun öteden beri çirkin gördüğü davranışların yasaklanması, toplumun bu yönde alacağı tedbirlere arka çıkma ve destek sağlama anlamına geleceği gibi sosyal hayatı ve düzeni korumanın dinin temel hedefleri olduğunu vurgulamayı da amaçlar.

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 32-33, 40-41, 51-52, 73-113, 476-477, 534-535, 599-600; Kerhî, Risâle fi'l-uṣûl (Debûsî, Teʾsîsü'n-naẓar içinde, nşr. Zekeriyyâ Yûsuf), Kahire, ts. (Matbaatü'l-İmam), s. 169-170; Nuʻmân b. Muhammed, İḫtilâfü uṣûli'l-meẕâhib (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1983, s. 29, 36-46; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl

(nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, II, 31; IV, 127; İbnü'l-Kassâr, el-Muḳaddime fi'l-uṣûl (nşr. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî), Beyrut 1996, s. 3-4, 40-52; İbn Fûrek, Muḳaddime fî nüket min uṣûli'l-fıḳh (nşr. Cemâleddin el-Kāsımî, Mecmûʿu resâʾil fî uṣûli'l-fıḳh içinde), Beyrut 1324/1906, s. 4-10; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 18-21; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384-85/1964-65, I, 8-14; II, 689-690, 879-883; Bâcî, İḥkâmü'l-fuṣûl fî aḥkâmi'l-uṣûl (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1407/1986, s. 187, 528; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372, I, 141; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 7-9; Kelvezânî, et-Temhîd fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Muhammed b. Ali b. İbrâhim), Cidde 1406/1985, I, 5-7; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. Abdülmelik Abdurrahmân es-Saʻdî), Bağdad 1407/1987, I, 76-80; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, I, 145-148; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1408/1988, II, 5-6; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 44; II, 70; III, 31; Ali Bardakoğlu, "Kur'ân ve Hukuk", Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-I, İstanbul 2000, s. 93-103, 109-110; Tahsin Görgün, "Kur'ân ve Fıkıh", a.e., İstanbul 2001, s.107-119, 128-130.

Ali Bardakoğlu

KİYÂ el-HERRÂSÎ

(الكيا الهرّاسي)

Ebü'l-Hasen Şemsülislâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Herrâsî et-Taberî (ö. 504/1110)

Fıkıh, tefsir ve hadis âlimi.

5 Zilkade 450 (24 Aralık 1058) tarihinde Taberistan'da doğdu. Lakabı olan Kiyâ Farsça'da "büyük padişah, yönetici, bir kavmin önderi" anlamındadır. Kelime özellikle Gîlân ve Taberistan'da yönetici, vali, ayrıca toplumun önde gelenleriyle saygın âlimler için kullanılırdı (Dihhudâ, XI, 16585-16586). Bazı biyografi eserlerinde ise Farsça aslının İlkiyâ olduğu belirtilmektedir. Klasik kaynaklarda anlamı verilmeyen Herrâsî nisbesinin çağdaş biyografi yazarlarınca Arapça'da "Herrâslı" veya "keşkekçi" ya da Farsça'da "haşmetli, kıymetli" gibi anlamlara geldiği ileri sürülmektedir. On sekizyirmi yaşlarında Nîşâbur'a giden Herrâsî, Nizâmiye Medresesi'nde derslerine katıldığı ve yardımcılığını yaptığı İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Ebû Hâmid el-Gazzâlî'den sonra en seçkin öğrencisi oldu. Kavrayış ve izah yeteneğiyle hocasının takdirini kazandı. Ebû Ali Hasan b. Muhammed es-Saffâr ve Ebü'l-Fazl Zeyd b. Sâlih et-Taberî'den hadis dinledi. Fıkıh ve usulü ile tefsir, hadis, hilâf gibi ilimlerde uzmanlaştı. Hadise çok önem verirdi; münazaralarında hadislerden sıkça delil getirir, onları kıyasa tercih ederdi.

Muhtemelen hocasının ölümünden (478/1085) sonra Beyhak'a giderek bir süre müderrislik yaptı. Şâban 492'de (Temmuz 1099) Selçuklu Sultanı Berkyaruk'un elçisi sıfatıyla bir mektup götürdüğü Abbâsî Halifesi Müstazhir-Billâh'ın yanında saygı gördü. Zilhicce 493'te (Ekim 1100) Bağdat'a göç eden Herrâsî ölümüne kadar Nizâmiye Medresesi müderrisliği görevini yürüttü. Şâfiî mezhebinin Bağdat'taki otoriteleri arasında yer aldı. Başta Ebû Tâhir es-Silefî, İbn Tûmert ve İbn Berhân olmak üzere birçok talebe yetiştirdi. Berkyaruk tarafından kadılığa tayin edildi, zamanla servet ve şöhrete kavuştu. Sağlam kişiliği, ciddiyeti, akıcı üslûbu, üstün münazara

yeteneği ve gür sesiyle dikkati çeken Herrâsî ulemâ arasında “şemsülislâm” lakabıyla anıldı. Özellikle münazara ve izah kabiliyeti bakımından Gazzâlî’den üstün olduğu ileri sürülmektedir.

İmam Şâfiî’nin görüşlerine taassup derecesinde bağlı olan ve Eş‘ariyye akîdesini savunan Herrâsî Râfizıyye, İmâmiyye, Mu‘tezile gibi mezheplerin görüşlerini şiddetle eleştirdi. Hasan Sabbâh’ın İlkiyâ lakaplı oğlu ile karıştırılmasından kaynaklanan bir iftira sonucunda Bâtınîlik’le suçlanıp hapsedildiyse de Müstazhir-Billâh’ın tavassutu ve aralarında Ebü’l-Vefâ İbn Akīl’in de bulunduğu ulemânın hüsnü şehâdetiyle ölümden kurtuldu. Bu iftiranın bir sebebi de Herrâsî’nin Ehl-i beyt’e duyduğu aşırı sevgi sebebiyle Yezîd b. Muâviye’ye lânet etmenin cevazına fetva vermesi olabilir. 1 Muharrem 504 (20 Temmuz 1110) tarihinde Bağdat’ta vefat eden Herrâsî, Bâbüebrez Kabristanı’nda Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin türbesinin yanına defnedildi.

Eserleri. 1. Aḥkâmü’l-Ḳurʾân*. Birçok defa basılmıştır (nşr. Mûsâ Muhammed Ali - İzzet Ali Îd Atıyye, I-II, Kahire 1974; I-II, Beyrut 1405/1985). 2. Kitâbü Uṣûli’d-dîn. 3. Taʿlîḳ fî uṣûli’l-fıḳh (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 489; Suppl., I, 674). George Makdisi, son eserin bir nüshasını Ankara Üniversitesi Kütüphanesi’nde bulduğunu ve kapak sayfasındaki ifadelerden büyük, orta ve küçük olmak üzere üç ayrı versiyonunun varlığının anlaşıldığını, mevcut nüshanın ise ikinciye ait olduğunu söylemektedir (EI2 [İng.], V, 234).

Herrâsî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Şifâʾü’l-müsterşidîn fî mesâʾili’l-müctehidîn (hilâf ilmine dair en güzel eserlerden biri olduğu söylenir), Levâmiʿu’d-delâʾil fî zevâya’l-mesâʾil, Naḳżu müfredâti’l-İmâm Aḥmed. Son eser, Ahmed b. Hanbel’in diğer üç mezhep imamından farklı olan görüşlerini eleştirdiği bir kitaptır. Hanbelî âlimleri Şemseddin İbn Abdülhâdî ve İbn Kādı’l-Cebel muhtemelen buna reddiye olarak er-Red ʿale’l-Kiyâ el-Herrâsî adıyla birer eser yazmışlardır. Ayrıca Aḥkâmü’l-Ḳurʾân’ında el-Muṣannef fi’r-rivâyât, Mesâʾilü’l-fıḳh ve el-Meẕheb adlı kitaplarına atıfta bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi’l-müfterî, s. 288-291; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XVII, 122; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 291, 484; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 286-290; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 350-352; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 501-520, s. 92-95; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîḫi Baġdâd (nşr. Kayser Ebû Ferâh, Târîḫu Baġdâd içinde), Haydarâbâd 1399/1978, XIX, 197; Safedî, el-Vâfî, XXII, 82-84; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân (Cübûrî), III, 173-177; Sübkî, Ṭabaḳāt, VII, 231-234; İsnevî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 520-522; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, I, 288; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 20, 423; II, 1056, 1569; Brockelmann, GAL, I, 489; Suppl., I, 674; Abdullah Mustafa el-Merâgī, el-Fetḥu’l-mübîn (nşr. Abdülhamîd Ahmed Hanefî), Kahire, ts., II, 6-7; Abdülkerim Ünalan, İlkiya’l-Herrâsî ve Ahkâmu’l-Kur’andaki Metodu (yüksek lisans tezi, 1990), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 50 vd.; Zeki Yıldırım, Müfessir İl Kiyâ el-Harrâsî’nin “Ahkâmu’l-Kur’an” Adlı Eserine Göre Kıraat Farklarının Hukûkî Ayetlerin Tefsîrindeki Rolü (yüksek lisans tezi, 1990), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 19-35; Dihhudâ, Luġatnâme, XI, 16585-16586; G. Makdisi, “al-Kiyā al-Harrāsī”, EI² (İng.), V, 234.

Abdülkerim Ünalan

KİZB

(الكذب)

Râvinin adâlet sıfatına sahip olmadığını gösteren hadis terimi.

Sözlükte “bilerek yahut bilmeyerek bir şey veya olay hakkında olduğundan farklı haber vermek” anlamına gelir. Hadis ilminde bir söz, fiil, takrir veya sıfatın kasten uydurulup Hz. Peygamber’e isnat edilmesini, râvinin bir hocadan duymadığı hadisi duyduğunu söylemesini, hadisin isnadını değiştirmesini, hocasına ait olmayan bazı rivayetleri ona nisbet etmesini, hocasının rivayetlerine başka

rivayetler sokuşturmasını ifade eder. Resûl-i Ekrem, kendisine yalan isnat etmenin başkasına yalan isnat etmeye benzemeyeceğini, yalan olduğu bilinen bir hadisi rivayet edenin yalancı olduğunu ve kendisine yalan isnat edenin cehenneme gireceğini söylemiştir (ayrıca bk. YALAN).

Hangi amaçla olursa olsun kasten hadis uydurmak veya uydurulmuş bir sözü uydurma olduğunu açıklamadan nakletmek, râvinin rivayetinin kabulü için öncelikle aranan adâlet sıfatını yok eden en ağır cerh sebebidir. Süfyân es-Sevrî, İmam Mâlik, Abdullah b. Mübârek ve Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere birçok hadis âlimi, Resûlullah’a bilerek yalan isnat eden bir râvinin dine verebileceği büyük zarar sebebiyle tövbe etse bile rivayetinin bir daha kabul edilmeyeceği görüşünde birleşmiştir. Ancak Nevevî, bu cezayı ağır bularak hadis uyduran râvinin gerekli şartları taşıyan tövbesinin ve ondan sonraki rivayetlerinin kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir. Hadis rivayetinde hata etmesi yüzünden yalancı durumuna düşen râvinin ise hatasının farkına varıp tövbe etmesi halinde tövbesi geçerli, rivayetleri makbul sayılmıştır.

Hz. Peygamber’e yalan isnat ettiği bilinmemekle beraber dinin kesin esaslarına aykırı düşen bir hadisin rivayetinde tek kalan (infirâd) veya insanlar arası ilişkilerde yalan söylediği tesbit edilen bir râviye şüpheyle yaklaşılmış (ittihâmü’r-râvî bi’l-kizb, töhmetü’r-râvî) ve onun “metrûk”

veya “matrûh” adı verilen rivayetleri kabul edilmemiştir. Hadis âlimlerinin büyük çoğunluğu insanlarla ilişkilerinde yalan söylediği bilinen kimseden hadis alınamayacağını, bir kısmı ise tövbe etmesi halinde rivayetinin kabul edileceğini söylemiştir.

Hadis münekkitleri bir râvinin yalancılığını ortaya koyan önemli esaslar belirlemişlerdir. Bizzat râvinin hadis uydurduğunu itiraf etmesi; şahsî tutumu veya hocaöğrenci ilişkisi dolayısıyla yalancılığının ortaya çıkması; rivayetinin Kur’an’a, mütevâtir veya sahih hadise, kesinleşmiş icmâa dayalı bir hükme ve te’vili mümkün olmayacak şekilde akla aykırı olması; deney, his ve gözlemlere, tarihî bilgi ve gerçeklere uymaması; eldeki güvenilir hadis kaynaklarında yer almaması; rivayetinin metninde bozukluk, anlamında ölçüsüzlük ve tutarsızlık bulunması; birçok kişinin görmesi ve bilmesi gereken bir olayı sadece kendisinin gördüğünü ve bildiğini iddia etmesi bu esasların başında gelmektedir (Kandemir, s. 80-82, 180-191). Ayrıca hadis âlimleri mükemmel bilgi donanımları, üstün anlayış ve kavrayışları, yalanı yakalama konusunda kazandıkları kuvvetli sezgi ve yetenekleri yardımıyla doğruyu yalandan, dürüstü yalancıdan ayırmada zorluk çekmemişlerdir.

Hadis âlimleri isnad sistemini kullanarak, sened ve metin tenkit esaslarını belirleyerek, değişik türdeki ricâl edebiyatı kaynaklarında yalancıları tanıtarak onları ortaya çıkarmışlardır. Yalancılarla mücadeleyi hiçbir zaman bırakmamışlar, gerektiğinde yemin ettirerek, ilgililere şikâyet ederek, yalanlarını yüzlerine vurarak, uydurma rivayetlerini imha ederek, kendilerini toplum içinde azarlayıp rezil ederek itibarlarını sarsmış ve hatta onları düşman ilân ederek kendileriyle beşerî münasebetleri tamamen kesmişler, böylece yalancılara karşı çeşitli şekillerde maddî ve mânevî baskı uygulamışlardır.

En şiddetli cerh sebebi sayılan yalancılık suçunu işleyen râvilerin hadis rivayetindeki ehliyetini anlatmak için hadis münekkitleri bazı özel lafızlar kullanmışlardır. Bu lafızların başlıcaları şunlardır: “Müttehemün bi’l-kizb” (yalancılıkla itham edilmiştir), “müttehemün bi’l-vaz‘” (uydurmacılıkla itham edilmiştir), “rumiye bi’l-kizb” (yalancılıkla suçlanmıştır), “yücledü fi’l-hadîs” (yalancılıkla itham edilir), “yensibûnehû ile’l-kizb” (kendisine yalancılık isnadında bulunurlar), “hadîsühû yedüllü ale’l-kizb” (hadisi

yalancılığına delildir), “lâ erâ hadîsehû yeşbehu hadîse ehli’s-sıdk” (hadisinin doğru sözlü kimsenin hadisine benzediğini sanmam), “keennehû vâzıu hâzihi’l-hurâfe” (bu hurafeyi uyduran sanki odur), “yekzibü” (yalan konuşur), “yedau” (hadis uydurur), “yahteliku” (hadis icat eder), “yefteilü” (hadis imal eder), “yüzevviru” (uydurur), “ekzebü’n-nâs” (insanların en yalancısıdır), “ekzebü min Fir‘avn” (Firavun’dan daha yalancıdır), “ileyhi’l-müntehâ fi’l-vaz‘” (uydurmacılıkta zirvedir), “ruknün min erkâni’l-kezib” (yalanın elebaşılarından biridir), “menbau’l-kezib” (yalan kaynağıdır), “ma‘dinü’l-kezib” (yalan kaynağıdır), “cirâbü’l-kezib” (yalan torbasıdır), “kezzâbün cebel, cebelün fi’l-kezib” (yalan dağıdır), “yekzibü kanâtîr” (hadsiz hesapsız yalan söyler), “fülânün mimmen yudrabü’l-mesel bi-kizbih” (yalancılığı darbımesel olmuş biridir), “kezzâb” (yalancı ve sahtekârdır), “kezûb” (yalancıdır), “vaddâ‘” (uydurmacıdır), “effâk” (yalancı ve iftiracıdır), “deccâl” (sahtekâr ve yalancıdır).

Bir kimsenin hadis uydurduğunu kinaye yoluyla gösteren lafızlar da kullanılmıştır: “Yezrifü” (hadise eklemede bulunur), “hâtıbü leyl” (gece oduncusudur), “hammâlete’l-hatab” (odun hamalıdır), “fülânün alâ yedey Adl” (falanca Adl’in eline düşmüştür [DİA, II, 311-312]), “hüve asâ Mûsâ telkafü mâ ye’fikûn” (O, Mûsâ’nın asâsı gibi bütün yalanları hemen toplar alır), “fülânün ahrecet lehü’l-arzu eflâze ekbâdihâ” (yeryüzü ona hazinelerini açtı), “ifrun mine’l-a‘fâr (kötü adamın biridir), “ıdrib alâ hadîsihî” (hadisine bir kalem çek), “fî dâri fülân şecerun yahmilü’l-hadîs” (falanın evinde hadis ağacı var), “lehû belâyâ” (birtakım baş belâsı rivayetleri var), “lehû tâmmât” (felâket rivayetleri var), “yüsebbicü’l-hadîs” (gelişigüzel hadis rivayet eder), “habîsü’l-hadîs” (hadisi berbat biridir), “zeyyif” (kalpazandır), “yezîdü fi’r-rakm” (aldatır, hadise ilâvede bulunur), “es’elüllâhe’s-selâme” (Allah ondan korusun), “hâzâ min ameli (yedi) fülân” (bu hadis falancanın imalidir). Birinin hadis uydurduğunu karîneye bağlı olarak kinaye yoluyla gösteren ağır cerh lafızları arasında şunlar da zikredilebilir: “Hâlik” (helâk olmuş), “mût” (ölüp gitmiş), “sâkıt” (perişan), “vâhî” (çürük), “zâhib” (yok olup gitmiş), “yüverriku” (sayfa aktarır).

Diğer taraftan bazı münekkitler yalancı râvileri cerhederken onları açıkça yalanlayan lafızlar yerine daha yumuşak ifadeler kullanmışlardır. Meselâ İmam Şâfiî, “hadîsühû leyse bi şey’” (hadisi bir şey değil) ve, “Falandan hadis rivayet etmek haramdır”; Buhârî “münkerü’l-hadîs” (hadisi

münkerdir), “seketû anh” (münekkitler onun hakkında susmayı tercih etmişlerdir), “fîhi (fî hadîsihî) nazar” (kendisinde / hadisinde şüphe var); Nesâî “metrûkü’l-hadîs” (hadisi terkedilmiştir) lafızlarını en ağır cerh ifadesi olarak bunlar için kullanmışlardır. Bu sebeple sağlıklı bir tenkit yapılabilmesi için münekkitlerce cerh ve ta‘dîl lafızlarının özel anlamlarının bilinmesi gerekir. Hadis âlimleri uydurma rivayetleri genellikle “el-Mevżûʿât” adlı eserlerde (bk. MEVZÛ), yalancıları ve yalancılıkla itham edilen râvileri de “eḍ-Ḍuʿafâʾ ve’l-metrûkîn” adlı biyografik çalışmalarda tanıtmışlardır (bk. DUAFÂ ve METRÛKÎN).

BİBLİYOGRAFYA

Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü’l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 316, 319; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrakī - İbrâhim Hamdî elMedenî), Medine, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), s. 116-119; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, Kahire, ts., s. 47, 55; Nevevî, Şerḥu Müslim, I, 183-185; a.mlf., Tehẕîb, III, 113; Zehebî, el-Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 34-35; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli’t-Tirmiẕî (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, s. 78, 83, 85, 86; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-naẓar şerḥu Nuḫbeti’l-fiker, Kahire 1409/1989, s. 40, 41;

Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġîs̱, Beyrut 1403/1983, I, 260, 335, 337-339; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 277, 330; İbn Arrâk, Tenzîhü’ş-şerîʿa, I, 12; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr, Kahire 1366, II, 88, 243; Sa‘dî el-Hâşimî, Şerḥu elfâẓi’t-tecrîḥi’n-nâdire ev ḳalîleti’l-istiʿmâl, Mekke, ts.; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 294-295; M. Yaşar Kandemir, Mevzû Hadisler (Ankara 1975), İstanbul 1997, s. 80-82, 130-138,180-191; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 199-201; Mustafa b. İsmâil, Şifâʾü’l-ʿalîl bi-elfâẓ ve ḳavâʿidi’l-cerḥ ve’t-taʿdîl, Kahire 1411/1991; Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkidi, İstanbul 1997, s. 110-117; Abdullah Aydınlı, “Alâ Yedey Adl”, DİA, II, 311-312.

Emin Âşıkkutlu

KLASİK TÜRK EDEBİYATI

(bk. DİVAN EDEBİYATI).

KLİS

Hırvatistan’ın güneyinde eski bir Osmanlı sancağı ve kaza merkezi.

Dalmaçya kıyısındaki Split şehrinin kuzeydoğusunda kıyıdan biraz içeride bulunan Klis günümüzde küçük bir kasaba olarak varlığını devam ettirmektedir. Kayalıklar üzerine kurulu tahkimatlı kalesi Split’i Batı Bosna’ya bağlayan stratejik yolu kontrol eder. Ortaçağ’larda Klis Hırvat Šubić ailesinin hâkimiyetindeydi (Zrinoğlu adıyla tanınan bu aile, XVI. yüzyılda Osmanlılar’ın en önde gelen düşmanları olarak ün kazanmıştı). Bölge, 1537’de Gazi Hüsrev Bey’e bağlı ve onun kethüdâsı olan Hırvat asıllı mühtedi Murad Bey tarafından zaptedildi.

Fetihten hemen sonra Klis sancak ve kaza merkezi yapıldı. Bu idarî yapı az çok Osmanlı Hırvatistanı’nın da sınırlarını tayin etmişti. Zira sancak toprakları büyük oranda eski Hırvat Krallığı ile günümüz Hırvatistan’ının sınırlarını ihtiva etmektedir. Osmanlılar da bu bölgeyi “vilâyet-i Hırvatî” olarak adlandırdılar. Klis sancak merkezi yapılmakla birlikte konum olarak Osmanlılar’ın rakiplerinin saldırılarına açık bir durumda olduğundan sancak beyi genellikle Livno’da (Osmanlı belgelerinde Hlivne [Bosna-Hersek]), kadı ise Šibenik yakınlarındaki Skradin’de (İskiradin) otururdu. 1580’de Bosna vilâyeti tesis edildiğinde Klis sancağı ikiye ayrıldı ve kuzeybatısı Kırka adıyla Bosna vilâyetine bağlandı. Klis 1596’da kısa bir süre Habsburglular’ın himayesinde Hırvat Krallığı’nı ihya etmek isteyen mahallî güçlerin hâkimiyetine geçti. Aynı durum 1645’te Venedikliler’in desteğiyle yeniden yaşandı.

1699 ve 1718’deki kısmî toprak kayıplarına rağmen Klis 1826’ya kadar Osmanlı sancağı olarak varlığını devam ettirdi. Osmanlı döneminde sancağın Bosna’ya yakın bölgelerinde yaygın bir İslâmlaşma oldu; İslâmî yapılaşma gerçekleşti ve pek çok tanınmış şahsiyet yetişti. Adriyatik bölgesine yakın diğer kısımda ise İslâmlaşma aynı oranda değildi. Bununla birlikte bu bölgeden de devşirme olarak alınan bazı kişiler Osmanlı Devleti’nde önemli hizmetlere kadar yükseldi. Bunlar arasında en tanınmışı Klis civarında vakıf eserleri bulunan Sadrazam Rüstem Paşa’dır.

Hazinedarbaşılık ile İşkodra, İskenderiye ve Bosna sancak beyliği yapmış olan Fîruz Bey (ö. 1512) gibi isimler ise daha fetihten önce Osmanlı bürokrasisine dahil olmuşlardı.

Klis sancağı susuz ve kayalık bir araziye sahip olduğundan ekonomik açıdan verimli bir bölge değildi. Bununla beraber yakındaki Venedikliler'e tahıl ürünleri ihraç edilirdi. Venedik limanları bölgenin Bosna, Macaristan ve İtalya ile olan ticaretinin de ihraç kapıları olarak önemli rol oynardı. 1592'de Split'te bir iskele inşa edildi. Bu arada sancak halkına da öşür ve timar arasında yeni bir statü sağlandı. Bunların içinde deniz kenarında bulunan Poljica (Police) kasabasına özel bir imtiyaz verildi. Geleneksel Hırvat toplum yapısını muhafaza eden Poljicalılar Osmanlılar tarafından Hassa-yi Hümâyun reâyâsı olarak adlandırıldı.

Sancağın güneybatı kısmında kayda değer bir şehir hayatı ve kültürü yoktu. Bu bölge, genellikle sık sık başı bozukların ve Adriyatik kıyılarındaki Senj'de üslenmiş olan Uskoklar'ın (Habsburglar'a bağlı çeteler, akıncı güçler) saldırılarına ve yağmalarına mâruz kalırdı. Muhtemelen bu yüzden müslüman ve hıristiyan yerli halk arasında sipahi kahramanlık şiiri gelişmiş ve yaygınlaşmıştır. Klis'in serhat hayatına ve kültürüne dair bir kısım bilgiler Âlî Mustafa Efendi ve Evliya Çelebi'nin eserlerinde yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

"Klis", Hrvatski Leksikon, Zagreb 1996, I, 600; BA, TD, nr. 157, 533; TK, TD, nr. 475; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 458-470, 494-495; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 432; S. Traljić, "Trgovina Bosne i Hercegovine s lukama Dalmacije i Dubrovnika u XVII i XVIII stoljeću", Pomorski Zbornik, Zagreb 1962, s. 342-370; A. Tietze, Mustafa Ali's Counsel for Sultans of 1581, Wien 1979, I, 72-73; H. Reindl, Männer um Bayezid, Berlin 1983, s. 190-199; A. Sućeska, "O položaju Poljica u osmanskoj državi", POF, sy. 16-17 (1967), s. 77-91; D. Joksimović, "Klis", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1962, V, 256-257.

Nenad Moacanın

KOCA

Türkçe'de "evli kadının eşi" anlamında kullanılan koca kelimesinin Arapça'daki karşılığı zevcdir (çoğulu ezvâc). Arapça'da ba'l kelimesinin (çoğulu buûle) bir anlamı da kocadır. Sözlükte "eş", "tür", "çift" anlamlarına gelen zevc, terim olarak evlilik birliğinin taraflarını meydana getiren kadın ve erkeğin her birini ayrı ayrı ifade eder. Zevc denince - Türkçe'deki eş kelimesinde olduğu gibi-kadın esas alındığında koca, koca esas alındığında da karısı kastedilmiş olur. Bununla birlikte örfte kocayı ifade etmek için zevc, evli kadını ifade etmek üzere bu kelimenin müennesi olan zevcenin (çoğulu zevcât) kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Karı kocayı birlikte anlatmak için de zevceyn tabiri kullanılır.

Kur'ân-ı Kerîm'de zevc kelimesi hem sözlük hem de ıstılahtaki anlamında tekil, ikil ve çoğul şekillerinde sıkça kullanılmıştır (meselâ bk. el-Bakara 2/35, 232, 234; en-Nisâ 4/20; el-En'âm 6/143; Hûd 11/40; el-Hac 22/5; el-Ahzâb 33/28; er-Rahmân 55/52). Ba'l kelimesi de "koca" anlamında birkaç âyette geçer (el-Bakara 2/228; en-Nisâ 4/128; Hûd 11/72; en-Nûr 24/31). Hz. Peygamber'in hadislerinde ise kocayı ifade etmek üzere zevc ve ba'l, evli kadını ifade etmek için zevcenin kullanıldığı görülmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, "baʿl", "zvc" md.leri). İslâm hukuk literatüründe

koca ile ilgili hükümler özellikle aile hukuku başta olmak üzere fıkhın çeşitli dallarında ele alınmıştır.

Gerekli şartları taşıyan ve usulüne uygun biçimde gerçekleşen evlilik akdinin tarafları olan karı koca için birtakım dinî, ahlâkî, hukukî görev ve sorumluluklar doğmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de kadının kocası, kocanın da karısı üzerinde haklarının bulunduğu belirtilmekle birlikte (el-Bakara 2/228, 233; en-Nisâ 4/4, 20-21; et-Talâk 65/7) bu hakların ne olduğu konusunda ayrıntıya girilmeyerek "ma'rûf" ölçütü getirilmiştir. Evlilik birliğinin devamı için karı kocanın birbirine sevgi, saygı ve hoşgörü ile davranması, iyi geçinmeleri, birbirinin şerefini zedeleyecek ve değerini düşürecek davranışlardan sakınmaları ve cinsel ihtiyaçlarını yerine getirmeleri her iki tarafın müşterek hak ve vecîbeleri arasında yer alır. Çocukların bakım ve

terbiyesi de ortak görevlerdendir. Bunun dışında karı kocanın evlilik birliğinden doğan ve hukukî niteliği ön plana çıkan bazı hak ve sorumlulukları söz konusudur ve bir taraf için hak olan diğer taraf için borç niteliği taşımaktadır.

Evlilik akdinin gerçekleşmesiyle birlikte kocanın karısına karşı yerine getirmesi gereken başlıca iki tür malî yükümlülük vardır: Mehir ve nafaka. Erkeğin evlenirken karısına verdiği veya vermeyi taahhüt ettiği para yahut mala mehir adı verilir. Kur'an'da kadınların mehir haklarına veya evlenecek erkeğin mehir ödeme yükümlülüğüne ana hatlarıyla temas edilmiştir (en-Nisâ 4/4, 24). Mehir nikâh akdinin şartlarından değil tabii ve hukukî sonuçlarından biri olarak kabul edilir; nikâh esnasında belirtilmemiş olsa bile kocanın karısına mehir ödeme yükümlülüğü vardır.

Evlilik akdinin hukukî sonuçlarından bir diğeri ise evlilik nafakasıdır. Kadın ve çocukların geçimini sağlama görevi kural olarak aile reisi olan kocaya aittir (el-Bakara 2/233; en-Nisâ 4/24). Bu esasen aile içi sorumluluklarda insanlığın genel tecrübesini yansıtmakta olup sünnette yer alan hüküm ve öneriler de bu çatı üzerine oturur (Buhârî, "Nafaḳāt", 1, 4; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56). Evlilik nafakası yükümlülüğünün doğması için kocanın zengin olması gerekmediği gibi kadının fakir olması da gerekmez. Evlilik hayatı içinde kadının her türlü masrafı, eşlerin oturacakları evin temini ve döşenmesi kocaya aittir. Kocanın karşılamakla yükümlü olduğu bu tür masrafların kapsam ve seviyesini belirlemede örf ve eşlerin sosyal konumları esas olup fıkıh doktrininde yer alan ayrıntılar düzenleyici ve anlaşmazlık halinde çözümü kolaylaştırıcı nitelikte hükümlerdir. Boşanmış veya hâkim tarafından ayrılmış kadınların nafakaları da iddetleri doluncaya kadar kocalarına aittir (et-Talâk 65/6). Kocası vefat eden kadın kocasına mirasçı olacağından iddet süresince kendisine ayrıca nafaka ödenmesi gerekmez. Kocanın eşinin nafakasını temin etmemesi belirli şartlarla bir boşanma sebebidir (bk. NAFAKA).

Koca nafaka yükümlüsü olduğu için karısına zekât veremez. Evli kadının fitresi Ebû Hanîfe'ye göre kendisi, diğer üç mezhebe göre ise fitre borcu nafakaya dahil olduğu için kocası tarafından ödenir. İslâm hukukunun klasik doktrininde eşler arası mal rejimi olarak mal ayrılığı ilkesi benimsendiğinden karı ve kocanın mal varlıkları birbirinden ayrı tutulur.

Dolayısıyla koca karısının malları üzerinde kanunî mirasçılığı dışında herhangi bir malî hak ve tasarruf yetkisine sahip değildir.

İslâm hukukunda aile reisliği yetki ve sorumluluğunu taşıma (kavvâm) kocaya aittir (en-Nisâ 4/34). Aile reisliğinin kocaya verilmesinde ortaya çıkacak karışıklığı önleme ve huzuru temin etme amacının öncelikli olduğu anlaşılmaktadır. Kocanın itaatsiz durumuna düşen karısına karşı başvuracağı tedbirleri ne şekilde kullanacağı Kur'an'da ifade edilmiştir (en-Nisâ 4/34; ayrıca bk. KADIN). Kocanın aile reisliğini üstlenmesine bağlı olarak karısının üzerinde ne tür haklara sahip olacağı hususu fıkıhta ayrıntıyla işlenir. Bunlar arasında kadının kocasına meşrû ölçüler çerçevesinde itaat etmesi, evin dâhilî işlerini çekip çevirmesi, kadının kocasının kendi ikametine ayırdığı evde oturması, kocasının istemediği kimseleri evine almaması, kocasının bilgisi dışında onun malında makul ölçüleri aşan harcamalar yapmaması zikredilir. Hz. Peygamber Vedâ hutbesinde, "Sizin kadınlar üzerindeki hakkınız sizin istemediğiniz kimseleri evinize almamalarıdır" demiştir (Müslim, "Ḥac", 147; İbn Mâce, "Nikâḥ", 3). Ancak fakihler, kadının anne ve babası ile mahrem derecesindeki yakınlarıyla görüşmesinin kocasının iznine bağlı olmadığını ifade ederler. Öte yandan İslâm hukukçularının eşler arası hak ve görevlerle ilgili görüşlerinin oluşmasında kendi bakış açıları ve yorumlarının yanı sıra yaşadıkları toplumsal şart ve anlayışların da rol oynadığı dikkate alınmalıdır.

Birden fazla kadınla evli olan bir erkeğin eşlerinin hepsine adaletle davranması gerekir (en-Nisâ 4/3). Bu konuda gerekli olan eşlere vakit ayırma, barınma temini, yeme içme, giyim gibi nafaka mükellefiyetiyle ilgili konularda şeklî ve zâhirî yönden gözetilmesi gereken objektif adalettir. İnsanın elinde olmayan kalbî eğilim bu tür adalete zarar veren bir unsur olarak görülmeyip böyle bir eğilimin söz ve davranışlara aksettirilmemesi istenmiştir (en-Nisâ 4/129; ayrıca bk. ÇOK EVLİLİK).

İslâm hukukunda boşanma konusunda koca kadına oranla daha geniş bir serbestliğe sahiptir. Bu durum boşanmanın malî külfetinin kocanın sorumluluğunda oluşu ile yakından ilgilidir. Tek taraflı irade beyanıyla yapılan boşama (talâk) esas itibariyle kocanın hakkıdır. Koca bu hakkı bizzat veya diğer hukukî işlemlerde olduğu gibi vekili aracılığı ile

kullanabilir. Bu yetkiyi karısına da verebilir (tefvîz-i talâk). Hanefî mezhebine göre kadın sadece kocasının iktidarsız olması durumunda hâkim kararıyla boşanabilirken diğer mezhepler kocanın eşini nafakasız terketmesi, gaip olması, eşine kötü muamelede bulunması gibi durumları boşanma sebebi olarak kabul etmişlerdir.

Miras hukuku açısından koca belirli payları olan mirasçılar (ashâb-ı ferâiz) içerisinde yer alır. Kocanın karısına mirasçı olabilmesi için aralarında sahih bir nikâh akdinin bulunması gerekir. Eşini ric'î talâkla boşayan koca iddet beklediği sırada vefat eden karısına mirasçı olur. Bâin talâkla boşadığı karısına -bâin talâk nikâh ilişkisine hemen son vereceği için-mirasçı olamaz. Kocanın mirasçılığında iki durum söz konusudur: Ölen kadının oğlu veya kızı, oğlunun oğlu veya kızı yoksa karısının bıraktığı mirasın yarısını alır. Bu çocuklardan biri dahi bulunsa malın dörtte birine sahip olur (en-Nisâ 4/12). Koca karısının tek mirasçısı olsa bile kendisi için tesbit edilmiş olan haktan fazlasını alamayacağı konusunda Sünnî mezhepler arasında görüş birliği vardır. Koca diğer mirasçılar tarafından mirastan mahrum bırakılamaz.

Ceza hukuku açısından hırsızlık suçunda kocanın karısının malını çalması durumunda kendisine had cezası uygulanmaz. Çünkü örf bakımından bir kişinin yakınlarının izinsiz olarak bulunabileceği yer hırz kabul edilmez ve bu durum eşler arasında öncelikle geçerlidir. Muhâkeme hukuku açısından eşlerin birbirlerinin lehine şahitlik yapması geçersiz olduğu için kocanın karısı lehine şahitliği kabul edilmez.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “baʿl”, “zvc” md.leri; Lisânü'l-ʿArab, “zvc” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “baʿl”, “zvc” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “baʿl”, “zvc” md.leri; Buhârî, “Nafaḳāt”, 1, 4, “Nikâḥ”, 27; Müslim, “Ḥac”, 147; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 3; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 56; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, II, 66-67; Kâsânî, Bedâʾiʿ (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil

Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1418/1997, III, 607-615; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâ῾, V, 184-191; M. Ebû Zehre, el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye, Kahire 1377/1957, s. 163-258; a.mlf., "Karı ve Kocanın Hakları" (trc. Hasan Güleç), DÜİFD, IV (1987), s. 457-466; Yûsuf Kardâvî, Fıḳhü'z-zekât, Beyrut 1389/1969, II, 719, 925; Bilmen, Kamus2, II,173-178; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, VII, 327-343; Muhammed ed-Desûkī, Min Ḳażâya'l-üsre fi't-teşrî῾i'l-İslâmî, Devha 1406/1986, s. 67-93; Halil Cin, İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme, Konya 1988, s. 176-260; Hamza Aktan, Mukayeseli İslam Miras Hukuku, İstanbul 1991, s. 89-93; Abdülvedûd es-Serîtî, Aḥkâmü'z-zevâc ve't-ṭalâḳ fi'ş-şerî῾ati'l-İslâmiyye, Beyrut 1995, s. 120-203; M. Akif Aydın, "Aile Hayatı", İlmihal, İstanbul 1999, II, 217-221; "Zevc", Mv.F, XXIV, 56-59.

Kâmil Yaşaroğlu

KOCA DÂVUD PAŞA

(bk. DÂVUD PAŞA, Koca).

KOCA HÜSEYİN

(ö. 1056/1646'dan sonra)

Reîsülküttâb ve Osmanlı tarihçisi.

Aslen Saraybosnalıdır. Babası Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi hâfız-ı kütübüdür. Ancak bu kütüphane müstakil bir müessese olmadığından babasının buradaki mescid veya medresede görevli olduğu düşünülebilir (Hanciç, s. 82). Koca Hüseyin'in İstanbul'a ne zaman geldiği ve hangi tarihte devlet hizmetine girdiği bilinmemektedir. Hayatı hakkında bilinenler hemen sadece kendi eserinde verdiği bilgilere dayanır. 1022 (1613) yılında reîsülküttâblık makamında bulunduğunu belirten Hüseyin Efendi (Bedâyiu'l-vekāyi', I, vr. 211b, 277b), altmış senedir Dîvân-ı Hümâyun hizmetlerinde çalıştığını ve yaşı yetmiş-seksen arasında iken reîsülküttâblık görevinden ayrıldığını ifade etmektedir (a.g.e., I, vr. 2a). Ancak onun bu önemli görevde aralıksız değil fâsılalarla birkaç defa bulunduğu anlaşılmaktadır. Sicill-i Osmânî'de de 1033 (1624), 1038 (1629) ve 1044 (1634) yıllarında reîsülküttâblık yaptığı belirtilir (IV, 795). 1047 (1637) yılında IV. Murad'ın düzenlediği Bağdat Seferi'ne katıldığı ve padişahın emriyle Ahmed b. Yûsuf el-Karamânî'nin Aḫbârü'd-düvel adlı Arapça umumi tarihini Türkçe'ye çevirdiği bilinmektedir.

Ölüm tarihi, adının sehven Hasan olarak geçtiği Naîmâ Târihi'ne dayanılarak (IV, 111) birçok eserde 1054 (1644) olarak verilir. Ancak Hüseyin Efendi, eserinin birinci kısmının temize çekme işini 1054 yılı Zilhiccesi başında (Ocak 1645) bitirdiğini, gördüğü bir rüya üzerine Osmanlı Devleti'ne dair cildi yazmaya devam ettiğini belirtir. Bu kısmın telifi için de birkaç yıl harcamış olabileceği düşünülürse seksen yaşlarında iken 1056'dan (1646) sonra ölmüş olması muhtemeldir. Nitekim eserinin bir yerinde 1056 (1646) yılı içinde bulunulduğundan söz etmesi (II, vr. 269a) bu tarihte hayatta olduğunun bir başka delilidir. Ana dili Boşnakça yanında Arapça, Farsça ve Türkçe'yi iyi bildiği anlaşılan Hüseyin Efendi'nin Hammer tarafından "Hoca" şeklinde yazılan (Devleti Osmâniyye Târihi, IX, 5) "Koca" sıfatını niçin ve ne zaman aldığı

bilinmemektedir.

Hüseyin Efendi'nin bilinen yegâne eseri Bedâyiu'l-vekāyi' adlı umumi tarihidir. Eserin telif tarihi belli değilse de yazarının ifadesinden müsveddesinin daha önce bittiği, reîsülküttâblıktan ayrıldıktan sonra 1054 Zilhiccesinin başında (Ocak 1645) bunu temize çekmeye niyet ettiği, fakat gördüğü rüya üzerine telif faaliyetini sürdürdüğü anlaşılmaktadır (Bedâyiu'l-vekāyi', vr. 2a-b).

Tesbit edilebildiği kadarıyla Bedâyiu'l-vekāyi'den ilk bahseden kişi XVIII. yüzyılın ünlü diplomatı ve biyografi yazarı Ahmed Resmî Efendi'dir. Ahmed Resmî, Naîmâ'dan naklen "hâlet-i vasatta ashâb-ı dirâyetten" biri olarak nitelediği Hüseyin Efendi hakkındaki bilgileri bu eserden naklettiğini belirtmekte (Halîfetü'r-rüesâ, s. 34-35), ayrıca reîsülküttâblık makamının ortaya çıkışıyla ilgili bilgiler için de yine bu esere atıfta bulunmaktadır (a.g.e., s. 4). Hammer ise eserin Viyana Nationalbibliothek'teki nüshasını görmüştür (Devleti Osmâniyye Târihi, VIII, 267). Bedâyiu'l-vekāyi'in I. cildi olan bu nüsha Gustav Flügel tarafından tavsif edilmiştir (Handschriften, II, 94-96). Flügel'in verdiği bilgiye göre nesih hatla yazılmış bu cilt 609 varak olup üç bablık bir mukaddime ile dört fasıldan oluşmaktadır. Birinci bölümde Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e gelinceye kadar kısaca insanlık tarihi, beş

fasıllık ikinci bölümde Hz. Peygamber'in doğumundan hicrete kadar İslâm tarihi, üçüncü bölümde ise on iki fasıl içerisinde hicretten vefatına kadar Asr-ı saâdet dönemi anlatılmıştır. Diğer kısımlarda Hulefâ-yi Râşidîn, on iki imam, Emevî, Abbâsî ve Fâtımîler'den söz edildikten sonra, Abbâsîler döneminde Horasan'da, Mâverâünnehir'de, İran, Azerbaycan gibi yerlerde hüküm süren hânedanlar hakkında bilgiler verilmiştir. Bu cildin son kısmında Abbâsîler'in ardından Mısır, Şam ve diğer İslâm ülkelerindeki devletlerden, nihayet Cengiz Han ve kızılbaşlardan bahsedilmiştir.

Bedâyiu'l-vekāyi'in II. cildi, Rusya Federasyonu İlimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Petersburg Şubesi El Yazmaları Bölümü'nde bulunmaktadır. Özel bir koleksiyondan 1862 yılında satın alındığı anlaşılan nüsha dar aralıklarla yazılmış 517 varaktan oluşmaktadır. Bu cilt Viyana'daki nüsha ile aynı adı taşımakta ise de sadece Osmanlı Devleti'ne

ait müstakil bir kitap olarak da değerlendirilebilir. Viyana ve Petersburg yazmalarında müellifin adı bulunmamakta, ancak metnin içindeki kayıtlardan çıkarılabilmektedir. Günümüze intikal eden bu nüshaların gerek hattından gerekse sonda müstensih kaydının bulunmamasından, ayrıca müellife ait olması kuvvetle muhtemel düzeltme ve ilâvelerden dolayı bizzat müellifin kaleminden çıktığı söylenebilir.

Petersburg'daki nüsha Osmanlı Beyliği'nin ortaya çıkışından Yavuz Sultan Selim devri sonuna kadar gelir. Baş kısımda Osmanoğulları'nın şeceresini Oğuz Han'a kadar götüren müellif, bu efsanevî Türk hükümdarından bahsettikten sonra Ertuğrul Gazi'nin aşiretiyle Anadolu'ya yerleşmesi hakkında bilgiler verir. Hüseyin Efendi her padişah dönemini ayrı bir bölümde ele almış, bu bölümlerde İstanbul'daki ve taşradaki, özellikle Anadolu'daki askerî ve siyasî olaylardan, toprak meseleleri, vergiler, fiyat politikası vb. iktisadî hadiselerden söz etmiş, bu arada kendi gözlemlerini yazmıştır. Klasik tarih yazıcılığının gereği olarak her padişah dönemi ulemâsının, şeyhlerinin, vezirlerinin kısa biyografilerini veren müellif, farklı olarak her padişah döneminde Osmanlı Devleti'nin komşularından, bu devletlerle olan ilişkilerinden de bahsetmiştir.

Hüseyin Efendi'nin eserini kendi dönemine kadar getirememesi, Osmanlı tarihi cildine geç başlaması ve yaşının hayli ilerlemiş olmasıyla izah edilebilir. Müellifin eserini devam ettirmek istediği, Petersburg yazmasının sonlarında iki yerde (II, vr. 517b, 518a) Sultan Selim'in ölümünden sonraki döneme ait olayları daha tafsilâtlı yazacağını, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Celâlzâde Mustafa Çelebi tarafından Fâtih Kanunnâmesi'nin elkāb ve erkânının tashih edildiğini belirttikten sonra ileride bundan bahsedileceğini (II, vr. 284a) belirtmesinden açıkça anlaşılmaktadır. Fakat bu niyetini gerçekleştirememiş, sadece yeri geldikçe daha sonraki dönemlerin ve kendi zamanının olayları hakkında bilgiler vermiştir. III. Murad devrinde yayaların ve müsellemlerin sayılarının azaltılarak reâyâ sınıfına dahil edilmeleri, böylece tasarrufları altındaki toprakların timara verilmesi (II, vr. 44b-45a), 1055 (1645) yılında mahkeme raporu için ücret ödenmesinin başlatılması (I, vr. 95b), I. Ahmed döneminde Avusturya kralına yazılacak mektupta "çasar" sıfatının kullanılıp kullanılmaması meselesi (II, vr. 211a-212b), kendi zamanındaki narh meselesiyle İstanbul'daki inşa faaliyetleri hakkında verdiği bilgiler bunlardan birkaçıdır.

Tertip bakımından Aḫbârü'd-düvel'e ve Cenâbî'nin el-ʿAylemü'z-zâḫir'ine benzeyen Bedâyiu'l-vekāyi' orijinal bir kaynak olmaktan ziyade derleme bir eserdir. Kendi dönemini yazamayan Hüseyin Efendi'nin Viyana Nationalbibliothek'teki cilt içinde bulunan Osmanlı öncesi dönem için önemli ölçüde, tercümesini yaptığı Aḫbârü'd-düvel'den yararlanmış olabileceği söylenirse de (Hanciç, s. 82) müellif bundan hiç söz etmediği gibi metin içinde buna dair bir işaret de yoktur. Buna karşılık Hüseyin Efendi, Ahmed Gaffârî'nin (ö. 975/1567) Nigâristân'ından faydalandığını açıkça belirtmektedir (I, vr. 3a). Petersburg nüshasında bulunan Osmanlı dönemi içinse, yer yer kaynaklarının adını vermektedir. Bunlar arasında Heşt Bihişt müellifi İdrîs-i Bitlisî, Âşıkpaşazâde, Neşrî, Kemalpaşazâde, Celâlzâde Mustafa ve bu sonuncusunun kardeşi Sâlih Çelebi ile Hoca Sâdeddin Efendi zikredilebilir. Dîvân-ı Hümâyun'daki uzun görevleri sırasında bu müessesenin bürolarını inceleme fırsatı bulan Hüseyin Efendi elde ettiği kaynakları ve belgeleri değerlendirmiştir. Özellikle günümüze orijinali ulaşmayan Fâtih Sultan Mehmed'in devlet teşkilâtına dair Kānunnâme-i Âl-i Osmân'ının metnini 1022 (1613) yılındaki reîsülküttâblığı sırasında Dîvân-ı Hümâyun'da görüp eserine dercetmesi Bedâyiu'l-vekāyi'in kıymetini arttıran en önemli husustur (Özcan, sy. 33 [1983], s. 7 vd.). Eser, Anna S. Tveritinova tarafından bir fihrist ve ayrıntılı indeksler ilâvesiyle 1961 yılında Moskova'da faksimile şeklinde iki cilt halinde yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Koca Hüseyin, Bedâyiu'l-vekāyi' (nşr. A. S. Tveritinovoy), Moskva 1961, I, vr. 2a-b, 3a, 44b-45a, 95b; II, vr. 211a-212b, 267b, 269a, 277b, 284a, 517b, 518a; ayrıca bk. tür.yer. ve Önsöz; Naîmâ, Târih, IV, 111; Ahmed Resmî, Halîfetü'r-rüesâ, İstanbul 1269, s. 4, 34-35; Hammer (Atâ Bey), VIII, 266-267; IX, 5; Flügel, Handschriften, II, 94-96; Sicill-i Osmânî, IV, 795; Osmanlı Müellifleri, III, 46-47; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 322; Îżâḥu'l-meknûn, I, 170; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 500; Babinger (Üçok), s. 204-205; Mehmet Hanciç, el-Cevherü'l-esnâ fî terâcimi ʿulemâʾi ve

şuʿarâʾi Bosna (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1413/1992, s. 82; Faik Reşit Unat, “Hüseyin: Bedâyi ül-vekayi”, TTK Belleten, XXVII/106 (1963), s. 309-319; Abdülkadir Özcan, “Fatih’in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi”, TD, sy. 33 (1983), s. 7, 10 vd.

Abdülkadir Özcan

KOCA HÜSREV PAŞA

(bk. HÜSREV PAŞA, Koca).

KOCA MUSTAFA PAŞA

(ö. 918/1512)

Osmanlı vezîriâzamı.

Hayatının ilk yılları ve menşei hakkında yeterli bilgiler yoktur. Rum veya Frenk asıllı olduğu, berberlik yaptığı belirtilir. Baba adı belgelerde devşirme kökenini çağrıştıracak şekilde Abdülmuin olarak geçer. Enderun'da yetiştiği, bu sırada II. Bayezid'in şehzadelik yıllarında onun hizmetine girdiği ve en yakın adamları arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. II. Bayezid'in tahta çıkmasından sonra hazinedarbaşı oldu. 892'de (1487) kapıcılar kethûdâlığı, iki yıl sonra da kapıcıbaşılık görevine getirildi. Bu vazifede iken Fransa'dan Roma'ya nakledilen Cem Sultan için ödenmekte olan parayı götürmek üzere Papa VIII. Innocent'e gönderildi. Rodos'ta şövalyelerin reisiyle görüştü ve onun tahsis ettiği gemiyle İtalya'ya ulaştı (30 Kasım 1490). Cem Sultan'ı zehirlemek için gizli bir tâlimat aldığı, hatta Cem'in yanına girerek onunla görüştüğü, yavaş yavaş tesir eden bir zehire batırılmış ustura ile şehzadeyi tıraş ettiği ve böylece ölümüne yol açtığı, ardından cesedini alıp Bursa'ya götürdüğü şeklinde dönemin kroniklerinin bazılarında yer alan bilgiler

doğru değildir. Cem'in katlini sağlamak için gizli bir tâlimat almış olsa bile (İnalcık, III [1979], s. 214), bunu fiilen gerçekleştirebilecek bir fırsatı bulmuş olması düşünülemez. Ayrıca Cem'in vefatı onun gelişinden beş yıl sonradır. Asıl görevi, II. Bayezid'e gönderdiği rapordan da anlaşılacağı üzere papanın Cem Sultan'ı göz hapsinde bulundurmasını sağlamak, üç yıllık tahsisatı ve papaya yollanan hediyeleri vermek ve her yıl şehzadenin muhafazası karşılığı 40.000 altın gönderileceği taahhüdünde bulunmaktı. Mustafa Ağa, II. Bayezid'in papaya ve Napoli hâkimine gönderdiği mektupları teslim etmiş, Cem Sultan tarafından da kabul edilerek yine II. Bayezid'in mektubunu ve gönderdiği hediyeleri şehzadeye sunmuş, hatta onu teselli edici sözler söylemişti.

1491'de İstanbul'a dönen Mustafa Ağa, Mantova markisi II. Francesko

Gonzaga'nın elçileriyle irtibat kurdu. Elçiler onu, Osmanlı sarayında perde arkasında çok önemli rol oynayan etkili bir şahsiyet olarak tanıtırlar. 17 Eylül 1491'deki bu ilk el-çilik heyeti bir yıl sonra tekrar İstanbul'a geldiğinde yine onu ziyaret etti. Bu diplomatik teşebbüsün başlıca konusu Cem Sultan'dı. 1492'de Ohri sancak beyi olan Mustafa Bey bu görevi sırasında da Cem Sultan meselesiyle ilgilendi. Bu husustaki gelişmeleri yakından takip ettiği gibi bir filo ile İtalya'da Sinigaglia şehrine saldırmış ve seksen esir almıştı. Onun Ohri'den sonra 901'de (1495-96) Avlonya sancak beyliğine getirildiği belirtilmekteyse de bu göreviyle ilgili bilgiler karışıktır. 903'te (1497-98) Gelibolu'ya nakledilen Mustafa Bey aynı yılın sonbaharında Rumeli beylerbeyi oldu. İtalyan kaynaklarında taşradaki bu görevlerine rağmen sarayla irtibatını kesmediği ve nüfuzunu sürdürdüğü ifade edilmektedir.

Mustafa Paşa'nın Rumeli beylerbeyiliği Mora seferine rastlar. 1 Zilkade 904'te (10 Haziran 1499) Rumeli askeriyle önden hareket eden Mustafa Paşa, İnebahtı Kalesi'nin teslimini talep etmekle görevlendirildi. Talep reddedilince İnebahtı'yı kuşatma altına aldı. Kale 21 Muharrem 905'te (28 Ağustos 1499) ele geçirildi. İnebahtı Kalesi'nin korunması ve etrafının tahkimiyle uğraşan Mustafa Paşa burada bulunan topları karadan kızaklarla çektirerek Modon'a naklettirdi. Ardından Modon kuşatmasına katıldı (5 Temmuz 1500). Mora seferinden sonra 1501'de Vezîriâzam Mesih Paşa'nın vefatı üzerine meydana gelen vezâret değişiklikleri sırasında 13 Receb 907'de (22 Ocak 1502) vezir oldu. Bir yıl sonra da ikinci vezirliğe getirildi. Bu görevi sırasında zaman zaman divanda riyasette bulundu. Onun 1504 ve 1505 yıllarında vezîriâzam olduğu hususunda kaynaklarda açık bilgi yoktur. Ancak Beyazıt (II) Camii'nin açılış töreni vesilesiyle borçları affedilen kimselerle ilgili divandan çıkan kararı ihtiva eden Cemâziyelevvel 911 (Ekim 1505) tarihli belgede adının diğer vezirler arasında ilk sırada zikredilmiş olması bu tarihlerde sadâret mührünü taşımakta olduğunu düşündürmektedir (Gökbilgin, s. 93, 95). Venedik kaynakları 1506'da Mustafa Paşa'nın vezîriâzam bulunduğunu, tamahkârlığı ile öne çıkan paşanın Şiî akaidini benimsediğini belirtir. Hatta aşırı mal hırsı sebebiyle hakkında şikâyetleri dile getiren yazıların padişaha iletildiği de bu kaynaklarda yer alır (Reindl, s. 314-315). Belki de hakkında bu tür şikâyetlerin artması üzerine 1506 sonbaharında görevden alındı ve vezîriâzamlık Atik (Hadım) Ali Paşa'ya verildi. Fakat Mustafa Paşa ikinci

vezir olarak divandaki yerini korudu. Bu durum onun II. Bayezid nezdindeki nüfuzunu ve vazgeçilmezliğini gösterir. Mustafa Paşa II. Bayezid'in yanından hiç ayrılmamış, onun en mahrem sırlarına âşina bir devlet adamı olarak o sıralarda tırmanma eğilimi gösteren saltanat mücadelelerinde önemli roller üstlenmiştir. Şâban 912'den (Aralık 1506) itibaren belgelerde adı ikinci sırada yer alan Mustafa Paşa, II. Bayezid'in oğulları arasındaki taht mücadelesinde muhtemelen padişahın da bilgisi dahilinde Şehzade Ahmed'i destekler göründü. Nitekim 1511 Eylülünde II. Bayezid'in arzusu uyarınca Şehzade Ahmed'in veliaht yapılması hususunda divanda vezirlerle mutabakata vardı. Fakat bu durum Şehzade Selim taraftarı yeniçerilerin tepkisine yol açtı ve yeniçeriler ayaklanarak (27 Cemâziyelâhir 917 / 21 Eylül 1511) Şehzade Ahmed taraftarlarının evlerini bastılar. Bu arada Mustafa Paşa'nın da evi yağmalandı, kendisi kaçtıysa da hanımı ve haremi âsilerin eline geçti (TSMA, nr. E 3197). Yeniçeriler, Mustafa Paşa başta olmak üzere Kazasker Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi, Rumeli Beylerbeyi Hasan Paşa, Nişancı Tâcîzâde Câfer Çelebi gibi kimselerin İstanbul'dan uzaklaştırılmasını istediler. Ancak II. Bayezid Mustafa Paşa'yı azletmedi ve yanında tuttu. 16 Şevval 917'de de (6 Ocak 1512) onu yeniden vezîriâzamlık makamına getirdi (TSMA, nr. E 6186). Bu hadiseler sırasında Mustafa Paşa'nın Şehzade Ahmed'den yüz çevirip Selim'i desteklemeye başlamış olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim diğer paşaların desteğini sağlayarak II. Bayezid'i tahtı Selim'e terketmesi için ikna etmeyi başardı. Böylece dolaylı da olsa bir bakıma Selim'in padişah olmasını sağlamış oldu. Belki bu sebeple makamını yeni padişah döneminde bir süre için de olsa korudu. Ancak Selim'in ekibinin eski kadroların tasfiyesine yönelik faaliyetleri, daha önce Şehzade Ahmed taraftarı olarak adı çıkmış olan Mustafa Paşa'yı zor durumda bıraktı. Anadolu'da taht için mücadele eden Şehzade Ahmed taraftarı olduğu, onunla gizlice irtibat kurduğu yolundaki dedikodular ve ithamlar sonunu hazırladı. Padişahın sürekli

olarak şüphesini çektiği anlaşılan Mustafa Paşa, Ahmed'e karşı harekete geçip Ankara'ya kadar ilerleyen ve ardından Bursa'ya dönen padişah tarafından burada ansızın idam edildi (14 Ramazan 918 / 23 Kasım 1512). Bursa'da Pınarbaşıkapısı denen yere gömüldü. 120.000 duka altın tutan mallarına el konulduysa da vakıflarına dokunulmadı. Bazı Osmanlı kaynaklarında Mustafa Paşa'nın padişahı İstanbul'dan uzaklaştırmak

istediği ve Ahmed üzerine yürümesini sağladığı, sonra el altından şehzadeye haber gönderdiği, hatta onun Amasya'yı almasına yol açtığı, amacının İstanbul'u karışıklıklar içerisine düşürüp Selim'i zor durumda bırakmak olduğu, bunun anlaşılması üzerine de idam edildiği belirtilir. Başka kaynaklarda ise onun bu gibi yalan isnatlarla suçsuz yere öldürülmüş olduğundan bahsedilir (Âşıkpaşazâde, s. 243).

Venedik kaynaklarında aşırı derecede tamahkâr, habis ve kaypak bir şahıs olarak tanıtılan Mustafa Paşa'nın diğer bazı kaynaklarda bunun aksine değerli bir devlet adamı olduğundan söz edilir. Dönemin pek karışık şartlarında II. Bayezid'in daima yanında bulunmuş ve sadakatle bağlandığı padişahın bir süre daha tahtta kalmasında önemli rol oynamıştır. Mevkiini Yavuz Sultan Selim'in ilk saltanat yılında da korumuş olması onun idarecilik vasfını ortaya koyar. Pek çok hayratı olan Mustafa Paşa İstanbul'da Andreas Kilisesi'ni camiye çevirtmiş ve burada medrese, imaret ve mektepten oluşan bir külliye meydana getirmiş, daha sonra bu külliyenin bulunduğu semt onun adıyla anılmıştır. Kanûnî Sultan Süleyman dönemine ait bir defterde bu semt Nâhiye-i Câmi-i Mustafa Paşa adıyla zikredilir. Ayrıca Eyüp'te bir cami, Rumeli'de Yenicekarasu'da imaret, Nevrekop'ta cami ve mektep yaptırmış, bütün bunlara zengin vakıflar tahsis etmiştir. Kızı Hundi Hatun'un adına vakfiyesinde rastlanır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 2783, 3197, 6186, 7072; II. Bâyezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri (haz.İlhan Şahin - Feridun Emecen), İstanbul 1994, s.72-73; Âşıkpaşazâde, Tarih (Atsız), s. 243; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 135-136; R. F. Kreutel, Haniwaldanus Anonimi'ne Göre Sultan Bayezid-i Velî: 1481-1512 (trc. Necdet Öztürk), İstanbul 1997, s. 20; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VIII. Defter, s. 176, 180-181, 187,194, 198, 229; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 34, 38-39, 220; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 161-162; Hammer (Atâ Bey), III, 350; L. Thuasne, Djem Sultan, Paris 1892, s. 276; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 539-540; a.mlf., "Cem Sultana

Dair Beş Orijinal Vesika”, TTK Belleten, XXIV/95 (1960), 468-475; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 92-95, 107, 235, 379, 386, 406, 441-448, 474; Selahattin Tansel, Sultan II. Bâyezit’in Siyasî Hayatı, İstanbul 1966, s. 190, 269, 289, 291; a.mlf., Yavuz Sultan Selim, Ankara 1969, s. 11-13; H. Reindl, Männer um Bāyezīd, Berlin 1983, s. 302-318; Ahmet Uğur, The Reign of Sultan Selim I in the Light of the Selimname Literature, Berlin 1985, s. 39; N. Vatin, Sultan Djem, Ankara 1997, s. 40, 45, 206-209; Çağatay Uluçay, “Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu?”, TD, VII/10 (1954), s. 120-122, 125, 142; Halil İnalcık, “A Case Study in Renaissance Diplomacy. The Agreement Between Innocent VIII and Bayezid II on Djem Sultan”, JTS, III (1979), s. 212-230.

Feridun Emecen

KOCA MUSTAFA PAŞA CAMİİ ve KÜLLİYESİ

İstanbul'da XV. yüzyıl sonunda inşa edilen cami ve külliye.

Cami. Sur içi İstanbul'unun bu semtine adını vermiş olan Koca Mustafa Paşa Camii ve Külliyesi, Sünbüliyye tarikatının merkez dergâhını da oluşturmuştur. Bu sebeple halk arasında Sünbül Efendi Camii olarak da anılır. Şehrin batısında kara tarafı surlarına yakın bir yerde bulunan caminin etrafı bir duvarla çevrili olup yapılar genişçe bir avlunun içinde yer almaktadır. Cami binası havârilerden Hagios Andreas adına kurulmuş bir kilisedir. Ancak İmparator Arkadios'un kızı Arkadia'nın V. yüzyıl başlarında yaptırdığı kilisenin ve henüz kesin olarak yeri belirlenemeyen Saturnios Kapısı civarında yer alan Hagios Andreas erkekler manastırının bu kiliseyle ilgisi olup olmadığı tesbit edilememiştir. Avlu kapısının dışında yerde görülen ve V. yüzyıla tarihlendirilen eski bir sütun başlığı, söz konusu yapının Arkadios dönemine ait olması için yeterli bir dayanak sayılmaz. Şimdiki Koca Mustafa Paşa Camii'nin yerinde bulunduğu nisbeten daha açık şekilde ileri sürülebilen bir kadınlar manastırı ise ilk olarak VIII. yüzyılda zikredilmektedir. İkonoklast (resim düşmanı) akım sırasında (726-842) idam edilen Giritli Aziz (Hosios) Andreas'ın kutsal kalıntıları (rölik) buraya gömülmüş ve Bizans halkı mûcizeler yarattığına inandığı bu azizin adını zamanla aslında havâri Andreas'a ithaf edilmiş olan bu manastıra bağlamıştır. İkonoklast akımının sona ermesinin ardından İmparator I. Basileios tarafından tamir ettirilen bu kilisenin 1204-1261 arasındaki Latin işgali sırasında oldukça harap olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 1261'de Bizans İmparatorluğu'nun yeniden kurulması sırasında İmparator VIII. Mikhael Palailogos'un yeğeni Protovestiarissa Theodora Raouleina kiliseyi ve manastırı tekrar kurmuştur. 1284'ten az sonra gerçekleştirilen bu inşaatta külliye eski malzemeden de faydalanılarak yeni baştan yaptırılmıştır. O devrin şairlerinden Maximos Planudes, Prenses Theodora'nın bu inşaatını överek onun burada güzel bir kilise yaptırdığından sözetmektedir ki bunun Koca Mustafa Paşa Camii'ne çevrilen kilise olması kuvvetle muhtemeldir.

Esasen manastır ve kilisenin bu inşaattan sonra önem kazanarak şehrin ön planda gelen ibadet

yerlerinden biri haline geldiği kaynaklarda belirtilmektedir.

II. Bayezid döneminde (1481-1512) şehrin içinde bulunan eski Bizans kilise ve manastırları "şenlendirme" politikası gereğince camiye dönüştürülürken Andreas Kilisesi de Sadrazam Koca Mustafa Paşa tarafından camiye çevrilmiştir. Caminin son cemaat yerine açılan iki kapısından sağdakinin üstünde 891 (1486) yılını veren Arapça kitâbe, sol taraftaki kapının üstünde de II. Bayezid'in adını kaydeden Türkçe-Arapça bir kitâbe bulunmaktadır. Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr'ında Koca Mustafa Paşa'dan bahsederken caminin açılış törenini anlatmış ve devrin değişik şairleri tarafından tarihler yazıldığını, fakat bunların içinde en güzelini İdrîs-i Bitlisî'nin kaleme aldığını ve bunun caminin kapılarının üstüne konulduğunu belirterek bir tanesinin kopyasını vermiştir. Evliya Çelebi ve Ayvansarâyî de bu kitâbeyi, İdrîs-i Bitlisî'nin olduğunu belirterek nakleder. Bitlisî'nin kitâbesi caminin inşasından altı yıl sonra "başkapı" üzerine konmuştur. Kaynaklarda caminin halen hünkâr mahfili kapısı üstünde mevcut olan, Şeyhülislâm Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin yazdığı 895 (1490) yılını taşıyan Arapça bir kitâbesinin daha bulunduğu bildirilmektedir. Kopyası Künhü'l-ahbâr'da ve Hadîkatü'l-cevâmi'de verilen İdrîs-i Bitlisî'nin kitâbesi bugün mevcut değildir.

953 (1546) yılına ait İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nde Koca Mustafa Paşa Külliyesi'nin cami, medrese, imaret ve hankahtan oluştuğu belirtilmektedir. Bu külliyenin evkafı arasında dükkânlardan başka Ayvansaray'da camiye dönüştürülmüş bir kilise ile (bk. ATİK MUSTAFA PAŞA CAMİİ) Nevrokop'ta cami ve mektep de vardır. Ayrıca İstanbul'un bu bölgesinde ve Sulu Manastır taraflarında çok sayıda arazi ve dükkân külliyenin evkafı arasındadır. Rumeli'de Dimetoka, Yanbolu, Filibe, Niğbolu, Karasu, Drama, Serez, Nevrokop, Ustrumca, Selânik, İnebahtı, Avlonya ve Anadolu'da Bolu'da gelirleri bu vakfa verilmek üzere çeşitli vakıflar bulunmaktadır.

Tahsin Yazıcı tarafından Sünbüliyye tarikatı hakkında yayımlanan bir araştırmada Yavuz Sultan Selim'in gazabına uğrayarak idam edilen Koca

Mustafa Paşa'nın kurduğu evkafında yıktırılmasının emredildiği ancak sembolik olarak yalnız bacaların yıktırılmasıyla yetinildiği ve bunların da sonra yeniden yaptırıldığı öğrenilmektedir. Hadîkatü'l-cevâmi'de verilen bilgiye göre XVII. yüzyıl başlarında Başdefterdar Ekmekçizâde Ahmed Paşa caminin batı tarafına cami kadar bir ek yaptırmış, bir kapı ile bir de mahfil inşa ettirmiştir. Böylece caminin minaresi orta yerde kalmıştır. Fakat sonraları bu ek bütünüyle ortadan kaldırıldığından minare açıktadır. Yaygın bir görüşe göre mübarek gecelerde cami şerefelerinde kandil yakılması âdeti de ilk olarak burada uygulanmıştır. Şehrin büyük dinî merkezlerinden olan Koca Mustafa Paşa avlusuna Veliyyüddin Efendi bir muvakkithâne ilâve ettirmiştir. Çevrede tekke şeyhleriyle birçok tanınmış kişi ve hattatın (Hâfız Osman gibi) mezarının bulunduğu bir hazîre oluşmuştur. Dârüssaâde Ağası Beşir Ağa avlunun ortasında 1150'de (1737) İstanbul'da örnekleri çok az olan sütun biçiminde bir çeşme diktirmiş, XIX. yüzyılda, avlunun kuzey kapısının iki yanına Rifat Paşa ve Karesi Mutasarrıfı Behçet Paşa'nın kız kardeşi Hacı Emine Hanım tarafından iki ayrı sebil inşa ettirilmiştir. Caminin son cemaat yeri revaklarındaki kitâbeden öğrenildiğine göre o sıralarda hayli harap olan mâbedi II. Mahmud 1250 (1834) yılında büyük ölçüde tamir ettirmiştir. Yapının revakları arasındaki bölmeler, etraftaki müştemilât binaları, içteki ahşap kısımlar kaldırılarak 1950'lere doğru yapılan büyük bir tamirde de kubbe ve yarım kubbeler restore edilip bu kısımların mimari karakteri daha açık görünüşleriyle ortaya çıkarılmıştır. 1953 yılı yaz aylarında caminin iç sıva ve nakışları yenilenmiştir. 17 Ağustos 1999'da vuku bulan İzmit ve Adapazarı depremi camide izler bırakmıştır.

Mâbed esasında bir Bizans kilisesi olmakla beraber camiye dönüştürüldüğünde bünyesinde o kadar önemli değişiklikler yapılmıştır ki Türk sanatı bakımından üzerinde durulması gerekli bir yapı durumuna girmiştir. Bizans zamanındaki kilise dışarıya taşkın üç apsisi olan, muhtemelen merkezî kubbeli ve narteksli bir bina idi. Girişi batı cephesinin ortasında, şimdi bir pencerenin bulunduğu yerdeydi. Esas mekânın ortasında dört ağır pâye yer almaktadır. Dış duvarlarla kubbe altı mekânını ayıran koridor halindeki dehlizlerin narteks tonozu seviyesinde beşik tonozlarla örtülüyken sonradan bazı değişiklikler yapıldığı anlaşılmaktadır. Kubbe altı mekânı bugün, alçak bir beşik tonozla örtülü olan batı tarafındaki dehlizden iki sütunla ayrılmış bulunmaktadır. Yarım kubbelerin

inşası ile kısmen kesilen güney ve kuzey dehlizlerinin kubbe kaidesine nazaran alçak beşik tonozlarla örtülü olduğu kalan parçalardan belli olmaktadır. Bu takdirde yan dehlizlerin de aynı batı dehlizinde olduğu gibi evvelce iki pâye arasında sıralanan ikişer sütunla kubbe altı mekânından ayrıldığını tahmin etmek mümkündür. Yani Ayios Andreas Kilisesi, ortadaki ana kubbe mekânını bir “U” harfi şeklinde çeviren beşik tonozlu üç dehlize sahipti. Günümüzde hâlâ duran batı dehlizinden anlaşıldığına göre bu dehlizlerin tavan yüksekliği pek fazla değildi. Bundan dolayı orta kubbe mekânı çok daha yüksek bir görünüm kazanıyor ve ana kubbeyi taşıyan dört büyük kemerin iç açıklıkları pencereli duvarlarla (timpanon) kapatılıyordu.

Yapıda hıristiyan-Ortodoks litürjisi gereklerine uygun biçimde iç mekân birbirinden tecrit edilmiş mekânlara bölünerek umumun ibadeti için yalnız ortada kubbe altında bir bölüm bırakılmıştı. Kiliseyi cami haline getiren Osmanlı mimarı mihrabı kıble istikametine göre ayarlamak ve mihrabı mümkün olduğunca her açıdan görülebilir bir hale getirmek zorundaydı. Bu sorunu çözmek için binanın

aksını doğudan hafifçe güneye kaydırarak çarpık bir eser meydana getireceğine binaya eskisine tamamen dikey olan yeni bir eksen vererek yapıyı kuzey-güney yönüne çevirmiştir. Böylece hem istenilen kıble yönü sağlanmış hem de enine uzanan bir bina halini almış olan yapı saf tutmaya uygun bir hal almıştır. Mimar, tonozların dayanağa ihtiyaç gösteren kısımlarını yıkarak ve böylece açılan iki yan dehlizin üzerlerine her birinde üçer pencere bulunan iki yarım kubbe kurarak çözüme ulaşmış görünmektedir.

Yapının girişleri yeni aksa göre düzeltilmiş, batı girişi kapatılarak kıble duvarının karşısındaki kuzey duvarının dışına boydan boya, stalaktitli başlıklı altı sütuna dayanan beş kubbeli bir son cemaat yeri eklenmiş ve bunun birinci ve beşinci bölümlerinde birer kapı açılmıştır. Minare de tek minareli Osmanlı camilerinin çoğunda olduğu gibi kıble aksının sağında, batı duvarı önünde inşa edilmiştir. Binanın doğu tarafındaki hıristiyan mihrabının meydana getirdiği kavis tam ortada açılan bir pencere ile hafifletilmiştir. Aynı şekilde “prothesis” ve “diakonikon” hücreleri de doğu duvarlarının düzeltilmesi ve buralarda birer pencere açılması ile orijinal şekillerini hayli kaybetmişlerdir. Nihayet binanın dış görünüşüne organik

bir yeknesaklık vermek amacıyla bütün duvarlar dışarıdan taş bir duvar kılıf içine alınmış ve Bizans yapısı bir iskeletin etrafında bütünüyle Türk mimari karakterinde yepyeni bir bina oluşmuştur.

Yapının örtü sistemini de değiştiren mimar, eski kiliseden sadece dört büyük pâye ile bunların arasındaki bağlantıyı sağlayan, doğu ve batı yönlerindeki, tonozlarla desteklenen dört büyük kemeri korumuştur. Kuzey ve güney yönlerinde ise destekleme görevi yarım kubbelere yüklenmiştir. Bu kemerler yeni baştan örülen kübik bir kaide içine alınmış ve bunun üstüne de sekiz köşeli kasnağı olan kubbe oturtulmuştur. Yapının güney ve doğu cepheleri tipik Türk kemerleri bulunan muntazam ve düz birer duvar haline getirilerek buranın bir zamanlar kilise olduğunun dışarıdan anlaşılması âdeta imkânsız hale getirilmiştir. Koca Mustafa Paşa Camii'nin dış görünüşünde daha önce kilise olduğunu belirten tek özellik, doğu yönünde kurşun kaplı çatı seviyesini aşan ve bema beşik tonozu ile esas apsis yarım kubbesini örten aksamdır. Kiliseden çevrilen diğer camilerin hiçbirinde yapının Bizans karakteri Koca Mustafa Paşa Camii'ndeki gibi başarıyla gizlenememiştir.

Cami olarak ele alındığında güneye yönelmiş bir yapı halinde beliren ve ortada bir ana kubbe, mihrapla giriş dehlizleri üzerinde birer yarım kubbesi bulunan bu mâbed, ilk karakteristik örneklerinden birini Beyazıt Camii'nin oluşturduğu tipin bir örneğidir. Ancak Koca Mustafa Paşa Camii 1486'da yeni baştan yapıldığına ve Beyazıt Camii 1500-1505 arasında inşa edildiğine göre Osmanlı dönemi Türk mimarisindeki bu yeni tipin öncüsü Koca Mustafa Paşa Camii olmaktadır.

Caminin belirli bir Türk mimari üslûbunda olan son cemaat yerinden başka sağdaki minaresi de önemli özelliklere sahip bir sanat eseridir. Bu zarif minarenin sekiz cepheli kürsü kısmı sadece bir cephesiyle ana binaya bitiştirilmiştir. Kürsü, Beyazıt Camii minareleri gibi iki kademeli bir temel kısmı üzerinde yükselir. Edirne'de Üç Şerefeli Cami'nin minare kürsülerinde görülen nişler, yine Edirne'de II. Bayezid tarafından yaptırılan Beyazıt Camii'nin minare kürsülerinde çok dekoratif bir şekil almıştır. Bu caminin minare kürsüleri Koca Mustafa Paşa Camii minaresi kürsüsünde aynen kopya edilmiştir. İstanbul'da diğer bir eşi bulunmayan bu kürsünün köşelerine stalaktitli başlıklı ve burmalı ince sütuncuklar yapılmış, bunlara

dayanan Bursa kemerli birer nişin içine kenarları silmelerle çerçevelenmiş mermer panolar tesbit edilmiştir. İstanbul minareleri içinde bu derece zarif ve mükemmel bezenmiş başka bir minare kürsüsü yoktur. Âdeta türbe mimarisini andıran bu kürsüde dekoratif unsurların hâkimiyeti minarenin yükünü taşıyan kürsünün bu görevini hafifletmektedir. Hafif cepheli olan gövde ile stalaktitli şerefe orijinal şekillerini korumuştur. Stalaktitleri teşkil eden küçük trompların seyrek olması bu döneme ait bir özelliktir. Gövdeye geçişi sağlayan hafif taşkın pabuç ise XV. yüzyıl minarelerinin hepsinde görülen basık ve az rölyefli baklava şekilleriyle işlenmiştir.

Türbe. Koca Mustafa Paşa'nın caminin doğu tarafında kendisi için yaptırdığı türbe camiden 5 m. kadar uzaklıkta tamamen kesme taştan inşa edilmiş, çokgen planlı, kubbeli bir yapıdır ve önünde iki sütuna dayanan kubbeli küçük bir sundurma bulunmaktadır. Kapı basık kemerli ve kitâbe yeri boştur. Devşirme oldukları anlaşılan yeşil sütunlar baklavalı başlıklıdır. Ahşap kapı üst kısımlıdır ve bu kapı kanatlarının içleri hatayi oymalarla süslüdür. Üst tablalarda sağda ve solda 9 ×18 cm. ebadında oyma yazı metinleri vardır.

Medrese. Caminin güneybatısında yer alan medrese bir duvarla ayrılmıştır. Ayvansarâyî medresenin kırk hücreli olduğunu bildirir. Ön cephe kesme taştan, diğer cepheler ise moloz taştandır. Giriş cephesinde oda yoktur. Fakat kapı solundaki duvarda örülü vaziyette iki kemer izi görülür. Eksende 9,45 × 9,15 m. ve dış kenarları 45 derece kırık bir dershanenin iki yanında yedişer oda mevcuttur. Odaların hepsi kubbelidir. Sağ koldakilerin kubbeleri yıkılmış ve boydan boya tonozla örtülmüştür. Dört kenarı çevreleyen ve baklava başlıklı sütunlara dayanan revakların üstleri kubbelidir. Aslında kubbeli olduğu anlaşılan dershanenin üstü çökmüş olduğundan daha sonra ahşap bir çatıyla örtülmüştür. Avlunun karşısında Hekimoğlu Ali Paşa'nın babası, XVIII. yüzyıl saray hekimbaşılarından Nuh Efendi'nin yaptırdığı ikinci bir medrese daha vardı. Rûmî 1330 (1914-15) tarihli belgeye göre o sıralarda çok harap durumda olan bu vakıf yıktırılarak yok edilmiştir.

İmaret. Külliyenin diğer bir parçası olan imaret avlunun sağ tarafında bulunuyordu. Bunun esasında zâviye olarak yapıldığı düşünülebilir. Bu yapıya ait olan Bizans devrinden kalma çok zengin işlemeli kapı çerçevesi

İstanbul Arkeoloji Müzesi'ne getirilerek Çinili Köşk ile müzenin sol kanadı arasındaki küçük bahçenin girişi olarak monte edilmiştir.

Sebiller. Cami avlusunun son cemaat yerinin karşısına isabet eden, girişin iki tarafında XIX. yüzyıla ait iki sebil bulunuyordu. Bunlardan sağdaki 1271 (1854-55) yılında Rifat Paşa tarafından vakfedilmiştir. Çok basit bir yapı olup pencereleri barok üslûbunda başlıkları olan sütunlarla ayrılmıştı. 1940'lı yıllarda tahrip edilen

sebilin sütunları ve başlıkları kaybolmuştur. Sonraki yıllarda sebilin boşluğu çimento ile sıvanarak kapatılmıştır. Soldaki ise Karesi Mutasarrıfı Behçet Paşa'nın kız kardeşi Hacı Emine Hanım tarafından vakfedilmiş olup büyük ölçüde Tanzimat üslûbunda bir yapıdır.

Türbeler. Rifat Paşa Sebili'nin bitişiğinde Sünbül Efendi Dergâhı'nın şeyhlerine ait türbeler bulunmaktadır. Bunların arkasındaki bahçe içinde büyük ahşap konak dergâh şeyhinin eviydi. Şehrin ruhaniyetli ve önemli dinî merkezlerinden biri halini alan Koca Mustafa Paşa Camii ve Külliyesi, başta gelen ziyaret yerlerinden biri olarak İslâmlaşan ve Türkleşen bu çevrede Türkler'in yoğun biçimde yaşadığı bir mahallenin doğmasını sağlamış ve çok yakın tarihlere gelinceye kadar bu özelliğini korumuştur. Bu eski İstanbul mahallesi karakteri Yahya Kemal Beyatlı'nın bu semtin adını verdiği bir şiirinde de tasvir edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 366-369; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 160b; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 306; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 20; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 162; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 224-230; Hammer, Constantinopolis und der Bosporos, Pesth 1822, I, 432; [Konstantios], Constantiniade ou description de Constantinople ancienne et moderne (trc. M. R.), İstanbul 1846, s. 109-110; A. G. Paspatis, Byzantinai Meletai, İstanbul 1877, s. 318-320; Sicill-i Osmânî, IV, 371; A.

van Millingen, Byzantine Churches in Constantinople, London 1912, s. 106-121; J. Ebersolt - A. Thiers, Les églises de Constantinople, Paris 1913, s. 75-89; A. M. Schneider, Byzans Vorarbeiten zur Topographie und Archäologie der Stadt, Berlin 1936, s. 52; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 55, 67; H. H. Russack, Byzans und Stambul, Sagen und Legenden von Goldenen Horn, Berlin 1941, s. 129; Danişmend, Kronoloji, I, 430; Semavi Eyice, "Remarques sur deux anciennes églises d'Istanbul", Actes du IXe congrès international d'études byzantines, İstanbul 1955, I, 184-195; a.mlf., "İstanbul Minareleri", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 42; a.mlf., Son Devir Bizans Mimârisi, İstanbul 1980, s. 7-14; a.mlf., "İstanbul'da Koca Mustafa Paşa Camii ve Onun Osmanlı-Türk Mimarisindeki Yeri", TD, V/8 (1953), s. 153-182; R. Janin, Les églises et les monastères, Paris 1969, s. 27-32; a.mlf., "Les couverts secondaires de Psamathia", Echos d'orient, XXXII, Paris 1933, s. 326-331; T. F. Mathews, The Byzantine Churches of Istanbul, London 1971, s. 3-14; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 281-284; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 172-176; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 273-277, 278, 279, 281; Yüksel Yoldaş Demircanlı, İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnamesi, İstanbul 1989, s. 120-123; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 195, 265, 710; J. Pargoire, "Constantinople-Saint André de Krisis", Echos d'orient, XIII (1910), s. 84-87; G. Gerola, "Le veduta di Constantinopoli di Cristoforo Buondelmonti", Rivista di Studi Bizantini e Neollenici, III, Roma 1931, s. 249; Neşet Köseoğlu, "Sümbül Efendi'yi Ziyaret", TTOK Belleteni, sy. 135 (1953), s. 11-17; Tahsin Yazıcı, Fetihten Sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri Çelebi Muhammed Cemaleddin, Sünbül Sinan ve Merkez Efendi", İstanbul Enstitüsü Dergisi, sy. 2, İstanbul 1956 s. 87-113; Mübahat S. Kütükoğlu, "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", TED, sy. 7-8 (1977), s. 76.

Semavi Eyice

KOCA NİŞANCI MUSTAFA ÇELEBİ

(bk. CELÂLZÂDE MUSTAFA ÇELEBİ).

KOCA RÂGIB PAŞA

(bk. RÂGIB PAŞA).

KOCA SEKBANBAŞI RİSÂLESİ

Nizâm-ı Cedîd'i savunma amacıyla yazılan risâle.

III. Selim devri (1789-1807) askerî yenilenmesini tanıtıcı mahiyetteki eserler yanında bu yenilenmenin gerekliliğini savunanlar içinde, daha ziyade Koca Sekbanbaşı Risâlesi yakıştırmasıyla bilinen ve asıl adı Hulâsatü'l-kelâm fî reddi'l-avâm olan eser önemli bir yer tutar. Risâlenin müellifi olarak çeşitli isim ve ihtimaller öne sürülmüş olmakla beraber kesin bir sonuca varılamamıştır. Yeniçeri Ağası Tokatlı Mustafa Ağa'nın eserin yazarı olduğu ileri sürülmekle birlikte bu bilgi şüphelidir (konuyla ilgili tartışmalar için bk. Beydilli, İlmî Araştırmalar, sy. 9 [2000], s. 45-66; Birinci, s. 105-120). Nizâm-ı Cedîd'i tanıtan eserlerin başında gelen, Mahmud Râif Efendi'nin 1798'de Mühendishâne Matbaası'nda Fransızca olarak basılan Tableau des nouveaux réglemens de l'Empire ottoman adlı eserinin Türkçe özgün metne dayanan Fransızca tercümesinin kendi elinden çıkmadığının ve mütercime havale edildiğinin tesbiti karşısında (Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, s. 155) bunun da anonim nitelikte, bir veya birkaç kişinin katılımı ile hazırlanmış ısmarlama bir eser olabileceği ihtimali ağırlık kazanmakta ve bu husus özellikle eserin iç tenkidiyle kuvvet bulmaktadır. Risâlenin İngilizce tercümesine eserinde yer veren ve çağdaş bir kaynak olan Wilkinson'un kaydına göre 1804'te III. Selim'in emriyle kaleme alınmıştır (An Account of the Principalities, s. VII).

Eserin telif tarihi, metninde yer alan "... geçen sene, 1217 senesi ..." ifadesinden hareketle 1218 (1803) olarak tesbit edilmektedir. Rumeli'deki dağlı eşkıyalara karşı Nizâm-ı Cedîd askerinin sürdürdüğü başarılı harekât esnasında dile getirilen bu tarihin, anlatımın ayrıntılarına dayanılarak ve bunların başka kaynaklarla karşılaştırılarak sınırlanması mümkün olabilmektedir. Metindeki "... kemal mertebe ortalık kış, kar, yağmur ve çamur iken ve eşkıya bir karyede mahfûzen dururlarken" ifadesinin eşkıyanın Ballı köyünde (Vâsıf, vr. 243b-245b; Cevdet, VII, 257) 1217 yılı içindeki (1803 yılı kışının ilk üç ayı) kıstırılma hadisesine işaret etmekte olduğu açıktır. Aynı olayı zikreden, bu başarı vesilesiyle Nizâm-ı Cedîd'i

tanıtan ve gerekliliğini savunan bir başka risâle olarak kaleme alınan Seyyid Mustafa'nın Diatribe unvanlı eserinin 1803'te basılmış olmasından hareketle bu eserin de 1218 yılının Mart 1804'e rastlayan kısmını bir tarafa bırakarak aynı yıl içinde yazılmış olduğu kabul edilebilir.

Risâlenin telif sebebi olarak Nizâm-ı Cedîd uygulamasına muhalif olmasından

ötürü Şehzade Mustafa'nın (IV. Mustafa) aydınlatılması amacıyla kaleme alındığı ifade edilmekle beraber (Cevdet, VII, 289-290) bunun kabul edilir bir yanı yoktur. Eser Nizâm-ı Cedîd uygulamasına karşı oluşan muhalefete, henüz hâfızalarda canlı olarak yaşamakta olan yakın geçmişin ağır askerî bozgunlarını, hezimetlerini ve toprak kayıplarını, ordunun içinde bulunduğu çöküntüyü, düşman karşısına çıkamayan perişan durumunu ve nihayet savaş kabiliyetini tamamen kaybetmiş olduğunun açıkça itiraf edildiğini hatırlatır. Askerî yenilenmenin kaçınılmazlığını ve Avrupa usullerinin kabul edilmesindeki mutlak zarureti vurgular. Bu anlatımın, genelde ağır bir dil kullanan ve ileri sürdüğü haklı tenkitleri çok defa acımasız bir sertlikle sürdüren ifadesi eserin kaleme alınma gerekçesini de ortaya koyar.

Eser genel mahiyette bir girişle başlar ve böyle bir risâlenin kaleme alınmasının gerekçelerine kısa bir temastan sonra eğitilmiş askerin gerekliliğini anlatmaya girişir. Yer yer soru-cevap şeklinde düzenlenen anlatım birtakım başlıklara bölünmüştür: "İbtidâ Nizâm-ı Cedîd'in vaz'ına ve bazılarının la'n ve ta'nına sebep nedir onun beyânındadır"; "Asâkir-i atîkamızın hîn-i vaz'larında olan keyfiyyât ile şimdiki halde olan halleri beyânındadır"; "Tâlimden asıl maksud ne olduğu beyânındadır"; "Emîn-i câsus bulunmak tarikini beyan ve casus belâsıyla bir koca ordunun perişâniyetini ilân eden makāle-i acîbe ve garîbedir"; "Îrâd-ı cedîd hazinesinin vaz'ı niçindir ve bu mal nereden cem' ve ne mahalle sarfolunur onun beyânıdır" (Koca Sekbanbaşı Risâlesi, haz. Abdullah Uçman).

Risâle, daha önceki devirlerden örneklemelerde bulunmakla beraber genelde 1768'de başlayan Osmanlı-Rus savaşında yaşanan zafiyet halini takip eder ve bunu çeşitli kritik vurgulamalarıyla 1792 Yaş barışına kadar getirir. Ordunun içinde bulunduğu perişanlık halinde 1791 Ziştovi barışından sonra Rus cephesinde mücadeleye devam edilememesinin

belirtilmesi, III. Selim'in ısrarına rağmen savaşamayacağını beyan etmesi, bunun ordu ricâlinin tanzim ettiği bir mazharla İstanbul'a bildirilmesi, risâlenin askerî yenilenmeye karşı çıkanların yüzüne vurduğu en dramatik sahnesidir (a.g.e., s. 60-61). Yakın devrin olaylarını bir görgü şahidinin müşahede ve bilgi sağlamlığı içinde veren risâlede, eski tasarruflara bir son veren ve yeni vergilendirmeleri kaçınılmaz kılmış olan îrâd-ı cedîd uygulamasının büyük bir vukufla savunulması, bu kısımda teknik bilgiye sahip bir kişinin müdahalesinin bulunduğu şüphesini uyandırmaktadır. Eserin çeşitli yayımları olmakla beraber (TOEM, 37/42 ilâve, İstanbul 1328; Abdullah Uçman, İstanbul, ts. [1976]; İng. trc. W. Wilkinson, An Account of the Principalities of Wallachia and Moldavia, London 1820, s. 265-355) mevcut yazmalarının karşılaştırılmasıyla ilmî bir neşri henüz yapılmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Koca Sekbanbaşı Risâlesi (TOEM ilâvesi), İstanbul 1328; a.e. (haz. Abdullah Uçman), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser); a.e. (Cevdet, Târih içinde), VII, 289-301; Vâsıf, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 6013, vr. 243b-245b; Cevdet, Târih, VII, 257, 289-290; W. Wilkinson, An Account of the Principalities of Wallachia and Moldavia, London 1820, s. VII, 265-355; Zinkeisen, Geschichte, VII, 323 vd.; Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi: 1776-1826, İstanbul 1995, s. 155; a.mlf., "İlk Mühendislerimizden Seyyid Mustafa ve Nizâm-ı Cedîd'e Dair Risâlesi", TED, sy. 13 (1987), s. 387-479; a.mlf., "Evreka, Evreka veya Errare Humanum Est", İlmî Araştırmalar, sy. 9, İstanbul 2000, s. 45-66; Ali Birinci, "Koca Sekbanbaşı Risalesinin Müellifi Tokatlı Mustafa Ağa (1131-1219)", Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı, İzmir 1999, s. 105-120.

DİA

KOCA SİNAN PAŞA

(ö. 1004/1596)

Osmanlı sadrazamı.

Arnavut asıllı Ali adlı bir köylünün oğlu olup Luma'da Topojani'de, bir başka rivayete göre ise Delvine'de dünyaya geldi. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte ikinci sadâreti sırasında yetmiş yaşında olduğundan hareketle 1520 yılına doğru doğduğu ileri sürülür. Çağdaş kaynaklarda seksen doksan yaşlarına kadar yaşadığından bahsedilir (Selânikî, s. 581-583). "Koca" dışında Yemen ve Tunus fâtihi lakaplarıyla da anılır. III. Murad ve III. Mehmed dönemlerinde beş kere sadârette bulunmuş, kendine has kişiliği, adamları, serveti ve vakıfları ile şöhret kazanmıştır. Küçük yaşta devşirilerek kendisinden önce saraya alınan ağabeyi Ayas Paşa'nın yardımıyla Enderun'a girdi. Ağabeyinin sayesinde kısa sürede yükselerek Kanûnî Sultan Süleyman'ın çaşnigîr başısı oldu. Daha sonra Malatya sancak beyliğiyle saraydan çıktı; ardından Kastamonu, Gazze ve Nablus sancak beyliklerinde bulunduktan sonra Zilhicce 971'de (Temmuz 1564) Erzurum, Rebîülevvel 973'te (Ekim 1565) Halep ve 24 Cemâziyelâhir 975'te (26 Aralık 1567) Mısır beylerbeyi oldu. Yavuz Sultan Selim'in kızının kızıyla evlendiği ve Emine Hatun isimli bir kızının doğduğu bir arzuhalden anlaşılmaktadır.

Mısır beylerbeyiliği sırasında karşı karşıya kaldığı en önemli mesele Yemen'de İmam Mutahhar'ın isyanıdır. İsyanı bastırmak üzere Şam Beylerbeyi Lala Mustafa Paşa vezâret pâyesiyle serdar olarak görevlendirilmiş, emrine verilen askerin önemli bir kısmı ile malî desteğin Mısır hazinesinden karşılanması kararlaştırılmıştı. Sinan Paşa, Yemen isyanının görüşüldüğü Kahire'de toplanan bir divanda ağabeyi Ayas Paşa'nın katlinden sorumlu gördüğü Lala Mustafa Paşa ile anlaşmazlığa düştü ve onu azlettirerek 21 Safer 976'da (15 Ağustos 1568) Yemen serdarlığının vezâret pâyesiyle kendisine verilmesini sağladı. Mekke üzerinden Yemen'e varan paşa önce buradaki Kahire Kalesi'ni aldı, gönderdiği kuvvetlerle Aden ve civarını, daha sonra San'a'yı ve ardından

Kevkebân'ı ele geçirdi. İkiye ayrılmış olan Yemen beylerbeyiliği tekrar birleştirilip Behram Paşa'ya verildi. Bölgeyi Osmanlı idaresine yeniden bağlayarak "Yemen fâtihi" unvanını alan Sinan Paşa, Mekke ve Medine'yi ziyaret edip 978'de (1571) hacı oldu, ardından Kahire'ye görevine döndü. Kısa bir süre sonra Kubbe vezirliğine yükseldi.

Kıbrıs fethi sırasında Kılıç Ali Paşa tarafından Osmanlı ülkesine katılan Tunus'un İnebahtı Savaşı'nın ardından 980 (1572) yılında İspanyol donanması tarafından ele geçirilmesi üzerine Sinan Paşa burayı geri almak için hazırlanan Osmanlı kuvvetlerinin serdarlığına tayin edildi. Kılıç Ali Paşa'nın başında bulunduğu Osmanlı donanması, 982'de (1574) otuz üç günlük kuşatma sonunda İspanyollar'ın askerî üssü olan Halkulvâdî'yi alıp Tunus'a yeniden hâkim oldu. Sinan Paşa bu başarısı üzerine dördüncü vezirliğe yükseltildi ve "Tunus fâtihi" unvanını aldı. Bunun ardından İran'daki karışıklıklar dolayısıyla açılması düşünülen doğu seferi için Lala Mustafa Paşa ile birlikte Şark serdarlığına getirildi. Fakat aralarındaki rekabet ve çekişme yüzünden seferin idaresi Lala Mustafa Paşa'ya verildi, Sinan Paşa azledildi. Seferin ikinci yılında Sokullu Mehmed Paşa'nın ölümünün ardından Sinan Paşa ekibi, siyasete ağırlığını koyarak başarılarına rağmen Lala Mustafa Paşa'yı azlettirip serdarlığın Sinan Paşa'ya verilmesini sağladı (Şâban 987 / Ekim 1579). Hatta Sokullu'dan sonra vezîriâzam olan Semiz Ahmed Paşa'nın ölümü üzerine seferde bulunan Sinan Paşa'nın taraftarlarının baskısıyla Lala Mustafa Paşa sadâret makamına tayin edilmeyerek vekîl-i saltanat unvanıyla sadâret kaymakamlığına getirilmiş, üç aydan fazla bu görevde kaldıktan sonra sadâret mührü Sinan Paşa'ya gönderilmiştir (18 Cemâziyelâhir 988 / 31 Temmuz 1580). Sadâret müjdesini Tomanis'te alan paşa, kışlamak üzere geldiği Erzurum'dan şahla barış yazışmalarına girişmesinin ardından zengin ganimetle İstanbul'a döndü. Ancak beklenen barışın sağlanamaması ve civar bölgelerin tehlikeye düşmesi üzerine 10 Zilkade 990'da (6 Aralık 1582) azledildi ve Malkara'ya gönderildi (a.g.e., s. 137).

Dört yıllık bir mâzuliyetten sonra sunduğu kıymetli hediyeler sayesinde harem ve saray halkının gayretleriyle yeniden padişahın ilgisini kazanan Sinan Paşa, 994 Zilhiccesi sonlarında (Aralık 1586) Şam beylerbeyiliğine getirildi. Ardından bu görevden alındı ve İstanbul'a dönerek Üsküdar'da ikamet etmeye başladı. Züyûf akçe meselesinden çıkan ve "Beylerbeyi

vak‘ası” diye bilinen sipahi ayaklanması sırasında Siyavuş Paşa azledilince yine taraftarlarının rolüyle 16 Cemâziyelevvel 997’de (2 Nisan 1589) ikinci defa sadrazam oldu. İki yıldan fazla süren bu sadaretinde birçok önemli icraatta bulundu, özellikle Şah Abbas’ın barış isteği kabul edilerek 1578’den beri süregelen savaşlara son verildi (1590). Bu dönemde önemli bir problem haline gelen sikke tashihi konusunda verimli çalışmalar yapıldı, maden ocakları etkili bir şekilde işletildi, yeni darphâneler kuruldu. Ayrıca Sakarya nehri vasıtasıyla Karadeniz-İzmit körfezi kanalının açılması projesine yeniden başlandı. Sinan Paşa, bu iş için 30.000 civarında timarlı sipahinin usta ve amele olarak istihdamını düşündü; ancak Ferhad Paşa, Dârüssaâde Ağası Mehmed Ağa, Kaptanıderyâ Hasan Paşa gibi muhaliflerinin karşı çıkmasıyla bu girişim sonuçsuz kaldı. Ardından aleyhine yapılan bu çalışmalar sonucu sadâretten azledilerek yerine Ferhad Paşa getirildi (10 Şevval 999 / 1 Ağustos 1591). Bununla da yetinilmeyip vakıf müessesesi açısından çok önemli bir uygulamaya gidilerek Şam, Anadolu ve Erzurum eyaletlerinde, Üsküp ve Dukagin sancaklarında kurduğu vakıflar kaldırıldı ve padişah haslarına katıldı. Kendisi yine Malkara’ya yollandı.

Yeniçeriler arasındaki huzursuzluk sebebiyle Ferhad Paşa’nın azli, Siyavuş Paşa’nın tayini üzerine eski vezîriâzam Ferhad Paşa’nın teftişiyle ile görevlendirilen Sinan Paşa, sadârette bulunmuş birinin bu şekilde soruşturulmasının kötü bir örnek teşkil edeceği, ayrıca Malkara’dan İstanbul’a gelmesinin yanlış yorumlanabileceği düşüncesiyle bu görevi kabul etmedi. Kısa bir süre sonra da ulûfe dağıtılması hususundaki problem yüzünden Siyavuş Paşa azledilince yeniçerilerin desteğiyle üçüncü defa sadâret makamına getirildi (24 Rebîülâhir 1001 / 28 Ocak 1593).

Sinan Paşa’nın bu üçüncü sadâretinde en önemli olay, Avusturya’ya karşı yeni bir sefer açılması ve böylece 1606 yılına kadar sürecek olan uzun bir savaş döneminin başlamasıdır. Bazı devlet ve ilim adamlarının itirazına rağmen Sinan Paşa parlak sözler ve vaadlerle padişahı savaşa razı etti; 12.000 yeniçeri ve diğer askerî birliklerle 19 Şevval 1001’de (19 Temmuz 1593) yola çıktı. Sinan Paşa başlangıçta bazı başarılar elde ettiyse de giderek savaşın seyri değişti, sınır boylarında önemli kalelerden bazıları kaybedildi. Âcilen merkezden asker gönderilmesi istendi. Bunun üzerine geleneğe aykırı olarak ilk defa yeniçeri ağası idaresinde takviye yollandı,

ayrıca Kırım Hanı II. Gazi Giray takviye kuvvetlerle yardıma gitti. Sinan Paşa, Tata Kalesi'nin ardından Yanık (Raab) Kalesi'ni ele geçirdi (12 Muharrem 1003 / 27 Eylül 1594) ve Belgrad'a döndü. Ancak 1003 Cemâziyelevvelinde (Ocak 1595) III. Murad'ın ölümü ve yerine III. Mehmed'in geçmesi onun durumunu sarstı. Rakibi olan Ferhad Paşa cephede bulunan Sinan Paşa'nın azlini sağladı (6 Cemâziyelâhir 1003 / 16 Şubat 1595). Fakat beş ay sonra Sinan Paşa vüzerâ ve ulemâdan etkili taraftarları vasıtasıyla dördüncü defa sadrazam oldu (29 Şevval 1003 / 7 Temmuz 1595). Ara verilen Avusturya savaşlarına yeniden başlandı. Oğlu Mehmed Paşa'yı Macaristan cephesine serdar olarak gönderen Sinan Paşa Eflak üzerine yürüdüyse de başarılı olamadı. Bu arada Osmanlılar'ın çok önem verdiği Estergon Kalesi de elden çıkmıştı (Eylül 1595). Bu başarısızlıklar sebebiyle 16 Rebîülevvel 1004'te (19 Kasım 1595) azledilen Sinan Paşa yeniden Malkara'ya yollandıysa da bu mâzuliyeti sadece on iki gün sürdü. Halefi Lala Mehmed Paşa'nın ölümü üzerine 28 Rebîülevvel'de (1 Aralık) beşinci defa sadâret makamına getirildi (a.g.e., s. 543-544). Bu son sadâreti sırasında cephedeki nazik durum karşısında bizzat III. Mehmed'in ordunun başında sefere gitmesini teşvik etti. Vâlide Safiye Sultan'ın engellemesine rağmen özellikle Hoca Sâdeddin Efendi'nin ısrarlarıyla padişah sefere çıkmaya karar verdi. Hazırlıkların sürdüğü bir sırada Sinan Paşa hastalandı, Divan toplantılarına gelemedi, birkaç gün sonra da 5 Şâban 1004'te (4 Nisan 1596) vefat etti ve Çarşıkapı'da Divanyolu üzerindeki türbesine defnedildi.

Selânikî yakından tanıdığı ve hizmetinde bulunduğu Sinan Paşa'nın ölümü sırasında yaşının seksenden fazla olduğunu, özellikle Arabistan'da pek çok hayrat tesis ettiğini, geçmiş dönemlerin harap hale gelmiş vakıflarını bir yolla almaktan büyük haz duyduğunu, ulemânın ilmini, askerin şecaatini beğenmeyip bütün meziyetlerin kendisinde toplandığına inandığını, hediye alıp vermekten hoşlandığını, seferlerde çok mal elde ettiğini, her işin para ile yapılabileceği kanaatinde olduğunu belirtmektedir (a.g.e., s. 581-583). Yine dönemin kaynaklarında cesur, çabuk

kavrayan, inatçı, garazkâr, haşin ve mağrur bir zat olduğundan bahsedilir. Sinan Paşa, başta harem ve saray muhiti olmak üzere ulemâ ve asker çevresinden kıymetli hediyelerle veya mevkiler vererek bir taraftar kitlesi oluşturmuş, siyasî gücü bu ekiple birlikte kullanmıştır. Özellikle Lala

Mustafa Paşa, Ferhad Paşa gibi amansız rakipleriyle giriştiği siyasî mücadele XVI. yüzyılın son çeyreğine damgasını vurmuştur. Siyasî gücü yanında muazzam servetiyle de dikkati çeken Sinan Paşa'nın vefatı sonrasında iç ve dış hazineye büyük borcu olduğu görülmüş, servetine, sahip olduğu mühimmat, cephane ve kıymetli eşyasına el konulmuştur (a.g.e., s. 584-585).

Başta İstanbul olmak üzere Arabistan ve Balkanlar'da pek çok medrese, cami, imaret, sebil, dârülkurrâ, han, hamam tesis edip bunlara önemli miktarda gelir tahsis etmiştir. İstanbul'da Divanyolu üzerinde bugün çeşitli dernek ve kültür kurumunun merkezi olarak kullanılan külliye, sebil ve türbesi ziyarete açık bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 10, hk. 534; nr. 12, hk. 73, 74, 75, 76, 84, 103, 537, 978; Vakfiye, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 104, vr. 1a-7b; Nehrevâlî, el-Berḳu'l-Yemânî fi'l-fetḥi'l-ʿOs̱mânî (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1387/1967, tür.yer.; Feridun Bey, Münşeât, II, 570-572; Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, Nuruosmâniye Ktp., nr. 3409, vr. 407a-408a; Selânikî, Târih (İpşirli), bk. İndeks; C. Woodhead, Taʿlīkīzāde's-Şehname-i Hümāyūn: History of the Ottoman Campaign into Hungary 1593-94, Berlin 1983, s. 38-70; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr, s. 97; Naîmâ, Târih, I, 78; Hammer (Atâ Bey), VII, 209-210; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 101,163, 166-167, 168, 182, 218; a.mlf., Osmanlı Tarihi, III/2, s. 340-342; S. Faroqhi, Die Vorlagen (telḫīṣe) des Grosswezirs Sinan Paša an Sultan Murad III, Hamburg 1967; B. W. Wratislaw, Anılar (trc. Süreyya Dilmen), İstanbul 1981, s. 52-56; Kl. Schwarz - H. Kurio, Die Stiftungen des osmanischen Grosswesirs Ko©a Sinān Pascha (gest 1596) in Uzun©aova / Bulgarien, Berlin 1983; Hulûsi Yavuz, Kâbe ve Haremeyn İçin Yemen'de Osmanlı Hakimiyeti (1517-1571), İstanbul 1984, bk. İndeks; Dündar Aydın, Erzurum Beylerbeyiliği ve Teşkilatı, Ankara 1998, s. 152-157; C. H. Fleischer, Tarihçi Mustafa Âlî (trc. Ayla Ortaç), İstanbul 1996, bk. İndeks; Tahsin Öz, “Topkapı Sarayı Müzesinde Yemen Fatihi Sinan Paşa Arşivi”,

TTK Belleten, X/37 (1946), s. 171-193; Haase, “Eine kleinere Waqf-Urkunde Koca Sinan Paschas für Malkara, Trakien”, Osm. Ar., sy. 11 (1991), s. 129-157; Tunca Kortantamer, “Nev’i Efendi’nin Sadrazam Sinan Paşa’ya Ders Veren Bir Mektubu”, a.e., sy. 11 (1991), s. 215-228; Şerafeddin Turan, “Sinan Paşa, Koca”, İA, X, 670-675; F. Babinger - [G. David], “Sinān Pasha, Khodja”, EI² (İng.), IX, 631-632.

Mehmet İpşirli

KOCA SİNAN PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul Beyazıt'ta XVI. yüzyıla ait külliye.

Çarşıkapı civarında Divanyolu üzerindedir; medrese, türbe ve sebilden meydana gelir. Bânisi Yemen fâtihi Vezîriâzam Koca Sinan Paşa, mimarı Dâvud Ağa olan külliye, diğer birimlerden bir yıl sonra bittiği bilinen sebilin kitâbesine göre 1002'de (1594) tamamlanmıştır; klasik dönem mimarisinin seçkin bir örneğidir. İtinalı bir işçilikle kesme taştan inşa edilen yapılar, pencereleri dövme demir şebekeli yüksek bir ihata duvarının içine alınmış ve duvarın Divanyolu ile Bileyiciler sokağının kesiştiği yere rastlayan köşesine sebil yerleştirilmiştir. Avluya ana caddeye açılan basık kemerli cümle kapısından girilir.

Hadîkatü'l-cevâmi'de dârülhadis olarak geçen (II, 21) medrese dikdörtgen şeklindeki bir iç avluyu dört yönden kuşatmakta ve dershane ile buna asimetrik biçimde yerleştirilmiş on altı hücreden meydana gelmektedir. Kuzey cephesinde küçük bir taşkınlığı bulunan dershane kare planlıdır. Sekizgen kasnaklı ve tromplu kubbesini bir pâye ile iki sütunun desteklediği kemerler taşır; güney cephesindeki revak ise iki yanda birer kubbe ve ortada bir tonozla örtülüdür. Molla hücreleri kubbeli ve biri avluya, altlı üstlü daha büyük ikisi dışarıya bakan üçer pencerelidir. Hücrelerin önünde baklavalı başlıklara sahip on dört sütunun taşıdığı on sekiz küçük kubbeyle örtülü bir revak ve avlunun ortasında sekiz sütunçeli bir şadırvan yer alır.

Külliyenin en gösterişli birimini teşkil eden türbe onaltıgen planlı, basık kubbeli ve kapısının önü sundurmalı bir yapıdır. Sundurma, beş adet zarif sütunçeye oturan kemerler vasıtasıyla taşınmaktadır. Giriş cephesinin dışındaki cepheler alttakiler dikdörtgen biçimli ve sivri kemerli, üsttekiler almaşık kırmızı-beyaz taşlarla örülmüş yuvarlak kemerli olan çift sıra pencerelerle hareketlendirilmiştir. Dar saçaklı kubbe eteğinde yapıyı çepeçevre dolanan mukarnaslı bir kuşak ve onun üstünde palmet dizili bir friz göze çarpar. İki mermer lahitle üç ahşap sandukanın bulunduğu

türbenin içi ise çok yalın görünümlüdür. Türbenin etrafı ve medrese ile ihata duvarı arasında kalan

bahçe XVIII. yüzyılda hazîre haline getirilmiştir.

Sekizgen planlı sebil mermer bir kaide üzerinde yükselmekte, mukarnaslı başlıklara sahip olan gömme sütunlar sivri kemerleri taşımaktadır. Yola bakan beş su verme açıklığı dökme demirden petek biçimi şebekeli ve bunlara ait mermer alınlıklar ajurludur. Sütun başlıklarının arasına yerleştirilen panolarda sülüs hatla yazılmış on altı mısralık manzum kitâbe yer alır. Sebilin geniş saçaklı basık çatısı ve külliyenin bütün kubbeleri kurşun kaplıdır.

1865 Hocapaşa yangınında zarar gören külliye o zaman onarılmış, 1973-1974 yıllarında sistemli biçimde restore edilmiştir. Medrese halen Balkan Türkleri Dayanışma ve Kültür Derneği ile İlim ve Edebiyat Eseri Sahipleri Meslek Birliği tarafından kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 440; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 21; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 10-11; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 55-56; Semavi Eyice, Istanbul, Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1955, s. 39, nr. 47; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 598-600; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 361; Mübahat S. Kütükoğlu, 1869'da Faal İstanbul Medreseleri, İstanbul 1977, s. 99; a.mlf., Dârü'l-hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri, İstanbul 1978, s. 50-51; M. Hadi Altay, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1986-87, s. 24-28; Ömer Faruk Şerifoğlu, Su Güzeli: İstanbul Sebilleri, İstanbul 1995, s. 32-33; Doğan Yavaş, "Sinan Paşa Külliyesi", DBİst.A, VII, 4-5.

Enis Karakaya

KOCA YÛSUF PAŞA

(bk. YÛSUF PAŞA, Koca).

KOCABAŞI

Osmanlılar'da gayri müslim cemaatlerin ileri gelenlerine verilen ad.

Osmanlı toplumunda belirli bölgelerdeki hıristiyan tebaanın önde gelen, tanınmış, bazı hallerde kendilerine danışılan bir nevi ihtiyar heyetini oluşturan sivil temsilcilerin başı durumundaki kimseleri ifade eder. XVII. yüzyıl Osmanlı kaynaklarında bunlar için "reâyâ vekilleri" tabiri de geçer. Zamanla bu vekillere belgelerde ileri gelen, yaşlı ve tecrübeli sıfatlarına uygun olarak "koca" adı verilmiştir (Endülüs'te hıristiyan cemaat liderleri için bk. KUMİS). Ege adalarıyla ilgili Muharrem 1083 (Mayıs 1672) tarihli bir kayıtta, yeniden tahriri yapılan adalardan halkın birer ve ikişer kocaları gelip defter ve kanunnâme sûretleri aldıklarından söz edilir (Ege Adalarının Egemenlik Devri Tarihçesi, s. 107). Rebîülâhir 1107 (Kasım 1695) tarihli bir belgede ise Sakız adasında ortaya çıkan meseleler için buradaki kocabaşıların İstanbul'a gönderilmesi istenmiştir (a.g.e., s. 113). Bu kayıtlar, söz konusu temsilcilerin devlet nezdinde giderek önemlerinin arttığını gösterir. Önceleri devletin çeşitli malî istekleri ve vergi meseleleri hususunda kendilerini muhatap aldığı bir nevi mahallî temsilci durumunda olan ve bulundukları mahalle yahut köy halkı tarafından seçilen kocabaşıların ön plana çıkmaları 1102'de (1691) gerçekleştirilen cizye vergi reformundan sonradır. Onların bir güç odağı haline gelişleri, müslüman gruplar içinde âyanın yükselişiyle hemen hemen aynı döneme rastlar. Bu bakımdan bazı araştırmalarda kocabaşılardan hıristiyan cemaatlerin âyanı şeklinde de bahsedilir. Kocabaşı özellikle XIX. yüzyılda Balkanlar, Anadolu ve Ege adalarındaki hıristiyan topluluklar arasında "çorbacı" tabiriyle de anılmıştır. Yine aynı yüzyıla ait kayıtlarda bunlardan "kura vekilleri, milletbaşı" olarak söz edildiği dikkati çeker. Belgelerde bu gibi tabirlerin birbirinin yerine kullanılması bu sivil oluşumun bir müessese niteliği kazanmadığını, devletin resmî yapısında ve işleyişinde bir anlam taşımadığını gösterir.

Kocabaşılar, genellikle bulundukları köy veya mahallenin halkı tarafından ileri gelenler arasından seçilir. 1139 (1727) tarihli bir belgede Tokat'taki hıristiyan halkın bir araya gelerek ittifakla bir kocabaşı seçtikleri belirtilir.

Sakız'da Katolik halkın temsilcileriyle ilgili Cemâziyelevvel 1163 (Nisan 1750) tarihli bir kayıtta ise kocabaşıların kendi aralarında ve "kilise meşveretiyle" tesbit edildiği bildirilir. Bunların görevlerinin kendi topluluklarının işlerini görmek, herhangi bir davada papazlarla beraber mahkemede kendilerine danışılmak olduğu belirtilir. Hıristiyan halkın şer'î davalarında, miras paylaşımı ve diğer bazı meselelerde kadı tarafından alınan karara karışamayacakları ifade edilerek yetkilerinin dereceleri belirlenmiştir (a.g.e., s. 164-165). XIX. yüzyıla ait kayıtlarda kocabaşılığın mahallî temsilci olarak eskiye göre daha farklı bir nitelik kazandığına işaret edilir. Kocabaşıların söz sahibi, devlete sadık, tecrübeli, vilâyet halkının ihtiyaçlarını görecek kudrette, halkı hoş tutacak kimseler olması, herhangi bir bölgede bulunan topluluğun seçtiği kocabaşıların devlet merkezine bildirilmesi ve oradaki kayıtlara geçirilmesi, kendilerine özellikle malî bürolardan bir tescil belgesi verilmesi gerektiği belirtilmektedir. Kocabaşılarla ilgili problemlerin artması ve Mora isyanı üzerine Süleyman Penah Efendi her kazadan iki veya dört kocabaşının hüccetle tayin edilmesini, kendilerine kaza idaresinden yıllık 250 kuruş verilerek bir yıl için görev yapmalarını, böylece bunların bulundukları yerlerde güç odağı haline gelmelerinin engellenmesini teklif etmiştir (bk. TV, II/11 [1943], s. 396).

Başlangıçta cizye ve diğer vergilerin dağıtım ve toplanmasında, bunların devlet görevlilerine tesliminde vazifeli olan

kocabaşılar, merkezî yönetimin taşradaki denetiminin zayıfladığı dönemlerde giderek kudret ve servet sahibi olmaya başladılar. Vergi toplama işini üstlenmeleri, bilhassa Balkanlar'da XVIII. yüzyılda geniş toprakları ele geçirmelerine ve güç kazanmalarına yol açtı. Çoğunun bulundukları yerlerdeki bağımsızlık hareketlerine destek vermeleri önemli siyasî problemlerin ortaya çıkmasına sebep oldu. 1821 Mora isyanı, sadece buradaki değil Anadolu kıyıları ve Ege adalarındaki bir kısım kocabaşıları da etkiledi. Mora'da Kalamata kocabaşısı Panayotti Mpenakis gibileri doğrudan isyancıların liderliğini üstlenirken bir kısmı Osmanlı hükümetine bağlı kaldı. Topraklarını kaybetme korkusu içindeki bazı kocabaşılar görünüşte isyana katıldılarsa da Osmanlı merkeziyle ilişkilerini kesmediler. II. Mahmud'un ıslahat hareketleri kocabaşılar için olumlu sonuçlar verdi. 1831 genel nüfus sayımında, kocabaşılara bulundukları köylerde

yaşayanların nüfus kayıtlarını tutup bir defter halinde merkeze sunma, nüfus yoklamaları yapma gibi görevler verildi. Ayrıca herhangi bir yere gitmek isteyenlere kocabaşı tarafından mühürlü pusula veriliyor, mürur tezkireleri buna göre hazırlanıyordu. 1833-1836 yıllarında taşrada muhtarlık düzeni kurulunca hıristiyanların bulunduğu köy ve mahallelerde bir değişikliğe gidilmedi, kocabaşılar bir nevi muhtarlık görevi üstlendi. Ayrıca cizye toplanması konusundaki vazifelerinin sürdüğüne dair 1851-1852 yılına ait kayıtlar mevcuttur. Gayri müslim mahalle ve köylerin idaresinde papaz ve kocabaşının yönetimine dayanan klasik statü 1864 vilâyet nizamnâmesine kadar değişmedi. Bundan sonra ise muhtarlık sistemi yaygınlaştırıldı.

BİBLİYOGRAFYA

Süleyman Penah Efendi, Mora İhtilâli Tarihçesi (haz. Aziz Berker, TV içinde), II/11 (1943), s. 396; Halil İnalcık, Tanzimat ve Bulgar Meselesi, Ankara 1943, s. 43, 78; İlber Ortaylı, Tanzimattan Sonra Mahallî İdareler (1840-1878), Ankara 1974, s. 16, 25; Yuzo Nagata, Muhsinzâde Mehmed Paşa ve Âyanlık Müessesesi, Tokyo 1976, s. 42-45, 58-59; Musa Çadırcı, Tanzimat Dönemi Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları, Ankara 1991, s. 328, 342; Özcan Mert, "XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Kocabaş Deyimi, Seçimleri ve Kocabaşılık İddiaları", Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı, İstanbul 1995, s. 401-407; a.mlf., "II. Mahmud Döneminde Taşradaki Merkeziyetçilik Politikası", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XIII, 725-726; Ege Adalarının Egemenlik Devri Tarihçesi (ed. Cevdet Küçük), Ankara 2001, s. 99, 107, 113, 140, 154, 164-165, 210; Pakalın, II, 285.

DİA

KOCAELİ

Merkezi İzmit olan ve adını bölgeyi fetheden Akça Koca'dan alan il

(bk. İZMİT).

KOCAHÜSAMZÂDE ABDURRAHMAN EFENDİ

(bk. ABDURRAHMAN EFENDİ, Kocahüsamzâde).

KOCATEPE CAMİİ

Ankara'nın Kocatepe semtinde Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yaptırılan cami.

Türkiye'nin başşehri Ankara'da hızla artan nüfusa karşılık büyük bir caminin bulunmaması, özellikle Çankaya'ya doğru gelişen Yenişehir'de halkın ibadet ihtiyacını karşılayabileceği bir mescidin dahi olmaması göz önüne alınarak 1944 yılında Diyanet İşleri başkan yardımcısı Ahmet Hamdi Akseki başkanlığında bir cami yaptırma kurumu oluşturuldu. Bu kurumun açtığı yarışma neticesinde onaylanan ve Emniyet Âbidesi Parkı içinde uygulanması düşünülen projeden daha sonra vazgeçilmiştir. 1956'da Türkiye Diyanet Sitesi Yaptırma ve Yaşatma Derneği adını alan kurum 1957 yılında yeni bir proje hazırlatmış, bizzat devrin başbakanı Adnan Menderes'in ilgilenmesiyle caminin Ankara'ya hâkim bir tepe olan Kocatepe'de yapılmasına karar verilmiştir. Mimar Vedat Dalokay'ın hazırladığı projeye göre 1963 yılında caminin temeli atılmış, idare binaları 1964'te tamamlanmıştı. Ancak üstünün kabuk sistemiyle örtülmesi planlanan bu cami projesinden, sistemin o yıllar için çok yeni olması ve Ankara'da aynı sistemin uygulandığı bir spor salonunun çökmesi sebebiyle vazgeçilmiştir. Açılan yeni bir yarışma sonunda 4500 m^2'lik bir alana yapılması düşünülen caminin proje çalışmalarını Hüsrev Tayla ile Fatin Uluengin üstlenmiş ve 30 Ekim 1967'de temel atılarak yeniden inşaata başlanmıştır. Fatin Uluengin 1975'te ayrılınca Hüsrev Tayla uygulama ve detay proje çalışmalarını tek başına yürütmüş, uygulama kontrollüğü de kendisine verilmiştir.

Geleneksel formlara bağlı kalınan bu yeni plana göre cami bir merkezî kubbe ile dört yarım kubbeden meydana gelen ve dört ayağa oturan bir şema göstermekteydi. Devlet yardımı ve halkın bağışlarıyla

yürütülen çalışmalarla 1981 yılında caminin ancak kaba inşaatı bitirilebilmişti. İşin çok yavaş ve zor şartlar altında yürütülebildiğini göz önünde bulunduran dernek, 15 Mart 1981'de kendini feshederek cami dahil bütün mal varlığını Türkiye Diyanet Vakfı'na devretme kararı almıştır.

Vakfın işi üzerine almasıyla cami yapımı hızlanmış, 28 Ağustos 1987'de dönemin başbakanı Turgut Özal tarafından açılışı yapılmıştır.

Kocatepe Camii, yüksek bir platform üzerinde fevkanî olarak inşa edilmiş olup alt kısmında bir konferans salonu, kütüphane, gasilhane, otopark, büyük bir ticaret merkezi ve idarî bölümler yer almaktadır. 56,30 × 56,30 m. ölçülerinde kare bir plan gösteren caminin iç yüksekliği 44,85 m., yirmi altı kubbeli olan avlu ölçüleri ise 57 × 38 metredir. Mahfilleri iki katlı olarak düzenlenmiş olup cami katına altı merdivenle bağlanmıştır. Bu merdivenlerden yanlarda yer alan dört tanesi ayrıca dışarıya da açılmaktadır. Böylece cemaatin, caminin beş kapısından başka bu dört merdivenin de kullanılmasıyla kolayca boşaltılması sağlanmıştır. Geleneksel uygulamalarda fil ayakları 5 m. çapında olmasına rağmen Kocatepe Camii'nde bu ölçü 3,10 m. olarak tutulmuş, bu suretle mekân içindeki görüşü asgari ölçüde bölmesi amaçlanmıştır. Caminin üçer şerefeye sahip olan dört minaresinin teras kısmından yüksekliği 88 m. olup şerefelere hem asansörle hem de merdivenle çıkılabilmektedir.

Kalem işi süslemelerin ve içlik alçı pencerelerinin projelerini Reha Tolun hazırlamıştır. Çini pano desenlerine Muhsin Demironat başlamış, rahatsızlığı sebebiyle devam edemediğinden bunları öğrencisi Reha Tolun tamamlamıştır. Caminin bütün yazılarını Hamit Aytaç'ın yazması düşünülmüşse de sağlığı elvermediği için ancak ana kubbe göbek yazısı ile mihrap nişi çini kuşak yazısını ve pencere üstleri çini yazılarını yazabilmiştir. Diğer yazıları hattat Mahmut Öncü yazmış, konferans salonunun dış kûfî yazıları ise Emin Baran tarafından yazılmıştır. Halı desenlerini Afyon Ulucamii'nin XIII. yüzyıl desenlerinden esinlenerek Kenan Özbel hazırlamıştır. Avize projelerinin çiziminde Hüsrev Tayla'ya Tülin Tolun yardımcı olmuş, orta avizenin matematik çözümünü Asım Özkan yapmıştır. Uygulamada cami ve son cemaat kündekârî pencere kepenklerini Asaf Çakır, cami ve son cemaat kündekârî kapılarını Mevlüt Çiller hazırlamıştır. Mihrap, minber, müezzin mahfili, vaaz kürsüsü ve mermer kuşak yazısı Neşet Çelikkol'un uygulamasıdır. Cami taçkapısı ve avlu kapılarının mermer işleri Faik Bektöre tarafından yapılmıştır. Cami kubbe yazıları sarı levhalardan kesilerek altın kaplanmış ve yerlerine monte edilmiştir. Bu yazıların ve avizelerin uygulaması kuyumcu Mustafa Küçük'e aittir. Çini panolar Kütahya Altın Çini Firması'nca hazırlanmıştır.

Caminin inşaatında betonarme kullanılmıştır. Kubbe kasnakları ve minareler brüt beton olarak inşa edilmiş, minare şerefe stalaktitleri yerde parça parça hazırlanarak yerlerine monte edilmiştir. Cami cepheleri suni taşla, cami içinde fil ayakları ve mahfil cepheleri Konya traverteniyle kaplanmış, merdiven yan şebekeleri, balkonları ve mahfil korkulukları Afyon mermerinden yapılmıştır. Mahfil kemerlerini taşıyan sütunlar Anadolu'nun çeşitli yörelerinden getirilen mermerlerden imal edilmiş; mihrap, minber, müezzin mahfili ve vaaz kürsüsüyle son cemaat yeri ve caminin dış yüzlerinde ise Marmara mermeri kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Albüm: Elli Yılda Dini Yapılar, Ankara 1973; Hamdi Mert, Ankara Kocatepe Camii (1967-1987), Ankara, ts.; Halit Tombul, Ankara Kocatepe Camii (mezuniyet tezi, 1990), Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi; Jale Erzen - Aydan Balamir, "The Kocatepe Mosque, Ankara-Hüsrev Tayla and Fatin Uluengin", Architecture of the Contemporary Mosque (ed. İsmail Serageldin - J. Steele), London 1996, s. 108-111; R. Stewart, "Turkey's Largest Mosque Goes up in Ankara", Journal Regional Cultural Institute, VII/1, Tehran 1974, s. 59-62.

Hüsrev Tayla

KOCATÜRK, Vasfi Mahir

(1907-1961)

Şair ve edebiyat tarihçisi.

Gümüşhane'de doğdu. Babası, I. Dünya Savaşı esnasında Kafkas cephesinde şehid düşen Ârif Efendi'dir. İstanbul'da Koca Mustafa Paşa İlkokulu'ndan ve Dârüşşafaka Lisesi'nden mezun oldu (1927). Mülkiye Mektebi'ni birincilikle bitirdi (1930). 1930-1940 yılları arasında Ankara, Edirne, Kastamonu, Malatya ve İstanbul'daki (Haydarpaşa ve Darüşşafaka) liselerde edebiyat öğretmenliği ve müdürlük yaptı. Daha sonra maarif müfettişliğiyle görevlendirildi (1948-1950). 1950'de Demokrat Parti'den Gümüşhane milletvekili seçildi. 1954'te Ankara Gazi Eğitim Enstitüsü'nde edebiyat öğretmenliğine döndü ve bu görevdeyken öldü. Kabri Cebeci Asrî Mezarlığı'ndadır.

Sanat hayatına Serveti Fünûn'da yayımlanan şiirleriyle başlayan (1926) Vasfi Mahir Yedi Meşaleciler diye anılan grup içinde yer almış, o zamana kadar yazdığı şiirleri de Yedi Meş'ale adlı ortak kitabın "Dağların Derdi" başlıklı bölümünde yayımlanmıştır (1928). Edebî faaliyetlerini bu grubun yayın organı olarak çıkarılan Meş'ale mecmuasıyla Muhit, Varlık, İctihad, Hayat gibi devrin önde gelen kültür ve sanat dergilerinde sürdürmüştür.

Şiirlerinde devrin hâkim temayüllerine uyarak hece veznini kullanan Vasfi Mahir söyleyiş itibariyle bir yandan halk şiirinin, diğer yandan da Nâmık Kemal'deki tok ve gür sesin etkisindedir. Konularını ise aşk, tarih ve vatan sevgisi şeklinde özetlemek mümkündür. Ferdî ıstırapları işlediği şiirlerinde sağlam mısra yapısını yakalayabilen Vasfi Mahir Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki milliyetçilik havasını yansıtan epik şiirleriyle Enis Behiç Koryürek'in devamı izlenimini verir.

Vasfi Mahir şairliğinden çok edebiyat tarihi alanındaki çalışmalarıyla tanınmıştır. Türk edebiyatının tasnifinde M. Fuad Köprülü'ye bağlanmakla beraber ikinci dönem olan müslüman Türk edebiyatının başlangıcını

Tanzimat'a değil Cumhuriyet'e kadar getirerek ondan ayrılır. Kocatürk'e göre, "Tanzimat'la Türk cemiyeti İslâm medeniyeti tesirinden kurtulmuş ve Avrupa medeniyeti içine girmiş değildir. Böyle bir dönüm noktası ancak Cumhuriyet olabilir ... Tanzimat'tan yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar geçen zaman içindeki Osmanlı Devleti, bütün hamlelerine ve yeniliklerine rağmen bugünkü laik Türkiye Cumhuriyeti'nden ziyade dünkü müslüman Osmanlı Devleti'ne

bağlıdır. Daha evvelki asırlarda olduğu gibi bu zamanda da cemiyetin kültür ve ülküsünde en kuvvetli vasıf Müslümanlık, yani eskimiş Şark medeniyetidir ... Garbı taklitte en ileri gidenler bile ruhta Müslümanlığa ve Şarklılığa bağlı kalmışlardır. Edebiyatta da vaziyet aynıdır" (Yeni Türk Edebiyatı, s. 5-6).

Buradaki "eskimiş Şark medeniyeti" ibaresinin Müslümanlık ile özdeşleştirilmesi, onu İslâm medeniyeti kültür unsurlarına karşı olumsuz bir tavır içinde göstermektedir. Hatta Nâmık Kemal'i yeni cemiyet ve yeni edebiyatın bir müjdecisi olarak değerlendirirken onda samimi bir Müslümanlık ülküsü ve sağlam bir Osmanlılık sevgisi göze çarptığını kaydettikten sonra şairin vatan sevgisini aşılama gayretini "dinin ve eski inanışların iflâsını ilân eden peygamberane bir seziş" olarak değerlendirir. Yazar sonraları bu tavrını daha ılımlı bir çizgiye çekmiş, özellikle divan edebiyatının ümmet edebiyatını temsil eden bir zümre kültürü olarak görüldüğü ve genellikle olumsuz yönde tenkit edildiği 1935-1960 yılları arasında onu dünyanın en asil ve en yüksek edebiyatı, eski Yunan ve Latin edebiyatları gibi büyük bir insanlık destanı, koca bir medeniyet eseri olarak nitelemiştir. Ona göre, "Bu edebiyat sanıldığı gibi gayr-i millî, gayr-i ictimaî, gayr-i hayatî, Acem taklidi filân değildir. Aynı kültür ve aynı estetiğin mahsulü olan Arap, Acem edebiyatlarından çok başkadır. Tıpkı aynı kaideler ve aynı estetik altında meydana gelen Alman, Fransız ve İngiliz edebiyatlarının birbirinden başka oldukları gibi" (Varlık, sy. 61 [1936], s. 200-201). Vasfi Mahir, kendi çıkardığı Divan (Aralık 1944 - Haziran 1945) adlı dergide de Batı edebiyatı yanında, divan edebiyatını sevdirici yazı ve metinlere yer vermiştir.

Eserleri. Edebiyat hayatına şiir yazarak başlayan Vasfi Mahir, daha sonra şiiri tam olarak bırakmamakla beraber hazırlamayı düşündüğü Türk

edebiyatı tarihiyle ilgili bol miktarda malzeme toplamaya yönelmiş ve bunların bazılarını antolojiler halinde yayımlamıştır. Bir kısmı ölümünden sonra basılan sayısı ellinin üzerindeki eserlerinin başlıcaları şunlardır: Şiir kitapları: Tunç Sesleri (Kastamonu 1935), Geçmiş Geceler (İstanbul 1936), Bizim Türküler (İstanbul 1937), Ergenekon (İstanbul 1941), Hayat Şarkıları (Ankara 1965). Manzum tiyatroları: On İnkılâb (İstanbul 1933), Yaman (İstanbul 1933), Sanatkâr (Ankara 1965). Antolojileri: Şâheserler Antolojisi (I-II, İstanbul 1934, 1939), Divan Şiiri Antolojisi (İstanbul 1947), Tekke Şiiri Antolojisi (Ankara 1955), Şiir Defteri (Ankara 1956), Hikâye Defteri (Ankara 1958), Saz Şiiri Antolojisi (Ankara 1963), Türk Nesri Antolojisi (Ankara 1963), Divan Şiirinde Meşhur Beyitler (Ankara 1963), Eski Yunan ve Latin Şiirleri (Ankara 1965), Türk Edebiyatı Antolojisi (Ankara 1967). Edebiyat incelemeleri: Fransız Edebiyatı (İstanbul 1934), Yeni Türk Edebiyatı (İstanbul 1936), Namık Kemal (Ankara 1955). Ayrıca liseler için İzahlı Türkçe Metinler (İstanbul 1945), Metinlerle Türk Edebiyatı (I-IV, İstanbul 1951-1953) adlı eserleriyle Ömer Hayyâm'dan, Heine'den ve Baudlaire'den şiir tercümeleri vardır.

Vasfi Mahir'in, üzerinde on beş yıl kadar çalışarak başlangıcından XX. yüzyıla kadar geniş bir Türk edebiyatı tarihi hazırlama projesi ölümü üzerine yarım kalmıştır. Oğlu Utkan Kocatürk, Tanzimat devrine kadar olan kısmı yazılan bu eserin Tanzimat ve Serveti Fünûn dönemlerini babasının müsvedde halindeki notlarını esas alarak bazı bağlantılar ve küçük ilâvelerle Türk Edebiyatı Tarihi adıyla yayımlamıştır (Ankara 1964). Vasfi Mahir bu eserinde, 1936'da yayımlanan Yeni Türk Edebiyatı'ndaki tasnifi kabul etmekle beraber tarihî ve coğrafî realiteye dayanarak Türk edebiyatını üç safhada ele alıp incelemiştir: a) Orta Asya'da Türk edebiyatı; b) Orta Asya ile Anadolu arasında Türk edebiyatı; c) Anadolu'da Türk edebiyatı. Eserin en önemli yanı, İslâmî Türk edebiyatı dönemiyle ilgili kitapların çoğunun ayrıntılı biçimde tanıtılmasıdır. Söz konusu tanıtmaların önemli bir bölümü yazarın sonradan Millî Kütüphane'ye devredilen özel kütüphanesindeki yazmalara dayanmaktadır. Kocatürk bu eseriyle Türk edebiyatı tarihine yeni bir bakış açısı getirememişse de sağlam bilgiler ihtiva eden güvenilir bir kaynak ortaya koymuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Vasfi Mahir Kocatürk, Yeni Türk Edebiyatı, İstanbul 1936, s. 5-6; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1964, s. V-X; a.mlf., "Divan Edebiyatı, Halk Edebiyatı", Varlık, sy. 61, İstanbul 1936, s. 200-201; Mücellidoğlu Ali Çankaya, Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, V, 1931-1941; Muharrem Mercangil, "Vasfi Mahir Kocatürk: Eserleri", Yeni Yayınlar Dergisi, VII/1, Ankara 1962, s. 21-25; Mehmet Nuri Yardım, "Vasfi Mahir Kocatürk", Kültür Dünyası, II/15, İstanbul 1998, s. 58-59; "Kocatürk, Vasfi Mahir", TA, XXII, 147; "Kocatürk, Vasfi Mahir", TDEA, V, 380.

Nazım H. Polat

KOÇİ BEY

IV. Murad ve Sultan İbrâhim'e devlet idaresinde yol göstermek üzere kaleme aldığı risâlelerle ün salmış Osmanlı müellif ve mütefekkiri.

Büyük şöhretine rağmen hal tercümesiyle ilgili pek az şey bilinen Koçi Bey'in hayatı hakkında söylenenler, XIX. yüzyılın ikinci yarısında risâlelerinin ilkinin basımı sırasında ortaya atılmış bazı tahminî kanaatlerden ibarettir. Belirli herhangi bir kaynak ve vesikaya dayanmayan bu bilgiye göre Koçi Bey, çocuk yaşta iken Arnavutluk'tan devşirilerek Acemi Ocağı'na alınmış, zamanla Enderun'da bazı oda zâbitliklerinde bulunduktan sonra Has Oda'ya yükselerek itimat ve sevgisini kazandığı IV. Murad'ın musâhibleri arasında yer almış veya "mahremi hâs"ı olmuştur. Onun ölümüyle yerine geçen kardeşi Sultan İbrâhim'e de bu yolda hizmet verir. Hayatının bundan sonrası için kesin bilgiler olmayıp bu hükümdarın son senelerinde yahut IV. Mehmed'in saltanatının ilk devresinde emekliliğe ayrılıp memleketine döndüğü ve orada öldüğü yolunda bazı tahminler ileri sürülür.

Risâlesinin çoğu nüshalarındaki başlıkta Göriceli olarak gösterilmesinin yanında karısı ve Sefer Şah adındaki oğlunun mezarının Görice'de Mîrâhur İlyas Bey Camii'nin hazîresinde olduğunu ve Görice ile Aniverye köyü arasındaki Koçi Bey namına vakfedilmiş bir arazinin mevcudiyetini haber veren Bursalı Mehmed Tâhir, kendisinin mezarının ise Manastır yolu üzerindeki Flamént köyünde bulunduğuna dair bir rivayetten söz eder. Onun karısı ile oğlunun yanında yattığına dair Babinger'in kaydı tamamen gerçek dışıdır. Bir yazma eserde asıl adının Mustafa olarak geçtiğini kaydeden Bursalı Tâhir'in, risâlesi dolayısıyla Kahire Hidîviyye Kütüphanesi katalogunda da (krş. Dağıstânî, Fihrist, I, 247) lakabı yanında adının Mustafa şeklinde gösterildiğini belirtmesinden bu yana kendisinden hep bu adla bahsedilir olmuştur. Aslında bu kayıt "el-emîr Koca Mustafa el-Görceli" şeklindedir. Onun eseriyle yakından meşgul olan Rus Türkologu Smirnov, risâlenin Petersburg nüshasındaki başlığının Koçi Bey'i Göriceli değil "Gümürcineli" diye gösteren kaydına dayanarak kendisini

Gümülcineli ve buranın nüfusça Türk bölgesi olması dolayısıyla da Türk asıllı olarak kabul eder (Kučibey Gömyurdjinskiy, s. 41).

Bir Arnavut devşirmesi olduğu görüşünden hareketle taşıdığı Koçi Bey adının, herhalde kırmızı yanaklı olması dolayısıyla Arnavutça'da kırmızı mânasına gelen "kuç" sözünden türetilme bir lakap olduğuna dair Bursalı Mehmed Tâhir'in ileri sürdüğü tahmin tenkitsizce kabul edilip günümüze kadar tekrar edilegelmiştir (meselâ bk. Kornrumpf; İmber, bibl.). Ancak bu açıklama tarihî Türk onomastiğinin verileri karşısında tamamıyla geçersizdir. Gerçekte "Koçi Bey" sözü bir lakap değil doğrudan doğruya ve başlı başına bir addır. Osmanlı sahası Türk onomastiği tarihi, yalnız XVII. yüzyılda değil XV ve XVI. yüzyıllarda da bunu müstakil bir ad olarak taşıyan birçok şahsiyeti haber verir.

Evliya Çelebi'nin eserinde IV. Murad çevresinin önde gelen simalarından biri olarak geçen "musâhib-i sâbık Mustafa Ağa"nın (Seyahatnâme, I, 215) Koçi Bey olabileceği yolundaki tahmin de (İA, VI, 832) doğru değildir. Burada zikredilen şahıs Silâhdar Mustafa Paşa'dır. Öte yandan aile itibariyle timar ve zeâmet tasarruf eden Türk beylerinden birisi olup saraya mensup ağalarla dışarıdan ilişki kurmuş, belki de onların tavsiyeleri üzerine IV. Murad ve Sultan İbrâhim'e devlet nizamı ve teşkilâtıyla ilgili görüşlerini sunmuş olabileceği yolundaki beyan da hatalıdır (TA, XXII, 149-150).

Saray protokolünü en ince teferruatına kadar bilecek derecede vukufu, iç işleyişiyle Enderun hayat ve çevresini çok iyi tanımasının yanı sıra IV. Murad'ın kendisine bazan günde dört beş defa danıştığı, Sultan İbrâhim'in de bilgisinin yetmediği müşküllerle karşılaştığında bunların altından kalkmak için kendisinden çok acele cevaplar beklediği hususundaki ifadeleri onun saray içinden biri olduğunun açık bir göstergesidir. Devlet mekanizmasının çeşitli şube ve müesseseleriyle işleyişine, idarî usul ve tatbikata dair derin vukufu, onun en azından ve hiç değilse Dîvân-ı Hümâyun kalemlerinin gün görmüş bir emektarı olduğunu düşündürür.

IV. Murad'a olan risâlesinin önsöz mahiyetindeki kısmında Koçi Bey kendisini "nazardan sâkıt olmuş" emektar kullar safında bir kimse olarak tanıtıp her tarafı sarmış fesat ve kötülükler dolayısıyla yaşanan endişe verici gidişat karşısında kendisi gibi kenarda kalmış diğer emektarlarla

paylaştıkları düşünceleri hükümdarın kulağına ulaştırmak için zemin bulamadıkları, ancak kötülüklerin üstüne yürüme azmini bir müddetten beri görmekte oldukları hükümdara görüşlerini arzetme fırsatının doğduğunu, herkesin artık bunları ona iletme yolunun açılmış bulunduğunu farkettiğini belirtir. Annesi Kösem Mahpeyker Sultan'ın yıllarca vesayeti altında kalmış olan IV. Murad'ın bir hamle ile bütün idareyi ele aldığı, devletin başına belâ kesilen kapıkulu askerine ilk darbeyi indirdiği tarihten bir yıl öncesine giden bu ifadelerin peşinden gelen bir sene sonraki bir arzı Koçi Bey'in orada beliren çehresini biraz daha aydınlığa çeker. İlk risâlesine girmemiş olan, fakat onun içindeki diğer üç arz ile birlikte başka bir yazmada yer alan, daha sonraki bir arzda (Mecmûatü'r-resâil, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3205, vr. 96b = Murphey, TTK Belleten, XLIII/171 [1979], s. 556-557) daha önce hükümdara söylemeye cesaret edemediklerini bu defa belirtmek istediğini açıklarken kendisini Osmanlı hânedanının nimetleriyle yetişmiş, bu hânedana yedi atadan beri hizmet vererek gençlik yıllarından şimdiki ileri yaşlılık çağına gelinceye kadar pek çok gazâ ve savaşa iştirak edip din ve devlet uğruna nice gayretler sarfı ile nihayet "pîr" olmuş çok eski bir emektar kulu olarak tanıtır. Öyle anlaşılıyor ki, bu metinde bahis konusu edilen Sinan Paşa Köşkü'ndeki büyük ayak divanının tarihi olan 10 Mayıs 1632'de Koçi Bey artık koca bir pîrdir. Hânedana yedi atadan beri hizmet verdiğine dair ifadesi, Koçi Bey'in bu hizmet mâzisinin II. Selim'in son yıllarına kadar çıktığına ve bu satırları yazdığı sırada yaşının seksenler civarında seyrettiğine hükmettirecek mahiyettedir.

Bağdat seferinde padişahın emriyle yapıldığını belirtip onun başı miğferli bir gravürünü basan Ebüzziyâ Tevfik'ten sonra Koçi Bey'in bütün seferlerinde IV. Murad'ın yanında bulunduğunu söylemek âdet hükmüne girmiştir. Ayrıca Koçi Bey'in genç Naîmâ İstanbul'a geldiğinde onu himayesi altına aldığı ve sonra da onun hocası olduğunun kaydedilmesi (meselâ bk. Babinger; İmber, bibl.) kronolojik gerçeğe tamamen ters düşen bir iddiadır (krş. Lewis V. Thomas, A Study of Naima, New York 1972, s. 22). Naîmâ'nın doğum tarihi olan 1665 yılında Koçi Bey'in hayatta olmasını düşünmek bile mümkün değildir.

Ebüzziyâ Tevfik, Koçi Bey'in doğduğu yerde soyunun tükenmiş olduğunu haber verir. Buna mukabil kaydedildiğine göre kardeşi Hürrem Bey

gördüğü bir haksızlık yüzünden IV. Mehmed zamanında (1648-1687) Rusya'ya kaçarak din ve isim değiştirip ora soyluları arasına karışmış ve soyu bu sıfatla devam etmiştir (Kornrumpf, s. 423; krş. Ruskiy Entsiklopedičiskiy Slovar, Peterburg 1873, VIII, 382; Entsiklopedičiskiy Slovar [Brokgauz-Efron], Peterburg 1895, XVI, 31, 465).

IV. Murad'a Sunulan Risâle. Yirmi yaşına gelinceye kadar tahtta pasif kalmış göründüğü yıllar esnasında toplum ve devlet idaresine hâkim bozuklukları kavramış, iktidara ve aksiyona geçmek için kendisini iyi hazırlamış gördüğü IV. Murad için kaleme aldığı risâlesinde Koçi Bey, XVI. yüzyılın sonlarından başlayarak ülke ve devletin içine düşmüş olduğu kötü durumun umumi manzarasını çizdikten sonra ülkeyi hükmü altına almış kötülükleri seyredip de susmasının kendisi için mümkün olamayacağını ifade eder ve bu durumu bütün acılığı ve açıklığıyla hükümdara duyurmayı kendisi için kaçınılmaz bir misyon saydığını belirtir. Genç sultanı gidişe dur demeye ve kötülüklerin, devletin sürüklendiği tehlikenin önünü almak için harekete geçmeye davet ile bunu yapmadığı takdirde "rûz-ı cezâda bunun hesabının kendisinden sorulacağını" pervasızca söylemekten kaçınmaz. Önceki yıl sel yüzünden Kâbe'nin duvarının yıkılması hadisesiyle (19 Şâban 1039 / 4 Nisan 1630; Naîmâ, Târih, 1147, I, 490) çok geçmeden neredeyse ayağının ucuna denecek kadar yakınına yıldırım düşmesinin (14 Zilkade 1039 / 25 Haziran 1630; a.g.e., I, 489) ona birer ilâhî uyarı olduğunu hatırlatır.

Koçi Bey, devletin geleceğini ve bekāsını beklemekte olan büyük tehlikeyi haber veren bozuluş ve içten çürüme olgusunu idarî ve içtimaî müesseseler zemininde ele almaktaydı. Kuvvetli bir tahlil kabiliyetiyle gözden geçirdiği meseleler dizisine sadece güncel tesbitler düzeyinde kalmakla yetinmeyip bunların sebep ve menşelerine gitmeyi gözeten tarih perspektifi içinden bir yaklaşım ortaya koyar. Bozuluşu yönünden üzerinde durduğu müesseseyi evvelce ne idi, şimdi nasıldır ve ne haldedir tarzında bir muhâkeme ile gözden geçirip tahlillerini geçmişle şimdiki zaman arasında devamlı bir mukayese düşüncesine dayandırarak yürütür.

Yaşanmakta olan bozuluş ve çözülmelerin başlangıcını çok defa Kanûnî Sultan Süleyman devri (1520-1566) ve özellikle III. Murad'ın son saltanat yıllarına (1574-1595) götürür. Koçi Bey'in tahlil ve mukayeselerinde üstün

ve en mühim taraf bunları istatistik bilgi ve rakamlara dayandırmasıdır. İstatistik bilgiyi çok iyi kullanmasını bilen Koçi Bey, meseleleri bu yoldan âdeta riyâzî bir kesinliğin çarpıcılığı ile ortaya koymak gibi bir başarıya ulaşır.

Çizdiği bozuluşlar tablosu içinde Koçi Bey'in birinci derecede ehemmiyette bir mesele olarak üzerinde ısrarla durduğu konu timar ve zeâmet müessesesinin içine düşmüş bulunduğu durum olmuştur. Ranke gibi önde gelen Batılı tarihçilerin de Osmanlı Devleti'nin asırlarca sürmüş kudret ve üstünlüğünün birinci derecede âmillerinden biri saydıkları timar ve zeâmet sisteminin, müesses kanun ve usuller çiğnenerek nasıl bozulup zaafa uğratıldığını verdiği zengin örnekler, istatistik mukayese ve tesbitlerle gözler önüne seren Koçi Bey buna en temeldeki mesele olarak bakar. Sistemin zaafa uğratılmasının kötü neticelerinin bir diğeri olarak kapıkulu askeriyle timarlı güç arasında öteden beri devletçe gözetilmekte olan dengenin bozulması, başı boş bir kuvvet olarak meydan bulan bu zümrenin, özellikle altı bölük halkının, yani sipah kanadının kontrol ve disiplinden çıkmasını gösterir. Çare olarak timar ve zeâmet müessesesinin her şeyden önce ele alınıp ona geçmişteki karakterinin kazandırılması gereğini ileri sürer. Bozulmalar zinciri içinde üzerinde durduğu bir başka mesele de kapıkulu askerinin tâbi bulunduğu devşirme rejiminin delinmesi, ocağa ve Enderun'a "ecnebi" dediği başka sosyal tabaka ve sınıflardan kimselerin girmiş veya sokulmuş olmasıdır.

Onun müesseseler çapında ele aldığı diğer bir bozukluk da ilmiye sınıfıyla ilgilidir. Bu konuda medrese tedrîsatındaki seviye ve buralardaki ilmî faaliyet gibi hususlara doğrudan doğruya yönelmek yerine, ilmiye sınıfına hâkim olmaya başlamış usulsüz tayinler ve bu yüzden bura kadrolarının ehliyetsiz ellere geçmesi gibi noktalara parmak basmaktadır. İlmiye mansıb ve mevkilerine nasıl hak kazanılacağını belirleyen usul ve nizamın Kanûnî Sultan Süleyman çağından başlayarak nasıl dışına çıkılmış olduğunu, zamanın seyri içindeki çeşitli örnekleriyle gösterip tahlil eden Koçi Bey, rüşvet ve kayırma yüzünden içine girilmiş olan bu fena çığırla İslâm'ın her türlü mevki ve umurun ehline emanet edilmesi hususundaki buyruğunun da çiğnenmekte olduğunu söyleyerek İslâmî ahlâk ve prensipler namına şiddetli tenkitlerde bulunur.

Müesseseler yönünden ele alıp zararları hususunda sultanın dikkatini çekmeye çalıştığı, sık sık üzerine döndüğü başka bir konu ise keyfî veya haksız azillerle her çeşit mansıb ve vazifede sebebiyet verilmekte olan istikrarsızlıktır. Mansıb sahiplerinin vazifeleri başında uzun süre kalamamalarının devleti vasıflı ve yetişkin insan unsurundan mahrum bıraktığını belirten Koçi Bey, özellikle fetva makamına gelenlerin azil endişesinden uzak bulundurulmasının yanı sıra kazaskerlerle diğer ilmiye mensuplarının da vazife sürelerinin uzun tutulmasının faydalarını etraflı surette açıklar.

Devlet mekanizmasının sağlıklı bir şekilde işleyişindeki özel konumuna işaret ettiği vezîriâzamlığın statüsünü başlı başına bir konu olarak açıklamak gereğini duyan Koçi Bey, vezîriâzamın saray çevresinin müdahalelerinden, nüfuz sahibi kimseler tarafından tesir ve tazyik altında kalmaksızın icraatında hür hareket etmesinin olumlu yönlerini hükümdara göstermek ister.

Koçi Bey'in yalnız belirli bir müessese ve kesimle sınırlı olmanın çok ötesinde her kesimi içine alan, bütün toplum hayatına tesir eden bir sosyal dert oluşu sıfatıyla devleti kemiren ve çöküntüye götüren bir âfet nazarıyla baktığı rüşvet hadisesini ısrarla ele alarak genç sultanı zamanı geldiğinde harekete geçmesi için zihnen hazırlamaya çok önem verdiği görülmektedir. Koçi Bey, rüşvetin yanı sıra onun kadar zararlı ve ahlâk bozucu tesirleri dolayısıyla zamanının diğer bir sosyal derdi olan, o vaktin tabirince "şöhret merakı" denmekte olan gösteriş ve lüks düşkünlüğü meselesine de ayrıca parmak basar.

Koçi Bey, risâlesinin ikinci yarısında yer alan arzlarında, başta sıraladığı meselelerin düzeltilme ve giderilme çarelerini açıklamaya yönelir, ne gibi tedbirlere ihtiyaç bulunduğunu bir bir anlatır. Düzeliş çarelerini, "kānûn-ı kadîm" dediği geçmişteki usul ve nizamlara dönüşte arayan Koçi Bey, bu gerçekleştirildiği takdirde devletin eski kudretini yeniden kazanacağı ümidindedir. Asgari bir had olarak timar ve zeâmet müessesesinin evvelki haline kavuşturulması ve ulûfeli kapıkulu mevcudunun mümkün olduğu kadar azaltılmasının bile ona geçmişteki halini iade edeceği kanaatini besler.

Kanûnî Sultan Süleyman çağını çift yönlü bir görüşle değerlendiren Koçi Bey, devlet nizamındaki çözülüşlerin başlangıçlarını o devirde görürken öte yandan onu imparatorluğun kudret ve zenginliğinin zirveye eriştiği bir zaman olarak kabul eder. Bu görüşün sadece ona mahsus olmayıp Osmanlı devlet ve toplum hayatında idrak olunan bozuluş ve çözülüşler üzerinde düşünen daha önceki ve çağdaşı bazı Türk müellifleri tarafından da ifade edilmiş olduğunu kaydetmek gerekir.

Osmanlı Devleti'nin çöküş sebeplerinin Batılı tarihçilerin hiçbiri tarafından onun kadar vukufla ele alınmadığını belirten Hammer eseri, Montesquieu'nün Roma İmparatorluğu'nun yıkılışı hakkında Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leurs décadence adlı telifinin Osmanlı edebiyatında muadili olarak görür ve Koçi Bey'i "Türk Montesquieusü" diye adlandırır (GOR, II, 349; III, 210).

Koçi Bey'in risâlesinin IV. Murad'ın 1632'den itibaren devlet düzenini sağlamak, yaygın çürüyüş ve bozuklukların önünü almak için giriştiği icraat üzerinde büyük bir tesiri olduğu Hammer ve Ahmed Vefik Paşa'nın başını çektiği müelliflerce ittifakla kabul edilir. Risâlede bahis konusu olan tavsiye ve hedeflerle IV. Murad'ın hatt-ı hümâyunları arasındaki münasebet ve paralellikleri kolaylıkla müşahede edilebilmektedir.

Koçi Bey'in IV. Murad'a arzlarının matbu nüsha vasıtasıyla bilinenlerden ibaret bulunmadığı belli olmaktadır. Bağdat'ın kurtarılması için yapılacak seferin stratejisini çizen tavsiyelerini ihtiva eden arzı, Hammer'in faydalandığı Berlin nüshasında mevcut olduğu halde diğer nüshalarda yer almamaktadır (krş. a.g.e., III, 210; Hellert'in Fransızca tercümesinde bu yazma ile ilgili referans terkedilmiş olduğundan o tercümeye dayanan Atâ Bey, bu arzın eldeki nüshada bulunmadığına dair bir not düşmekle beraber sefer hakkındaki fıkranın bulunmayışının neden kaynaklandığını anlayamamıştır; Devleti Osmâniyye Târihi, IX, 294). Eldeki baskılarına bakılırsa o devir insanını çok

meşgul etmiş, halkı perişan düşürmüş bozuk ayar sikke meselesine ilgisiz kalmış görünen Koçi Bey'in hakikatte Sultan İbrâhim'e olan risâlesinden önce bunu gerektiği gibi ele almış bulunduğu başka bir yerde mevcut olan arzı ile sabit olmaktadır. Risâle dışında kalmış olan bu metin, onun

kaleminden çıkmış görünen ve hepsi de 1042 (1632) yılına ait başka arzların yanı sıra esas risâleden alınma, bilinen diğer üç arzı ile birlikte bir yazma mecmuada mevcut bulunmaktadır (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3205, vr. 97a-107b; bu yeni yedi metin Murphey, TTK Belleten, XLIII/171 [1979], s. 556-571'de yayımlanmıştır).

İdarî ve sosyal bozukluklar etrafında siyasetnâme, nasihatnâme, ıslahat lâyihası gibi eserlerle Osmanlı sahasında teşekkül etmiş literatürde, bunlar arasında çeşitli derecelerde benzerlik ve paralellikler bulmak mümkün olmaktadır. Bunların hepsinin müşterek bir kitabî kaynaktan zincirleme bir tesirle meydana geldiğini iddia etmek her zaman için isabetli bir düşünce olmaz. Belirli bir sosyal ortamda, belirli şartlar altında ortaklaşa yaşanmış belirli hadiseler karşısında, arada herhangi bir kitabî tesir olmadan da benzer tepki ve düşüncelere sahip bulunmak beklenmeyen bir şey değildir. Bu sebeple Koçi Bey risâlesinde bahis konusu literatürle ilgili benzer tarafların oluşu onun orijinal sayılıp sayılmaması için bir ölçü teşkil etmeyecektir. Esasında Koçi Bey risâlesinin en mühim ve en dikkate değer yönü de bu benzerlikler üzerine kurulu bir terkip arzetmesidir. Risâledeki görüşler, kitaplardan veya doğrudan doğruya filân eser vasıtasıyla öğrenilmiş şeyler olmaktan çok bizzat yaşanmış müşahedelerden, hadiselerle bizzat yüzyüze gelmekten edinilmiş görgü ve verilere dayanır. Meseleye böyle bir açıdan bakış, Koçi Bey'in gün görmüş bir emektar devlet hizmetlisi olarak teşekkül eden portresine uygun düşen bir yaklaşım olur.

Aradaki benzer veya müşterek nokta ve unsurlara mukabil Koçi Bey'in bu ortaklaşa muhtevaya tasarruf kabiliyeti, bahis konusu ettiği hususları aynı yoldaki ve aynı dairedeki eserlere nisbetle daha vurgulayıcı, çok daha çarpıcı ve dinamik bir ifadeye büründürüşü, daha derli toplu, sağlam planlı kompozisyonu, sergilediği tahlilci, tenkitçi zihniyet, muhatabı hükümdar karşısında gösterdiği cesur ve açık sözlü tutumu ile, yazdıklarını ortada mevcut başka eserlerden daha farklı ve tesirli kıldığı gibi ona hepsinden daha fazla kabul görüp aranan bir eser olma vasfını kazandırmıştır.

"Kānûn-ı kadîm" dediği, Osmanlı Devleti'nin eski usul ve nizamlarına mutlak bir riayetin hâkim ve mevcut bulunduğuna inandığı yükseliş çağındaki disiplin ve ahlâka dönülmekle, içinde bulunulan çözülüş ve

bozuluştan çıkılabileceği inancında olan Koçi Bey'in bu iyimser görüşleri, günümüz tarihçilerince geçmişteki bir altın çağa romantik bir özlem olarak karşılanmaktadır. Koçi Bey'in risâlelerindeki bu romantik havanın sonraki devir idarecileri ve ıslahatçıları üzerinde bir sirayet kudreti tesis ettiğine işaret edilir (Barkan, İA, XII/1, s. 323). O kadar önem verdiği timarlı sipahi konusunda yeni zamanlardaki ateşli silâhlar önünde bu kuvvetin artık eski tesir ve değerini kaybettiğini (Halil İnalcık, The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600, London 1973, s. 48) onun ve çağının diğer ıslahat müelliflerinin henüz farkedemedikleri belirtilmektedir.

Devlet ve toplum yapısındaki bozulma ve çözülmeleri hükümdara anlattığı arzların kısa ve küçük hacimleri içinde, söylemek ve belirtmek istediklerini, ortaya koymaya çalıştığı konuları temel çizgileriyle derli toplu oturtabilmekte gösterdiği başarılı kronik yazarı ustalığı, onlara sadrazam yazısı imiş gibi "telhis" dedirten öz ve dolgun yapısı ile birlikte her birine damgasını vurmakta olan düşünce vuzuhu, ifade ve üslûba olan hâkimiyet, risâledeki yazıların nesir edebiyatımızın seçkin örnekleri arasında sayılmasını sağlamıştır. Bu yönden Ebüzziyâ Mehmed Tevfik ile başlayan ilk edebî değerlendirmelerde Koçi Bey'in nesri ve üslûbu Naîmâ tarihinin ifadece bir hazırlayıcısı sayılmış, bir çığır açıcı kabul edilen Âkif Paşa'nın da bir müjdecisi olarak görülmüştür.

Onu böyle bu hüviyetle takdim eden Ebüzziyâ'dan bu yana kendisine edebiyat tarihlerinde değişik ölçülerde, fakat hemen hemen daima yer verilmiş, değerlendirmelerde bulunulmuştur (Ebüzziyâ Tevfik, Numûne-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul 1296, s. 38-45; genişletilmiş 6. bs., 1330, s. 36-41; Abdülhalim Memduh, Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul 1306, s. 37-40; V. D. Smirnov, Očerk İstorii Turečkoy Literatur, S.Peterburg 1891, s. 72-73; Basmadjian, Histoire de la littérature ottomane, Constantinople 1910, s. 121-122; Şehâbeddin Süleyman, Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul 1328, s. 158-164; Köprülüzâde Mehmed Fuad - Şehabeddin Süleyman, Yeni Osmanlı Târîh-i Edebiyyâtı, İstanbul 1332, s. 381-383; İbrahim Necmi [Dilmen], Târîh-i Edebiyyât Dersleri, İstanbul 1338, I, 123-125; Sadettin Nüzhet [Ergun], Tanzimata Kadar Muhtasar Türk Edebiyatı Tarihi ve Nümuneleri, İstanbul 1931, s. 372; W. Björkmann, "Die klassisch-Osmanische Literatur", Ph.TF, II [Wiesbaden 1964], s. 454; V. Mahir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970, s. 493; N. S. Banarlı,

Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1972, II, 697-698).

Başlangıçta hükümdar nezdinde ve sarayın sınırları içinde kalmış olan risâle, daha telifi yılında Koçi Bey'in oğlunun elindeki nüshadan muhtemelen bir Enderun veya Dîvân-ı Hümâyun görevlisi olan Abdullah Halîfe tarafından istinsah edilerek saray dışına çıkar. Fransız elçiliğinden müsteşrik Galland 1673 yılında onun bir nüshasını elde ederek Fransa'ya göndermişti (Journal d'Antoine Galland pendant son séjour à Constantinople [1672-1673], nşr. Ch. Schefer, Paris 1881, II, 2). Petersburg nüshasında, birer mektup gibi sunulmuş arîzalardan meydana gelen risâleyi "ruk'a-i esrâr-unvân" diye vasıflandıran kayıt da bu gizliliği aksettirir mahiyettedir. Batılılar'ca Osmanlı Devleti'nin askerî, malî ve iktisadî gücü ve zaafını öğrenmek bakımından mühim sayılan eserin müsteşrik Pétis de La Croix tarafından ilk defa olarak Fransızca'ya tercümesi yapılıp daha sonra baskısı da ortaya konur: Canon de Sultan Suleïman, représenté à Sultan Murad IV. pour son instruction, ou état politique et militaire tiré des archives les plus secrètes des princes ottomans (traduit du turc en Français par M. Pxxxx, Paris, C.-L. Thiboust, 1725). Osmanlı sultanlarının en gizli hazîne-i evrakından alındığı kaydı ile yapılan takdimi de Batı âleminin esere karşı gösterdiği ilginin arkasındaki düşünceyi açıklayacak mahiyettedir. Onun ve Sultan İbrâhim'e olan diğer risâlesinin Avrupa'nın Paris, Berlin, Viyana ve Petersburg gibi başlıca devlet merkezlerinin kraliyet ve akademi kütüphanelerinde yazma nüshalarının yer alması bir tesadüf değildir.

Osmanlı tarihçiliği yönünden Hammer'in tesiriyle üzerine çektiği ilgi,

Osmanlı Devleti'nin XIX. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı parçalanma süreci sırasında daha da artıp Almanca, Macarca ve Rusça tercümelerinin ortaya konulmasına yol açarken reform havası içine girmiş Türkiye'de de neşredilme ihtiyacı duyulur, yirmi beş sene gibi bir zaman içinde birbiri ardınca çeşitli baskıları yapılır. Şinâsi Efendi de bu baskılar dolayısıyla risâleyi değerlendiren bir tanıtma yazısı kaleme alır (Tasvîr-i Efkâr, nr. 67, 28 Şâban 1279).

Metnin yurt içinde ve dışında eski harflerle yapılmış olan baskıları şunlardır: Risâle-i Koçi Bey ([Londra] 1861). Ahmed Vefik Paşa'nın hususi

kütüphanesindeki Abdullah Halîfe hattı ile 1041'de (1631) istinsah edilmiş nüshasından küçük ve çok farklı hurufatla Londra'da Wathes Matbaası'nca gerçekleştirilen ve Zilhicce 1277 (Haziran 1861) tarihini taşıyan bu baskıyı tanıtan müsteşrik Belin'in bunu İstanbul'da yapılmış göstermesi ("Bibliographie Ottomane", JA, Août-Septembre 1863, II, 232) devamlı bir aldanışa yol açmıştır. 1279'da (1862) yine Londra'da İncil Cemiyeti Matbaası baskısı daima Ahmed Vefik Paşa'nınki ile karıştırılır. Risâle-i Koçi Bey (İstanbul 1284 [taş basması]); Risâle-i Koçi Bey (nşr. V. D. Smirnov, Peterburg 1873); Risâle-i Koçi Bey (nşr. Ebüzziyâ Tevfik, İstanbul 1303).

Bunları Latin harfleri devresinde şu neşirler takip etmiştir: Koçi Bey Risâlesi (nşr. Hüseyin Namık Orkun, Ankara 1935, "Adliye Vekilliği. Türk Hukuk Tarihi. Araştırmalar ve Düşünceler", s. 169-232); Koçi Bey Risâlesi (nşr. Ali Kemali Aksüt, İstanbul 1939, s. 16-75 [filolojik bakımdan kusurlu olup tam güvenilirli değildir]); Koçi Bey Risâlesi (günümüz Türkçesi ile nşr. Zuhurî Danışman, Ankara 1972); Koçi Bey Risâlesi, "Eski ve Yeni Harflerle" (haz. Yılmaz Kurt, Ankara 1994); Göriceli Koçi Bey Risâlesi (haz. Musa Şimşekçakan, Ankara 1997 [yazma üç nüsha ile karşılaştırmalı hazırlanmış olan metin baştan aşağı denecek derecede okuma yanlışları ile doludur]).

Risâlenin yazma nüshalarının İstanbul kütüphanelerindeki sayısı yirmiyi aşkın olup bunların içinde Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 2237, Hüseyin Hüsnü Paşa, nr. 1005, Hamidiye, nr. 1469; Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Bağdat Köşkü, nr. 350, Revan Köşkü, nr. 1320, vr. 108b-152a nüshaları özellikle zikre değer.

Pétis de La Croix'nın Fransızca tercümesi dışında Batı dillerine yapılmış olan diğer tercümeler de şunlardır: Almanca: W. F. A. Behrnauer, "Kogabeg's Abhandlung über den Verfall des osmanischen Staatsgebäudes seit Sultan Suleiman dem Grossen" (ZDMG, XI, 1861, s. 272-332); Macarca: Joseph Thury, Török Törtenitorok (Budapeşte 1896, II, 406-415 [seçmeler]); Rusça: V. D. Smirnov, Kucibey Gömyurdjinskiy i drugie Osmanskie pisateli XVII veka o pricinaẖ upadka Turcii (S.Peterburg 1873, s. 70-185 [geniş notlarla birlikte tam metin tercüme]).

Sultan İbrâhim'e Sunulan Risâle. Sultan İbrâhim tahta geçtiğinde Koçi Bey, onun için de birincisinden dokuz yıl sonra bir ikinci risâle daha kaleme almak durumunda kaldı. İlkinin IV. Murad nezdinde gördüğü kabul ve icraatı hususunda ona sağladığı fayda ve hizmet, hükümdar değişikliğinde bu defa yenisi için de böyle bir risâle istenmesine yol açmıştı. Sultan İbrâhim varlığını muhtemelen annesi Kösem Sultan'dan öğrendiği, onun ve özellikle Vezîriâzam Kemankeş Mustafa Paşa'nın öğütlemeleriyle Koçi Bey'den, kardeşi IV. Murad'a olan risâlesi gibi kendisini de devlet işleri hususunda bilgilendirecek böyle bir rehber yazmasını ısrar ve acele ile istemekteydi.

Koçi Bey'in bu şartlar altında tertip ettiği risâlede esas itibariyle sultana ilk cülûs yılı içinde sunduğu arzlar yer almaktadır. Sultanın, cevaplarını acele beklediği soru ve konuların sık sık araya girmesinden dolayı risâledeki metinler arasında birinci risâledeki gibi muntazam bir sıralama, ele alınan bahislerde bir insicam tutturmak mümkün olmamıştır. Belirli bir tasnif dairesinde olmaksızın bir araya getirilmiş arzların taşıdığı başlıklar çok defa muhteviyatlarını gerektiği surette aksettirmez.

Her iki risâle de tahta yeni çıkmış, henüz tecrübe sahibi olmayan bir hükümdara yol gösterici olmak gibi müşterek bir gayeye yönelik olmakla beraber, mahiyet ve muhtevaca birbirlerinden çok farklıdırlar. Bu farkı yaratan da her şeyden önce ve doğrudan doğruya, muhatapları olan iki hükümdar arasındaki çok belirgin kültür seviyesi ve karakter farkıdır. Bundan dolayı ikinci risâle, birinci risâleden ele aldığı konu ve meselelerden başlayıp dili ve ifadesine varıncaya kadar ayrılmaktadır. Muhatabı kendisini daha küçük yaştan devlet idaresine hazırlamaya çalışmış, büyük işler yapmaya azimli, kültürü sağlam ve büyük irade sahibi bir hükümdar olan IV. Murad'a risâlelerden birincisi, devleti çöküntüye götüren idarî ve sosyal bozuklukların tahlilî ve tenkidî surette arz ve dökümü ile bunların ıslahına yönelik çağrı ve teklifleri de içine alan etraflı bir "brifing" verirken ikincisinin, muhatabı yıllarca siyaseten katledilmek korkusu içinde geçirilmiş kafes hayatının tesiriyle ruhî yapısı ve dengesi bozuk, kültürce gelişmemiş, zayıf iradeli, özellikle de zirvesi makamına çıktığı devletin müesseseleri, düzeni ve işleyişiyle ilgili hemen her şeyin cahili kalmış kimse olmak dolayısıyla bu defa Koçi Bey'e düşen iş, aksiyon ve hamle bekleyen meseleleri gündeme getirmek yerine, her şeyden önce

yeni sultanı habersiz bulunduğu devlet düzeni ve teşkilâtı hususunda bilgi sahibi kılmak, işgal ettiği makam dolayısıyla vâki olacak çeşitli temaslarında uyması gereken usul ve kaideleri, riayet etmekle mükellef bulunduğu birtakım saray ve devlet teşrifatını zihnî seviyesinin kaldırabileceği bir açıklık ve basitlikle anlatmaya çalışmak olmuştur. Öyle ki, "Benim devletli hünkârım, böylece lugatlar bilmek lâzımdır" diyerek çağın vasat herhangi bir insanının bile kolayca bilebileceği "kul, vakıf, muhasebe, mezraa, âb, nân, bâd" gibi günlük hayatta cârî sözlerin bile ne demek olduğunu ona açıklamak mecburiyet ve ihtiyacını hisseder.

Netice itibariyle ikinci risâlede idarî ve sosyal problemler yerine ağırlığı, çeşitli müesseseleriyle devlet mekanizmasının işleyişi ve saray teşrifatıyla ilgili konular kazanır. Bundan dolayıdır ki risâle, Koçi Bey tarafından konulmuş bir isim taşımadığı halde günümüzde "Teşkilât Risâlesi" diye adlandırılmaya başlanmıştır (meselâ bk. Uzunçarşılı, Kapıkulu Ocakları, 1944, II, 225; a.mlf., Saray Teşkilâtı, 1945, s. 352; a.mlf., Merkez-Bahriye, 1948, s. XIV; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, 1965, s. 289).

Askerî, mülkî, adlî kesimleriyle devlet teşkilâtı, tabii bu arada Enderun ve Kapıkulu Ocağı, Dîvân-ı Hümâyun'un idarî yapısı, ilmiye sınıfı dahil çeşitli kesimlerdeki hizmet erbabının vazifeleri, unvanları, tayin ve nasblarının tâbi bulunduğu usuller, bürokrasi ve maliyeye ait ıstılahlar, hükümdar sıfatıyla saray dışında halk ile temaslarında dikkat edeceği hususlar, kendi adına düzenlenen yazışmaların tâbi bulunduğu formüller, devletin askerî, malî gücü, nüfusu ile ilgili bilgiler

için başvuracağı "kuyudât", sefer hazırlıklarının ne suretle yürütülebileceği, elçilerin, Kırım hanlarının kabul merasimi teşrifatı gibi çeşitli bürokratik bahisler risâlenin temel konularını teşkil eder. Odaklandığı bu konular ona herhangi bir siyasetnâme veya nasihatnâme sayılmanın ötesinde başlı başına bir diplomatika kılavuzu olma mahiyet ve hüviyetini kazandırmıştır. Hepsine öğretici olma gaye ve karakteri hâkim bulunan arzların her birini birer ders, bütünüyle de risâlenin kendisini küçük bir diplomatika el kitabı olarak görmek mahiyetlerine çok uygun düşen bir tesbit olacaktır.

Koçi Bey'in Sultan İbrâhim'e, saray dışında iken kendisine iletilmek üzere arzıhallerin verilmesi sırasında halk ile temasının ne yolda olacağına dair

verdiği öğütler, sarayda sıkıntı hissettiği zamanlar psikolojik ferahlığa erişmesi için başvuracağı çarelere dair söyledikleri, eserin en asgari haddine inmiş nasihatnâme yönünü aksettirebilen birkaç küçük not kabilinden kalır. Sultan İbrâhim'in risâledeki yazılanlardan çok iyi faydalandığı, hatt-ı hümâyun ve buyruklarında onun tavsiye ettiği formül ve ifadeleri kullanmaya dikkat ettiği görülmektedir (etraflı bilgi için bk. Uluçay, Zeki Velidi Togan'a Armağan, s. 185-186).

Koçi Bey'in Sultan İbrâhim'e ilettiği arzlar ve bunları derlediği risâle çok gizli tutulduğundan saray dışına çıkabilmesi geç gerçekleşmiş, bu yüzden yapılan istinsahlar da sınırlı sayıda kalmıştır. Risâlenin nüshalarının birinci risâleye nisbetle çok az oluşu bu sebepten ileri gelmektedir.

Üzerinde müellif adını belirtecek hiçbir kayıt bulunmadığından dolayı onun Koçi Bey'e aidiyeti uzun süre bilinememiş, hep anonim bir eser sayılagelmiştir. Birincisi gibi kendisine müellifçe verilmiş bir adı bulunmayan risâleye bazı kütüphane kataloglarında Hammer'in yaptığı gibi (Des Osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung, Wien 1815, I, s. XXII) "nasihatnâme" unvanı yakıştırılmış, aynı zamanda müellifi meçhul bir eser olarak kaydedilmiştir. Risâleyi bu adla Almanca'ya çeviren Behrnauer, önce Sultan İbrâhim'in yaşlı veziri tarafından yazıldığını ileri sürmüş (ZDMG, XI [1857], s. 111), daha sonra bu meçhul müellifin saray ve devlet hayatını çok yakından bilen yüksek bir görevli, muhtemelen yine bir vezir olabileceği tahmininde bulunmuştur ("Das Naṣîḥatnâme ...", s. 699).

Risâle, öte yandan bazı müelliflerce yakın zamanlara kadar kayıp bir eser sanılmıştır (muselâ bk. Osmanlı Müellifleri, III, 119-120). Babinger de onun varlığını Naîmâ'dan gelme bir rivayet kabilinden görür. Buna mukabil birinci risâlenin ilk neşrini yapmış olan Ahmed Vefik Paşa, eseri bütünüyle kayıp saymak yerine elde tam nüshasının olmadığını söylemek suretiyle gerçeğe daha yakın bir ifadede bulunmuştur.

Hammer, Sultan İbrâhim'in vezirlerinden biri tarafından yazılmış gösterdiği risâlenin Viyana nüshası üzerinden muhteviyatının başlıca noktaları ile geniş bir hulâsa ve tahlilini yapmış (Histoire de l'Empire ottoman, trc. Hellert, Paris 1837, X, 407-412); W. F. A. Behrnauer de Viyana

İmparatorluk Kütüphanesi’ndeki üç yazma nüshası ile karşılaştırmalı surette ve açıklayıcı notlar ilâvesiyle Almanca tam tercümesini ortaya koymuştur (“Das Naṣîḥatnâme, Dritter Beitrag zur osmanischen Finanzgeschichte”, ZDMG, XVIII [1864], s. 699-740).

Aslından önce Almanca’ya tercümesi basılan risâlenin Türkçe metni ise yıllar sonra Koçi Bey’in IV. Murad’a risâlesiyle birlikte yer aldığı yazma nüshası üzerinden (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 474) ilk defa Ali Kemali Aksüt tarafından yayımlanmıştır (Koçi Bey Risalesi. Şimdiye Kadar Elde Edilmemiş Eserin Tamamı, İstanbul 1939, s. 77-127). Metnin ikinci neşri, Nuruosmaniye Kütüphanesi’ndeki (nr. 4950) yazmasının Faik Reşit Unat tarafından zahrındaki bir kayda bakılıp Kemankeş Kara Mustafa’ya atfedilmek suretiyle yapılmıştır (“Sadrazam Kemankeş Kara Mustafa Paşa Lâyihası”, Tarih Vesikaları, I/6 [1942], s. 443-480). Sultan İbrâhim risâlesinin Koçi Bey’e aidiyeti hususunda gösterilmiş olan şüphe ve tereddütlere Çağatay Uluçay’ın Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi’ndeki vesikalara dayanan araştırmaları kesin surette son verir.

İstanbul kütüphanelerindeki nüshalar içinde en güvenilir olanı Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndeki yazmadır (Revan Köşkü, nr. 1323). Bunun Koçi Bey’in el yazısı ile Sultan İbrâhim’e takdim edilmiş nüsha olabileceği bir tahmin olarak ifade edilmiştir. İkinci risâlenin St. Petersburg nüshalarının tanıtımı Koçi Bey’e aidiyeti meselesiyle birlikte şu yazıda yapılmıştır: İ. E. Petrosyan, “On Three Anonymous Turkish Manuscripts from the St. Petersburg branch of the Institute of Oriental Studies Collection. The Problem of Autorship” (Manuscripta Orientalia, Helsinki I/1 [July 1995], s. 17-20).

Risâle tam olarak Rusça’ya da tercüme edilmiş bulunmaktadır: A. S. Tveritinova, “Vtoroy Traktat Kočibeya” (Učenie Zapiski Instituta Vostokovedeniya, nr. 6 [1953], s. 212-268). Smirnov’un bahis konusu ettiği Petersburg nüshası hakkında geniş bilgi için bk. W. D. Smirnow, Manuscripts turcs de l’Institut des Langues orientales, Saint-Pétersbourg 1897, s. 50-54.

BİBLİYOGRAFYA

Hammer, GOR, Zweite verbesserte Ausgabe, Pesth 1834, II, 349-351; 1835, III, 208-210; a.mlf., HEO, 1836, VI, 281-285; 1837, IX, 390-392; a.mlf., (Atâ Bey), VI, 175-177; IX, 292-295; W. F. A. Behrnauer, “Hâgî Chalfa’s Dustûru’l-ʿamel, Ein Beitrag zur osmanischen Finanzgeschichte”, ZDMG, XI (1857), s. 111-113; Ahmed Vefik Paşa, Risâle-i Koçi Bey, [Londra] 1861, s. 1, Önsöz; a.mlf., Fezleke-i Târîh-i Osmânî, 8. bs., İstanbul, ts. (Matbaa-i Âmire), s. 169; V. D. Smirnov, Kučibey Gömyurdjinskiy i drugie Osmanskie pisateli XVII veka o pričinaẖ upadka Turčii, S.Peterburg 1873; Ebüzziyâ Tevfik, Numûne-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul 1296, s. 38-45; a.e., genişletilmiş 6. bs., İstanbul 1330, s. 36-41; Dağıstânî, Fihrist, I, 247; Sicill-i Osmânî, 1314, IV, 63; Osmanlı Müellifleri, 1342, III, 119-120; Babinger, “Ḳoči Beg”, EI, 1927, IV, 1055; a.mlf., GOW, 1927, s. 184-185; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 220; M. Fuad Köprülü, “Vakıf Müessesesinin Hukûkî Mahiyeti ve Tarihî Tekâmülü”, VD, II (1942), s. 26-29; M. Çağatay Uluçay, “Koçi Bey”, İA, 1954, VI, 832-835; a.mlf., “Koçi Bey’in Sultan İbrahim’e Takdim Ettiği Risale ve Arzları”, Zeki Velidi Togan’a Armağan, İstanbul 1950-55, s. 177-199; M. Tayyib Gökbilgin, “XVII. Asırda Osmanlı Devletinde Islâhat, İhtiyaç ve Temâyülleri ve Kâtip Çelebi”, Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, Ankara 1957, s. 209-211; Bernard Lewis, “Ottoman Observers of Ottoman Declin”, IS, I/1 (1962), s. 74-78; E. I. J. Rosenthal, Political Thought in Medieavel Islam, Cambridge 1968, s. 226-227; Ömer Lûtfi Barkan, “Timar”, İA, 1974, XII/1, s. 321-325; Klaus Röhrborn, Untersuchungen zur osmanischen Verwaltungsgeschichte, Berlin 1973, s. 84-96; “Koçi Bey”, TA, 1975, XXII, 149-151; H.J. Kornrumpf, “Koçi Bey”, Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas (ed. M. Bernath - F. v. Schroeder), München 1976, II, 422-423; C. H. İmber, “Ḳoči Beg”, EI² (İng.), 1979, V, 248-250; Rhoads Murphey, “The Veliyyuddin Telhis: Notes on the Sources and Interrelations Between Koçi Bey and Contemporary Writers of Advice to Kings”, TTK Belleten, XLIII/171 (1979), s. 547-571; a.mlf., “Dördüncü Sultan Murad’a Sunulan Yedi Telhis”, TTK Bildiriler VIII (1981), II, 1095-1099; Gülbende Kuray, “Türkiye’de Bir Machiavelli: Koçi Bey”, TTK Belleten, LII/205 (1988), s. 1655-1662; Mehmet Öz, Osmanlı’da “Çözülme” ve Gelenekçi Yorumcuları, İstanbul 1997, s. 24, 72-78.

Ömer Faruk Akün

KOÇU, Reşat Ekrem

(1905-1975)

Osmanlı kültür ve medeniyetine dair çalışmalarıyla tanınan tarihçi, yazar.

İstanbul'da doğdu. Babası Ekrem Reşat Bey, annesi Hacı Fatma Hanım'dır. Ekrem Reşat Bey, İstanbul'da Maarif Nezâreti tercüme kaleminde çalışmış, Tarîk, Ma'lûmat ve Cerîde-i Havâdis gazetelerinde yazı yazmış, daha sonra Konya'da Sanayi Mektebi müdürlüğüne tayin edilmiş ve burada Babalık gazetesinde de başyazarlık yapmıştır. 1925'te İstanbul'a döndüğünde 1933'te ölümüne kadar Cumhuriyet gazetesinin memleket haberleri servisinin başında bulunmuştur.

İlkokulu Konya'da okuyan Reşat Ekrem, savaş sebebiyle ortaokul ve lise kapandığından annesiyle birlikte İstanbul'a döndü. Liseyi yatılı olarak Bursa Erkek Lisesi'nde okudu. 1931'de İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nden mezun olunca kürsü başkanı Ahmed Refik'in (Altınay) asistanı oldu. Burada Osmanlı Muâhedeleri ve Kapitülasyonlar 1300-1920 ve Lozan Muâhedesi adlı çalışmasını hazırladı (İstanbul 1934). Çok takdir ettiği hocası Ahmed Refik 1933'te yapılan üniversite reformunda görevinden uzaklaştırılınca Reşat Ekrem de yeni kurulan üniversiteden istifa etti. Kuleli Askerî Lisesi, Vefa Lisesi ve Pertevniyal Lisesi tarih öğretmenliği yanında Cumhuriyet, Yeni Sabah, Milliyet, Hergün, Yeni Tanin ve Tercüman gibi gazetelerle Hayat Tarih Mecmuası, Resimli Tarih Mecmuası, Tarih Dünyası, Hayat, Yeşilay, Büyük Doğu, Hafta, Türk Folklor Araştırmaları, İstanbul Enstitüsü Mecmuası vb. dergilerde makaleler yazmak suretiyle geçimini sağladı. Reşat Ekrem, Kadıköy Göztepe Kayışdağı caddesinde aileden kalma köşk satıldıktan sonra hayatının son yıllarını Ankara caddesi ve Sirkeci'deki bürolarında bulunan arşivini de naklettiği civardaki bir apartman dairesinde geçirdi. 6 Temmuz 1975 tarihinde burada vefat etti ve Sahrayıcedid Mezarlığı'na defnedildi. Hiç evlenmeyen Reşat Ekrem'in evlât edinmiş olduğu Mehmet adındaki genç ölümünden sonra bütün arşiv malzemesini satarak dağıttı.

Eserleri. Yazdıklarında tarihî gerçekleri değiştirmeyen Reşat Ekrem kaynaklardaki bilgi ve tasvirlerin bir araya getirilmesi, bunların bir hikâye örgüsü içinde ustalıkla toplanması suretiyle meydana getirilmiş Esircibaşı, Forsa Halil (1962) gibi tarihî romanlar ve belirli bir tarihî şahsiyeti anlatan romanlaştırılmış tarih (Patrona Halil [1967], Kabakçı Mustafa [1968], Kösem Sultan [1972]) monografyalarını yazdı. Reşat Ekrem'in bir özelliği de Osmanlı tarihinin basılı kaynaklarını ve yakın geçmişteki gazeteleri büyük bir dikkatle tarayıp bunların içinden meraklı olayları, hikâyeleri, pek akla gelmeyecek ayrıntı ve yaşantıları çıkarmış olmasıdır. Bu malzemeyi yazarlık hayatı boyunca geniş ölçüde kullandı, bazılarını da kitap halinde yayımladı. Hatice Sultan ve Ressam Melling (1934), Eski İstanbul'da Meyhaneler ve Meyhane Köçekleri (1947), Erkek Kızlar (1962), Dağ Padişahları (1962) gibi kitapları yanında bu tür birçok yazı dizisi de gazete sayfalarında kaldı.

Reşat Ekrem, bazı Osmanlı dönemi kaynaklarını bugünkü dile aktarıp herkesin okuyup zevk alabileceği bir hale getirdi. Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinin ilk beş cildini hayli kısaltılmış olarak bu surette yayımladığı gibi (1944-1949) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki Seyyid Vehbî'nin Surnâme'sini (1939), Haşmet'in Vilâdetnâme'sini (1940) ve Aşçı İbrâhim Dede Mecmuası'nı da (1960) sade bir dille kısaltarak neşretti. Edmondo de Amicis, Jean de Thevenot, Theophile Deyrolle, J. E. Dauzats, Mary Montagu ve Elizabeth Craven gibi Batılı yazarların İstanbul ve Türkiye'den bahseden seyahatnâmelerini de yine kısaltıp resimli kitapçıklar halinde dizi olarak bastırdı.

Reşat Ekrem halkın zevkle okuyabileceği, ağır bilgiler ve notlarla yüklenmemiş, fakat ciddi ve içinde ilgi çekici yeni görüşler bulunan tarih araştırmaları da sundu. Osmanlı Padişahları (1960), Yeniçeriler (1964), Osmanlı Tarihinin Panoraması (I-II, 1964) ve Fatih Sultan Mehmed (1965) gibi eserleri bu hususta başlıca örneklerdir. Osmanlı Padişahları, Osmanlı Devleti tahtına oturan bütün hükümdarları objektif bir bakışla inceleyerek karakterlerini, meziyetlerini ve eksik taraflarını okuyucuya takdim eden başarılı bir çalışmadır. Bunların dışında Cumhuriyet gazetesi ilâvesi olarak basılan Türk İstanbul (1953), Osmanlı Tarihinin Panoraması (1954), Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü (1967) gibi, eski dönemin merak edilen ilginç konuları hakkında okuyucuları aydınlatan ansiklopedik eserler

de ortaya koymuştur. Topkapı Sarayı'nın bölümlerini, içlerinde geçen yaşantılarıyla anlatan Topkapı Sarayı (1960 [?]) adlı eseri de zevkle okunacak bir tarihçedir.

Tarihçi olarak yetişmesinde Ahmed Refik'in, İstanbul'un bütün özelliklerini tanımasında ise Ahmed Râsim'in büyük payı olmuştur. Reşat Ekrem, Ahmed Râsim'in İstanbul'a olan sevgisini aynen almış, bunu Ahmed Refik'ten kendisine geçen edebî tarihçilikle zenginleştirerek İstanbul'un "nevi şahsına mahsus" bir tarihçisi olmuştur. Bu şehre olan hayranlığını ve onu ölümsüzlüğe kavuşturmak isteğini 1944'te İstanbul Ansiklopedisi'ni fasiküller halinde yayımlamak suretiyle göstermiştir. Dünya yayın hayatında ilk olarak denenen bu teşebbüsüyle bir şehri her şeyi ile ansiklopedi sayfalarına sığdırmayı tasarlamış, ancak bu önemli proje tamamlanmadan yarım kalmıştır (bk. İSTANBUL ANSİKLOPEDİSİ). Ağır ilmî yayınlara pek heves etmeyen Reşat Ekrem, İslâm Ansiklopedisi'nin Türkçe baskısında "Ali Paşa Hekimoğlu" ve "Ali Paşa Sürmeli" maddelerini yazmıştır.

Reşat Ekrem aynı zamanda iyi resim yapan, fakat genellikle nahif üslûbu tercih eden bir ressam ve Acı Su: Şiirler (1965) adlı şiir kitabında da görüldüğü gibi serbest nazmı başarıyla kullanan bir şairdi. Çocuklar (1938) başlıklı romantik küçük kitabının ise belki bazı kısımları gerçek hikâyelerden oluşmuştur.

Reşat Ekrem Koçu'nun diğer belli başlı çalışmaları da şunlardır: Sümer Türkleri (1933), Selçuk İmparatorluğu (1933), Bizans Tarihi (1934), Tarihten Evvelki Zamanlar (1934), Ahmed Râsim: Hayatı, Seçme Şiir ve Yazıları (1938), Taçlı Fahişeler (1944), Tarihimizde Garip Vakalar (1952), Tarihimizde Kahramanlar (1960), Haşmetli Yosmalar (1963), Dârülaceze (1974), İstanbul Tulumbacıları (1981), İstanbul Camileri (ts.).

BİBLİYOGRAFYA

Semavi Eyice, “Aramızdan Ayrılan Bir İstanbul Tarihçisi: Reşat Ekrem Koçu”, Pirelli, XIII/134, İstanbul 1975, s. 8-9; a.mlf., “Tarihçi ve Folklorist Reşat Ekrem Koçu”, TFA, XVI/322 (1976), s. 7641-7643 (önceki yazının tekrarıdır); a.mlf., “Reşat Ekrem Koçu’nun Ömrünü Adadığı ‘Kent Kütüğü’, İstanbul Ansiklopedisi Anıları”, Albüm Dergisi, sy. 2, İstanbul 1998, s. 62-67; a.mlf., “Reşat Ekrem Koçu”, DBİst.A, V, 41-43; Erdem Yücel, “Kaybettiğimiz Tarihçi ve Yazar Reşad Ekrem Koçu”, Hayat Tarih Mecmuası, XI/10, İstanbul 1975, s. 30-34; Mahmut Şakiroğlu, “Reşad Ekrem Koçu (1905-1975)”, Türk Folkloru Belleten, I/2, İstanbul 1986, s. 443-449.

Semavi Eyice

KOĞACIZÂDE MEHMED EFENDİ

(bk. MEHMED EFENDİ, Koğacızâde).

KOKU

Arapça'da genel olarak güzel koku için ıtr, üretme veya satma işine ıtâre, ıtriyat, koku satana attâr denmektedir. Bu kelimeler Türkçe'ye de girmiş, aynı kökten kelimeler Batı dillerine geçmiştir (meselâ İng. attar of roses "gülyağı"). Araplar koku karşılığında esintiyle gelmesinden dolayı rîh, râiha, güzel ve temiz olan şeyler güzel koktuğu için tîb kelimelerini de kullanırlar. Benzer bir kullanım eski Türkler'de de vardır. Kutadgu Bilig'de kötü koku için "arığsız yıd" (temiz olmayan koku) ifadesi geçer. Aynı eserde güzel koku için ıd, kin, misk için yıpar kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir.

Kitâb-ı Mukaddes'te "attar işi mukaddes mesih yağı"nı ilk defa Betsalel'in (Bezalel) yaptığından söz edilir (Çıkış, 37/29; IDB, III, 731). Bu ifade eskiden beri devam eden kokuculuk mesleğine de işaret eder. Tabiatta mevcut olan güzel kokuların elde edilmesi, kullanılması ve ticareti Tevrat öncesinden gelen bir gelenektir. Nitekim Hz. Peygamber de güzel koku sürünmeyi peygamberlerin sünnetleri arasında saymıştır (Müsned, V, 421; Tirmizî, "Nikâḥ", 1). Eski medeniyetlerin dinî merasimlerinde, cenaze defin işlerinde ve saraylarında güzel koku ve buhur önemli bir yer tutar. Arkeolojik kazılarda bol miktarda koku kabı bulunmuştur. Bilhassa Eski Mezopotamya tabletleri, Mısır mezar resim ve yazıları bu iki kültürde kokunun yerini gösteren önemli bilgiler verir. Orta Fırat bölgesinde bulunan tabletlerden, milâttan önce 1800 yıllarında buradaki büyük Mari sarayında "bîtrakki" denilen bölümün saray erkânı ve yüksek rütbeli askerlerin dinî merasimler, kutlamalar ve ziyafetlerde sürünecekleri koku ve yağ ihtiyacını karşıladığı anlaşılmaktadır (NBD, s. 259).

Eski Mısır'da Amon tapınağında buhurculuk yüksek bir rütbe sayılırdı (IDB, III, 731). Ölülerin mumyalanmasında çeşitli koku maddeleri kullanılırdı. Herodotos içi boşaltılan cesedin dövülmüş baharatla yıkandığını, dövülmüş sarı sakız, çin tarçını ve diğer kokulu otlar konularak dikildiğini yazar (Târih, s. 95-96). Ayrıca mezarlara özel hazırlanmış koku yağı ve esanslar bırakılırdı. Eski İran sarayında da kokunun önemli bir yeri olduğunda şüphe yoktur. Persepolis'teki Daryüs'ün sarayında milâttan önce

VI-V. yüzyıllara ait kabartmalarda elinde koku kabı ve katlanmış havluyla bekleyen hizmetçiler tasvir edilmiştir (Parrot, s. 197).

Eski ve Yeni Ahid’de, halkın yapmasına izin verilmeyen kutsal yağ ve buhur karışımları yanında (Çıkış, 30/23-26, 34-38) koku amacıyla kullanılan çeşitli maddeler hakkında bilgi yer almaktadır. Başa ve vücuda sürülen kokulu yağa “semen tôb” deniyordu (Mezmurlar, 133/2). Milâttan önce XVIII. yüzyıla tarihlenen Mari’de bulunmuş bir tablette de buna benzer şekilde “samnu tabu” geçmektedir (NBD, s. 261). Semen kelimesi Arapça’da da “yağ” anlamına gelmekte, koku için olanına “dühn” denmektedir. Tevrat’ın verdiği bilgiye göre kutsal mesih yağı için çeşitli baharatlar kullanılmıştır (Çıkış, 30/23-25). Eski ve Yeni Ahid’de ayrıca sarı sabır (öd ağacı), balsam (pelesenk), günlük, kasnı zamkı (çadır uşağı otu ile şeytan teresinden elde edilen bir çeşit kokulu zamk), hint sümbülü, ezfâr, safran gibi koku malzemelerinden söz edilir ve bunların getirildiği yerler hakkında bilgi verilir. Kokular başa, vücuda, elbiseye sürüldüğü gibi zifaf için hazırlanmış yatağa da serpilirdi (Süleyman’ın Meselleri, 7/17).

Arap yarımadası, bazı kokuların tabii olarak çıktığı bir yer olması yanında Afrika ve Hindistan’dan gelen kokuları kuzeye taşıyan kervanların geçtiği ana güzergâhtı. Tevrat’ta verilen bilgiye göre Yûsuf’un, kardeşleri tarafından satıldığı İsmâilî (Arap) kervancıların develeri baharat, pelesenk ve mür yüklü idi (Tekvîn, 37/25). Eski Ahid’de, Güney Arabistan’da hüküm sürdüğü düşünülen Sebe Melikesi Belkıs’ın Hz. Süleyman’a getirdiği hediyeler arasında bol miktarda baharattan söz edilir (I. Krallar, 10/10). Araplar’ın çin tarçını ve ladeni nasıl elde ettiklerine dair ilginç bilgiler veren Herodotos bütün ülkenin güzel koktuğunu söyler (Târih, s. 151). Aslında Batı’da ticarî güzergâh olması sebebiyle genel olarak kokuların kaynağı Arap yarımadası sanılıyor, burası dinî merasimlerde ve cenazelerde kullanılan kokuların, buhur malzemesinin geldiği yer olduğu için kutsal kabul ediliyordu. Câhiliye kültüründe önemli bir yeri olan koku haram aylarda kurulan ticaret panayırlarının önemli bir metaı idi. Hz. Peygamber’in amcaları Ebû Tâlib ve Abbas koku ticareti yapmışlardı. Araplar önemli işler için yaptıkları yeminlerde ellerini koku dolu kaba bandırırlardı.

Kur’an’da koku adları cennet içeceklerinin özellikleriyle ilgili olarak geçer.

Müminlere cennette mührü misk gibi kokan (el-Mutaffifîn 83/26), karışımında kâfûr ve zencefil bulunan (el-İnsân 76/5, 17) içecekler vaad edilmiştir. Dünyada kendisine sevdirilenler arasında güzel kokuyu da sayan Resûl-i Ekrem (Müsned, VI, 72) insanların toplu olarak yaşadıkları yerlerin güzel kokmasını arzu ederdi. Buna karşılık çiğ soğan, sarımsak yiyen kimselerin camiye gelip halkı rahatsız etmemesini istemiş (Buhârî, “Ezân”, 160; Müslim, “Mesâcid”, 73-74), mescidlerin yanında evlerin de günlük, mür, sa‘ter (kekik) ve yavşan otu gibi güzel koku veren otlarla buhurlanmasını tavsiye etmiştir (Beyhakī, V, 132; Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, II, 10; İbn Asâkir, VI, 142). Kendisi de insanların içine çıkacağı zaman, cuma günleri, elçileri karşılarken güzel koku sürünürdü. Saçlarında bulunan yirmi kadar beyaz tel kullandığı kokuların etkisiyle kırmızı bir renk almıştı (Buhârî, “Menâḳıb”, 23). Kendisine sunulan güzel kokuyu reddetmez (a.g.e., “Hibe”, 9, “Libâs”, 80), kokuların en güzelinin misk olduğunu söylerdi (Müslim, “Elfâẓ”, 18). İyi insanlarla beraber bulunmayı misk satıcısıyla arkadaş olmaya benzetir ve onun hiçbir faydası olmasa bile güzel kokacağını belirtirdi (Buhârî, “Büyûʿ”, 38). Resûl-i Ekrem, kadınların yabancı erkeklerin ilgisini çekmek amacıyla güzel kokular sürünüp sokağa çıkmasını hoş karşılamazdı (Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 7). Onların süreceği kokuların renk veren fakat etrafa fazla yayılmayan, erkeklerin kokularının ise sürüldüğünde iz bırakmayan fakat yayılan türden olmasını isterdi (a.g.e., “Nikâḥ”, 50, “Libâs”, 8). Medine’de attarlık yapan bazı kadınlar vardı. Bunlardan Esmâ bint Muharribe, oğlu Abdullah b. Ebû Rebîa’nın Yemen’den gönderdiği kokuları satardı

(İbn Sa‘d, VIII, 300-301). Medine’de bu işi yapan Havle ve Müleyke adlarında iki hanım daha bulunuyordu (Abdülhay el-Kettânî, II, 271). Kocaları ölen kadınlar yas tutar, sürme çekmez ve koku sürünmezdi. Ashap arasında İbn Abbas, Ebü’d-Duhâ, Abdullah b. Zübeyr gibi kokuya düşkünlüğü ile tanınanlar vardı (İbn Kuteybe, I, 421-422). Müslüman erkeklerin güzel koku sürünmeleri genel olarak mendup görülmüştür.

Emevîler ve Abbâsîler döneminde koku kullanımı artmış, aristokratlarla halkın süründüğü kokular farklılık göstermeye başlamıştır. Zenginler tarafından kullanılan pahalı esanslara “gāliye” denirdi. Abbâsîler döneminde ilk defa damıtma (imbikleme) yöntemiyle gülyağı ve esans elde edilmiş ve bu bir endüstri haline gelmiştir (al-Hassan-Hill, s. 141-144).

Şeyhürrabve ed-Dımaşkī gülyağının elde edilişiyle ilgili teknik çizimler verir (Nuḫbetü'd-dehr, s. 194-198). Bu endüstrinin geliştiği İran'ın Fars bölgesinden vergi olarak her yıl Abbâsî hilâfetinin başşehri Bağdat'a 30.000 şişe gülyağı gönderilirdi (Hitti, II, 539). Osmanlı sarayında teşrifatlarda gül suyu dağıtılır ve buhur resmi yapılırdı (Uzunçarşılı, s. 126, 287, 418, 444). Halkın kullandığı ıtriyatın çeşidi ve fiyatları konusunda 1640 Tarihli Narh Defteri'nde önemli bilgiler bulunmaktadır (Kütükoğlu, s. 98-102).

Kokuculuk kolay hile yapılabilen, ucuz katkı maddeleriyle insanların aldatılabileceği bir iştir. Bu bakımdan attarları denetleyen muhtesibin bu kokular hakkında bilgisi olması gerekirdi. İbnü'l-Uhuvve, bunu muhtesibin en fazla itina göstermesi gereken bir husus olarak zikreder, kokuların çeşit ve özellikleri hakkında bilgi verir (Meʿâlimü'l-ḳurbe, s. 121).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "nşm" md.; Müsned, V, 421; VI, 72; Buhârî, "Ezân", 160, "Menâḳıb", 23, "Hibe", 9, "Libâs", 80, "Büyûʿ", 38; Müslim, "Mesâcid", 73-74, "Elfâẓ", 18; Ebû Dâvûd, "Tereccül", 7, "Nikâḥ", 50, "Libâs", 8; Tirmizî, "Nikâḥ", 1; Plinius (Pliny the Elder), Natural History (trc. John F. Healy), London 1991, s. 167 vd.; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, IV, 321; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 300-301; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr (Tavîl), I, 421-422; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), II, 174; Herodotos, Târih (trc. Perihan Kuturman), İstanbul 1973, s. 95-96, 151; Beyhakī, Şuʿabü'l-îmân (nşr. M. Saîd Besyûnî), Beyrut 1410/1990, V, 132; Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, el-Firdevs bi-meʾs̱ûri'l-ḫiṭâb (nşr. Ebû Hâcer Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1406/1986, II, 10; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, VI, 142; Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (nşr. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1979, I, 642; Ca'fer b. Ali ed-Dımaşkī, Kitâbü'l-İşâre ilâ meḥâsini't-ticâre (nşr. el-Bişrî eş-Şürbâcî), İskenderiye 1397/1977, s. 36-40; İbnü'l-Adîm, el-Vuṣla ile'l-ḥabîb fî vaṣfi'ṭ-ṭayyibât ve'ṭ-ṭîb (nşr. Selîmâ Mahcûb - Düriyye el-Hatîb), Halep 1408/1988, II, 481-502; Şeyhürrabve ed-Dımaşkī, Nuḫbetü'd-dehr fî ʿacâʾibi'l-ber ve'l-baḥr (nşr. A. F. Mehren), St. Petersburg 1866, s. 194-

198; İbşîhî, el-Müsteṭraf, II, 63-66; İbnü'l-Uhuvve, Meʿâlimü'l-ḳurbe fî aḥkâmi'l-ḥisbe (nşr. R. Levy), Cambridge 1938, s. 121-127; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 126, 287, 418, 444; A. Parrot, Nineveh and Babylon (trc. S. Gilbert - J. Emmons), London 1961, s. 197; J. A. Thompson, "Ointment", IDB, III, 593-595; a.mlf., "Perfume", a.e., III, 730-732; K. A. K., "Cosmetics and Perfumery", NBD, s. 258-262; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 265, 271; Hitti, İslâm Tarihi, II, 539; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, s. 98-102; Ahmad Y. al-Hassan - D. R. Hill, Islamic Technology: An Illustrated History, Cambridge 1998, s. 141-144; Abdülhalik Bakır, Ortaçağ İslam Dünyasında Itriyat, Gıda, İlaç Üretimi ve Tağşişi, Ankara 2000, s. 55 vd.; Şeymâ es-Sarrâf, "el-ʿIṭr fi'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye", Etudes orientales, XI-XII, Paris 1991, s. 67 vd.; Sargon Erdem, "Amber", DİA, III, 7-8; a.mlf., "Buhur", a.e., VI, 383-384.

Nebi Bozkurt

KOLTUK TEZHİBİ

Bir tezhip terimi.

Hat sanatında levha, murakka‘ ve kitâbelerde farklı uzunluk ve doğrultuda satırlar halinde yazılmış bir yazının sağında ve solunda kalan çoğunlukla kare, üçgen yahut dikdörtgen şeklindeki, cetvel çekilerek belirlenmiş boşluklara koltuk denir. Ayrıca yazma eserlerde metnin aynı tip yazı ile yazılmış olmasına rağmen sayfa düzeninden dolayı ortaya çıkan, cetvelle ayrılmış boş kısımlar için de koltuk tabiri kullanılmıştır. Bir yazıya koltuk tezhibi genellikle şu şekilde yapılır: Yazı, âharlı bir kâğıt üzerine istenilen yazı çeşidi ve satır düzeniyle yazıldıktan sonra cetvelleri çekilir. Ortaya çıkan koltuklar usulüne uygun olarak çok çeşitli şekillerde tezyin edilir. Klasik kitap süsleme sanatında sayfa düzeni içinde sık sık rastlanan koltuk tezhipleri esere estetik bir görünüşle birlikte intizam ve bütünlük kazandırır. Bu sebeple koltuk tezhipleri bulunduğu sayfa içinde süsleyici, kaynaştırıcı ve satırları düzenleyici bir göreve sahiptir. Özellikle mushaf ve mesnevi gibi dinî yazmalarda, divanlarda, kıtalarda, hilye-i saâdet levhalarında, dua kitaplarında ve tezhip edilmiş birçok yazma eserde çeşitli koltuk şekillerine rastlanmaktadır.

İlk koltuk örneklerini divan ve murakka‘lara nazaran daha az kullanılmasına rağmen mushaf serlevhalarında görmek mümkündür. Nitekim karşılıklı ilk iki sayfada yer alan Fâtiha sûresiyle Bakara sûresinin ilk âyetleri üst ve alt satırlara göre farklı yazı düzeni içinde yazıldığı zaman yan taraflarında girintiler meydana gelir. Sayfayı düzene koymak için bu girintiler cetvelle çevrilerek içine tezhip yapıldığında serlevha koltukları ortaya çıkar. Ancak Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde (nr. K 5) Ahmed Şemseddin Karahisârî hattı ile Yâkūt tarzında yazılmış mushaftaki koltuklar bir istisna teşkil etmektedir. Bu eserde Kur’an’ın ilk iki sayfasının süslemesi alışılmış şeklin dışında gerçekleşmiş, sadece serlevhaların tezhibiyle yetinilmeyerek her sayfası nakışhânede ayrıca bezenmiştir. Kur’an metni, her sayfada aklâm-ı sittenin karışık kullanıldığı Yâkūt el-Müsta‘sımî üslûbu ile bir satır muhakkak, beş satır nesih, bir satır sülüs, beş satır nesih, bir satır muhakkak hattıyla yazılmıştır. Nesih satırlara nisbetle

uzun tutulan muhakkak ve sülüs satırların iki tarafında aynı deseni ihtiva eden simetrik iki koltuk tezhibi yer alır.

Eserin serlevha ve zahriye sayfalarının dışında kalan 590 sayfanın her birinde iki çift koltuk tezhibi birbirinden güzel desen ve işçilikle gerçekleştirilmiştir. Cemal Amâsî'nin Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan (nr. 97) XVI. yüzyıla ait mushafında ve daha pek çok yazma eserde olduğu gibi hâtime ve ketebe sayfalarında da zaman zaman koltuk tezhibine rastlanır. XIII. yüzyıl sonları ile XIV. yüzyıl başında Kahire, Bağdat, Musul, Hemedan, Tebriz, Herat nakışhânelerinden çıkma Türk Memlük mushaflarında erken devir koltuk tezhipleri vardır (James, s. 46, 238). Bunu takip eden yüzyıllar içinde Horasan, Semerkant, Herat, İsfahan, Buhara, Bağdat, Tebriz gibi sanatta okul olmuş nakışhânelerin ürünü birçok eserde de mükemmel koltuk tezhipleri bulunmaktadır. Daha önceki ekollerin de katkılarıyla oluşan Osmanlı Türk tezhibinin en parlak devri XV ve XVI. yüzyıllarla XVII. yüzyılın ilk yarısında İstanbul saray nakışhânesinde hazırlanmış birbirinden kıymetli eserlerde görülmektedir. Bilhassa Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (Emanet Hazinesi, nr. 58), Abdullah Amâsî hattı ile yazılmış, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (AY, nr. 6551) Hayreddin Halil Çelebi'nin nesih hattı ile tertip edilmiş mushaflarla İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. A. 6662) Şeyh Hamdullah hattını taşıyan, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi ile (nr. 402) Topkapı Sarayı Müzesi (nr. 913) ve Süleymaniye (Hamidiye, nr. 5, 7; Lâleli, nr. 16) kütüphanelerinde mushafların serlevhalarında bulunan koltuklar emsallerinin en seçkin örneklerindendir. Mesnevilerde XIV. yüzyıl Beylikler devri tezhibiyle bezenmiş koltuk örneklerine rastlanır. Üsküdar Selim Ağa Kütüphanesi'ndeki (nr. 5) Mes̱nevî'de mevcut koltuk tezhipleri devrinin en dikkate değer temsilcisidir.

Divanlarda satırları sayfa düzeni içinde hizaya sokmak, böylece estetik bir düzen sağlamak için şiir aralarında, serlevhalarda ve ketebe sayfalarında koltuk tezhibi kullanılmıştır. Bunların en güzel örnekleri arasında İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (TY, nr. 5669), 929 (1523) yılında Alâeddin Mehmed hattı ile yazılmış ve muhtemelen saray nakışhânesinde hazırlanmış Ali Şîr Nevâî divanı yer alır. Aynı yerde mevcut (TY, nr. 5467), 974'te (1566) Mehmed Şerif Efendi hattı ile kaleme alınmış, saray nakışhânesi sernakkaşı Kara Memi'nin imzasını taşıyan müstesna bir örnek

de Muhibbî Divanı'dır. Bu kütüphanedeki (TY, nr. 1976) diğer Muhibbî Divanı'nda da devrine ait güzel koltuk tezhipleri bulunmaktadır. Abdurrahman-ı Câmî'nin Viyana Millî Kütüphanesi'nde kayıtlı (Mixt, nr. 1480), 897 (1492) yılına ait Yûsuf u Züleyha'sı, Kāsımî'nin 857 (1453) tarihli divanı (NF, nr. 417), 906 (1500) yılına ait Nizâmî-i Gencevî'nin Ḫamse'si (AF, nr. 93) ve 926 (1520) yılında İstanbul'da hazırlanmış bir divan (Mixt, nr. 399) çok güzel koltuk tezhipleri ihtiva eder.

Hilye-i saâdet levhalarındaki koltuk tezhipleri eserin genel görünüşünü etkileyen önemli bir unsurdur. Hilyeler, Hâfız Osman'ın hazırladığı şeklin ufak tefek değişmelere uğrayarak günümüze klasik bir hilye düzeni halinde ulaşmasından doğmuştur. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki, Hâfız Osman hattı ile yazılmış hilye (Güzel Yazılar, nr. 1430) daha sonra klasikleşmiş olan şeklin bir örneğidir. Bu düzene göre âyetin altındaki metnin devamı ile dua kısmının yazıldığı "etek" bölümünün iki tarafında genellikle dikdörtgen şeklinde ve simetrik iki koltuk bulunur. Müzehhipler buralara hilye-i saâdetin diğer kısımlarındaki nakışlara uygun ve kendi üslûplarında tezhip yapar. İstanbul Sadberk Hanım Müzesi'nde (nr. 49) Hattat Şekerzâde Seyyid Mehmed'in hilyesiyle yine aynı müzede (nr. 56) Mustafa Kütâhî'nin hilyesinde XVIII. yüzyıl şükûfeli koltuk tezhibi bulunmaktadır. Müzehhip Muhsin Demironat tarafından tezhip edilen, Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin yazmış olduğu, Ayşegül Nadir koleksiyonundaki muhteşem hilye, yine aynı fırçadan çıkan, müzehhibin özel koleksiyonunda Hasan Rızâ Efendi'nin yazmış olduğu hilye, Kâmil Akdik hattı ile Rikkat Kunt tarafından tezhip edilen ve Rikkat Kunt koleksiyonunda bulunan hilye bu tür eserlerdeki koltuk tezhibinin mükemmel örneklerindendir.

Koltuk tezhibinin en çok kullanıldığı yer kıtalardır. Yâkūt el-Müsta'sımî'den sonra yaygınlaşarak Şeyh Hamdullah Efendi ile yeni bir üslûp kazanan ve murakka'lar halinde ciltlendiği gibi tek tek levha halinde de muhafaza edilen bu eserler, kaleme alındıkları yazı çeşidi yanında satır düzeniyle de farklı isimlerle anılmıştır. Kıtalarda yatay (düz) veya mâil (sağ aşağı noktadan 45 derecelik eğimle sol yukarı noktaya doğru uzanan) iki çeşit satır düzeni vardır. Satır şekline göre

kıtaya “düz kıta” veya “mâil kıta” denir. Düz kıtalarda yer alan koltuklar dikdörtgen veya kare biçimindedir. Topkapı Sarayı Müzesi’nde bulunan (Emanet Hazinesi, nr. 2083/4, 2084/2a, 2086) Şeyh Hamdullah hattı muhakkak-reyhânî kıtalarla yine aynı müzedeki (Emanet Hazinesi, nr. 2085; Güzel Yazılar, nr. 159) sülüs-nesih kıtalar düz kıta örnekleridir. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde yer alan (FY, nr. 1435) İmâd-ı Hasenî’nin 1 ve 4 numaralı ta‘lik kıtaları ile aynı yerdeki (FY, nr. 1428) murakka‘da (2b) İmâd-ı Hasenî (22b) ve Veliyyüddin Efendi’nin nesta‘lik mâil kıtalardaki koltuklar dik üçgen şeklinde olup bunlara “muska koltuk” adı verilir. Hem düz hem mâil satırlarla yazılmış karışık düzendeki kıtalarda ise her iki koltuk şekline de rastlanır. Viyana Millî Kütüphanesi’nde kayıtlı (Mixt, nr. 313), III. Murad’a sunulan murakka‘da her türlü kıta ve koltuk çeşidinin güzel örnekleri yer almıştır.

Klasik koltuk tezhibinde çok çeşitli süsleme usulleri uygulanmıştır. Erken devir mushaf serlevhalarında rastlanan zencirekli koltuklar bunlardan biridir. Kare, dikdörtgen ve muska koltuklarda ise klasik tezhip tercih edilmiştir. Eğer koltuklar simetrikse her iki koltuğa da aynı desen işlenir. “Çift tahrir” veya “havalı” denilen tarzda işlenmiş serbest desenli koltuklar da vardır. Bu simetrik olmayan koltuklar işlenen serbest desenin özelliğinden dolayı müzehhibe kolaylık sağlar. Şeyh Hamdullah Efendi tarafından yazılmış murakka‘ içindeki sülüs-nesih kıta koltukları (İÜ Ktp., AY, nr. 6487), Rikkat Kunt koleksiyonunda bulunan ve onun fırçasından çıkan, Macit Ayral tarafından sülüs-nesih hatla yazılmış kıtanın koltukları, Emin Barın koleksiyonunda yer alan, Necmeddin Okyay’ın nesta‘lik mâil kıtasında Rikkat Kunt tarafından tezyin edilmiş muska koltuklar, Mimar Sinan Üniversitesi Arşivi’ndeki Macit Ayral’ın sülüs-nesih levhasının koltukları bunlardan birkaçıdır. Kara Memi tarzında, yarı üslûplaştırılmış çiçek motifleriyle bezenmiş koltuk süslemeleri tezhipte Türk ekolünün en güzel örneklerindendir. Ayrıca yapıştırılmış altın varak üzerine çiçek veya buket resmedilerek hazırlanmış şükûfeli koltuklar vardır ki bunlar XVIII ve XIX. yüzyıllarda Avrupa etkisiyle tezhip sanatına girmiştir. Bunları Kara Memi üslûbu ile karıştırmamak gerekir. Şeyh Hamdullah Efendi tarafından yazılmış murakkaın (İÜ Ktp., AY, nr. 6487) dört ve beşinci kıtalarında şükûfeli koltuk tezhibi yer almıştır. Bunlardan başka Viyana Millî Kütüphanesi’ndeki bir divanda (AF, nr. 92) İstanbul’da 926 (1520) yılında hazırlanmış örneklerdeki gibi minyatürlü koltuklara rastlanır. Fakat her

metin arasındaki minyatür koltuk sayılmaz. Metin yazısının taşması veya imza sebebiyle yazılı koltuklar, cetvel çekilerek boş bırakılmış koltuklar, zerefşanlı (altın serpmeli) koltuklar, münhanî motifiyle bezenmiş koltuklar ve nihayet Uğur Derman koleksiyonunda bulunan, Vasfi imzalı sülüs-nesih kıtada görülen ebrulu koltuklar koltuk tezhibine bir çeşni, bir zenginlik kazandırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Uğur Derman, Türk Sanatında Ebrû, İstanbul 1977, s. 55; a.mlf., Türk Hat Sanatının Şâheserleri, Ankara 1982, nr. 8; D. Duda, Islamische Handschriften I: Persische Handschriften, Wien 1983, s. 30, 33, 94, 109, 185, 210; D. James, Qur'ans of the Memlük's, London 1988, s. 46, 238; İnci A. Birol - Çiçek Derman, Türk Tezyini San'atlarında Motifler, İstanbul 1991, s. 13; Muhittin Serin, Hattat Şeyh Hamdullah: Hayatı, Talebeleri, Eserleri, İstanbul 1992, s. 36, 37, 195, 196.

İnci Ayan Birol

KOMİSYON

(bk. SİMSAR).

KOMOR ADALARI

Hint Okyanusu'nun batısında İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye bir ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH ve İSLÂMİYET

Doğu Afrika sahiliyle Madagaskar'ın kuzeyinde ve Mozambik Boğazı'nın girişinde yer alan dört adanın ortak adıdır. Ngazidja (Büyük Komor; 1148 km²), Anjouan (Ndzuwani; 424 km²) ve Moheli (Mwali; 290 km²) bağımsız Komorlar Federal İslâm Cumhuriyeti'ni meydana getirirken Mayotte (Maore; 375 km²) halen özel bir statüyle Fransa'ya bağlıdır. Cumhuriyetin resmî adı, ülkede kullanılan iki resmî dilden Arapça'da el-Cumhûriyyetü'l-Kumuri'l-ittihâdiyyeti'l-İslâmiyye, Fransızca'da ise République Fédérale Islamique des Comores'dur. Hint Okyanusu'nda seyahat eden Arap denizcileri tarafından bu takımadalar "Kumr adaları" veya "ay adaları" mânasında Cezâirü'l-kamer diye adlandırılmaktaydı. Diğer bir rivayette ise Kartala yanardağından dolayı yerli dilde "ateşin bulunduğu yer" anlamına gelmektedir. Komor adaları 1912-1974 yılları arasında Fransız sömürgesi olarak kaldı. Bağımsızlık sonrası Afrika'nın en küçük devletlerinden biri olup üç adanın toplam yüzölçümü 1862 km², nüfusu 614.000'dür

(2002 tah.). Federal devletin başşehri aynı zamanda Ngazidja'nın da merkezi olan Moroni (43.000) olup diğer adalardan Mwali'nin merkezi Fomboni (12.700), Ndzuwani'nin merkezi Mutsamudu'dur (26.500).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Volkanlar ülkesi olarak da bilinen Komor adalarını meydana getiren dört adanın en büyüğü olan Ngazidja'da volkanik faaliyet halen devam etmektedir. Bu adada bulunan ve aynı zamanda ülkenin en yüksek zirvesini oluşturan Kartala aktif volkanı (2361 m.) 1857-1952 yılları arasında on defa püskürmüştür. Diğer adalardaki volkanlar ise aktif değildir. Kasımnisan ayları arasında devam eden musonların ardından sıcak ve ılıman bir deniz

ikliminin hüküm sürdüğü adalara çok yoğun yağmur düşmektedir. Sıcaklığın 23ºC - 28ºC arasında seyrettiği ülkede bitki örtüsü epeyce zengindir. Komorlar'da ziraata ağırlık verilir, yetiştirilen ürünler arasında ise tahıl başta gelmektedir. Özellikle parfüm üretimi için vanilya, karanfil ve yasemin gibi bitkiler ülkeye büyük gelir sağlamaktadır. Hindistan cevizi, muz, avokado, kahve, kakao ve mango gibi tropikal meyveler yetiştirilmekte olup daha ziyade Fransa, Hollanda ve Amerika Birleşik Devletleri'ne ihraç edilmektedir. Ülkede ihtiyaç duyulan ithalât mallarından pirinç ve diğer gıda maddeleri, tekstil ve her türlü ulaşım araçları ile yapı malzemeleri genellikle Kenya, Küveyt, Fransa ve Pakistan'dan satın alınmaktadır. Adalara yurt dışından ulaşım daha çok hava yoluyla gerçekleşse de adalar arası taşımacılık deniz yoluyla yapılmaktadır. Adaların ahalisi Arapça ve Sevâhilî dillerinin epeyce tesirinde kalan Bantu dil ailesinden Komor dilini konuşmaktadır. Sevâhilî'nin yaygınlaşmasının sebebi XX. yüzyıla kadar sultanların idarî işlerinde bu dili kullanmalarıdır. Komorlar'da Fransızca ve Arapça resmî dil kabul edilmiştir. Afrika'nın iç bölgelerinden gelen Bantular, Umanlı, Hadramutlu ve Şîrazlı Araplar, Endonezya'dan Malaylar, Madagaskarlı Malgaşlar ve Hindistanlı Gucerâtlar bu adalara değişik dönemlerde göç ettiler. Arap kökenliler bütün ahali içinde en soylu sınıfı meydana getirmekte, bunlara Komor dilinde "ustaarabu" denilmektedir. Şehirlerin nüfusu fazla olmayıp çoğunluk köylerde ve küçük kasabalarda yaşamaktadır. Halkın ekserisi tarım ve balıkçılıkla uğraşmaktadır. Nüfusun % 99'u müslüman olup tamamı Şâfiî mezhebine bağlıdır. Komorlar Federal İslâm Cumhuriyeti dünyanın fakir ülkeleri arasında yer aldığı için (2000 yılında kişi başına düşen millî gelir 370 dolar) Fransa, Küveyt, Suudi Arabistan, Uman, Birleşik Arap Emirlikleri gibi devletlerden yardım almaktadır.

II. TARİH ve İSLÂMİYET

X. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar Kilve Sultanlığı ile Madagaskar arasında ulaşım Komorlar üzerinden gerçekleştiği için her iki devlet zaman zaman buraları idarelerine aldılar. Pîrî Reis'in Kitâb-ı Bahriye'sinde Komor adalarının konumu, Portekizliler'le münasebetleri, yerli ahali ve bir müslüman toplum olarak hayat tarzları, idarî yapıları, köle ticareti, bitki örtüsü, burada yaşayan canlılar gibi konularda ayrıntılı bilgilere rastlanmaktadır. Yerlilerin Tinku, Portekizliler'in San Loranzo (Saint

Laurent) adını verdikleri Madagaskar adasına Arap coğrafyacıları Büyük Komor demekteydiler. Buranın Madagaskar adını almasından sonra Hint Okyanusu'nda seyahat edenler, Büyük Komor adını bu defa kuzeyindeki takımadaların en büyüğü olan Ngazidja için kullandılar.

İslâmiyet'in burada yayılış tarihi konusundaki rivayetler farklı olmakla birlikte yerliler arasındaki yaygın kanaate göre iki Komorlu Hz. Osman'ın halifeliği zamanında Medine'ye giderek İslâm'ı öğrendi; bunlar dönüşlerinde tebliğde bulundular. Arap denizcilerinin de VIII. yüzyıldan itibaren yoğun olarak uğradıkları bu adalara İslâm'ı yaydıklarında şüphe yoktur. İslâm dininin ilk defa Anjouan'dan yayılmaya başladığı rivayeti yaygındır.

Büveyhîler'in İran'ın Şîraz şehrini 934 yılında ele geçirmeleri üzerine Sünnî Araplar'dan bir kısmı Doğu Afrika sahillerine ve Hint Okyanusu adalarına göç etti. Onlardan önce IX. yüzyılın başında Umanlı küçük bir İsmâilî topluluk buraya yerleşmişti. İran körfezi ve Güney Arabistan civarından göçler XVI. yüzyılın başına kadar aralıklarla devam etti. Şîrazlılar'dan Ali b. Îsâ 975'te Kilve Sultanlığı'nı kurdu ve kısa zamanda Komor adaları dahil Doğu Afrika sahillerindeki birçok yerleşim merkezi onun yönetimine girdi. XI. yüzyılda Fâtımîler'in ileri gelenlerinden birinin Mısır'ı terkederek ailesi ve hizmetinde bulunanlarla birlikte Anjouan'a yerleştiği de bilinmektedir.

Komor adalarına erkekler genelde yalnız geldikleri için yerli kadınlarla evlendiler, böylece melez nesiller ortaya çıktı. Henüz müslüman olmayan yerlilere "kâfir" (cafres), yeni nesle "makoas" deniliyordu. Şehirlerdeki ileri gelen aileler Arap soylu olup fazla melezleşmezken köylerde yaşayanlar dışarıdan gelenlerle çabuk karıştılar. Adaları yerli kabilelerin "beca" dedikleri yaklaşık kırk reis idare ediyordu. Bunlar müslüman olunca kendilerine "fani" denildi; yeni gelen Arap yöneticileri bunların kızlarıyla evlenerek siyasî güç kazandılar. Adalarda değişik dönemlerde sultanların "cumbe" unvanı verilen kızları da tahta çıkabiliyordu. Fransız işgali öncesinde Moheli adasının 1842-1878 yılları arasındaki hâkimi olan Cumbe Fatma bunlardandı.

Asırlar boyunca Kilve Sultanlığı'nın idaresinde bulunan Ngazidja adasına

1500 ve 1505 yıllarında Portekizliler çıktı. Ancak Şîraz'dan gelen yeni bir göç karşısında direnemeyip adayı terkettiler. 1530-1550 yıllarında etkili olan Şîrazlılar kurdukları idarî birimlere sultanlık adı verdiler. Kısa zamanda sayıları artan sultanlar arasında hepsinin üzerinde sözü geçene "sultan tîbe" denildi. 1557'de on ikisi Ngazidja'da olmak üzere adaların tamamında yirmi civarında sultanlık varsa da 1620 yılında sayıları on beşe düştü. Üç küçük ada birer sultan tarafından yönetilirken diğerleri Ngazidja'da bulunuyordu. Fransız işgaline kadar Bamboa, Itsandra, Bûde, Havâîl ve Hamuhammed adlı beş sultanlık daima etkili oldu. Sultan tîbelik, son dönemlerde Ngazidja'daki Bamboa ve Itsandra sultanları arasında el değiştirmekteydi. Adalara Portekizliler'den sonra İngilizler de ilgi duydular ve 1701 yılında kaptan Nathaniel North Ngazidja'nın bir kısmını işgal etti. Kilve Sultanlığı'nın zayıflaması üzerine genelde Madagaskar ve Zengibar'ın nüfuzunda kalan

Komor sultanları XIX. yüzyılın başından itibaren Portekizliler, İngilizler, Fransızlar, Hollandalılar ve Almanlar'la iyi ilişkiler kurarak anlaşmalar imzaladılar.

Anjouan sultanı önceleri diğer adalara da hükmetmekteydi. Şîrazlı Hasan buraya çıkınca Fani Ali'nin kızı ile evlenerek adanın ilk sultanı oldu. Büyük bir cami inşa ettirdiği Sima yerine Domoni'yi başşehir yaptı. Adanın diğer taraflarına da yeni camiler yaptırdı ve Şâfiî mezhebini yaydı. 1741'den itibaren Sultan Ahmed Anjouan'da kırk bir yıl iktidarı elinde tuttu. Ardından sultan olan I. Abdullah (1782-1788, 1792-1796) İngilizler'den, Sultan Alevî b. Hüseyin (1796-1816) Fransızlar'dan yardım istedi. Daha sonra Sâlim b. Alevî Fransızlar'la yaptığı anlaşma gereği Mayotte'daki haklarından vazgeçtiği gibi 1844 ve 1848 yıllarında İngilizler'le yeni anlaşmalar imzaladı. III. Abdullah olarak bilinen Saîd Abdullah b. Salîm (1852-1891) İngilizler'le yeni anlaşmalar yaptı. Bu anlaşmaların mahiyetini öğrenmek isteyen Anjouan'ın ileri gelenleri iki kişiyi Londra'ya gönderdiler. Orada kaldıkları bir yıl boyunca Osmanlı sefirinin yardımcı olduğu bu kişiler önce Kahire'ye, ardından Anjouan'dan getirdikleri mektubu padişaha takdim etmek için İstanbul'a gittiler. Padişahtan yardım isteyen bu temsilciler, Basra Tersanesi'ne gitmek üzere olan Osmanlı deniz birliğiyle geri döndüler; birlik kumandanı onların sultanlarına yazılan mektubu vermekle görevlendirildi (14 Şâban 1281 / 12 Ocak 1865). III.

Abdullah, Anjouan'ın İngiltere veya Almanya tarafından işgal edilmesinden korktuğu için 1882 yılında bu defa Fransa'dan yardım istedi. Fakat onun ölümü üzerine yerine geçen Sultan Osman, Fransa'nın da işgal niyeti taşıdığını anlayınca yardımı kabul etmedi. Mayotte'daki Fransız kumandanı ona karşı Saîd Ömer b. Saîd'i destekleyerek sultan olmasını sağladı (1891-1892). Sultan Osman önce Obok'a (Cibuti), ardından Yeni Kaledonya'ya sürüldü. Komor adalarının Fransa tarafından 1886'da himaye altına alındığı ilân edildiyse de Anjouan Sultanı Saîd Muhammed b. Saîd (1892-1912) bunu reddetti ve Hasanî hânedanının son sultanı olarak 1912 yılında Fransız sömürgeciliği kuruluncaya kadar tahtını muhafaza etti..

XIX. yüzyılda Ngazidja'daki gelişmeler de Anjouan'ınkine benzemektedir. Muğnemkû adıyla da bilinen Bamboa Sultanı Saîd Ahmed 1819-1871 yıllarında bu adada hüküm sürdü. İngilizler'in desteklediği Itsandra Sultanı Mûsâ Fûmû'ya 1871'de yenildi ve sultan tîbe unvanını kaybettiği gibi konulduğu hapishanede 1875 yılında öldü. Mayotte'daki torunu Saîd Ali, Mûsâ Fûmû ile mücadele etmeyip hacca gitti. Oradan Kahire'ye geçti ve hidiv tarafından kabul edildi. Anjouan Sultanı III. Abdullah ile Moheli Sultanı Abdurrahman Ngazidja'ya dönmesi için ona yardım ettiler. 1877'de İngilizler'den yardım almasına rağmen Mûsâ Fûmû'yu yenerek tutuklattı. 1884'te Fransız maceracı Léon Humblot Ngazidja'ya geldi ve ileride burayı ülkesinin bir sömürgesi haline getirecek faaliyetlere girişti. Hile ve şantajla Sultan Saîd Ali'den ahaliye ait arazilerin kullanım hakkını alan Humblot, sultanla yaptığı anlaşmaya göre adada istediği toprağa sahip olacak ve karşılığında ona gelirden yüzde on pay verecekti. Bu gelişme üzerine Itsandra Sultanı Hâşim güneydeki Almanlar'la iş birliği yaparak Bacîni şehrine Alman bayrağını dikti. Onlardan aldığı yardımla 1886 yılında Ngazidja'nın başşehri Moroni'yi ele geçirdiyse de Fransızlar Tanganyika bölgesindeki sömürge haklarından vazgeçince Almanlar da Komorlar'ı onlara terkettiler. Fransızlar'a karşı direnişe geçen Sultan Hâşim yakalanarak Madagaskar'daki Diego-Suarez'e sürüldü. Oradan kaçıp tekrar Ngazidja'ya geldi ve 1889'da ölünceye kadar mücadele etti. Fransa 6 Ocak, 21 ve 26 Nisan 1886 tarihli yeni anlaşmalarla Ngazidja, Anjouan ve Moheli adalarını himayesine aldığını ilân etti.

Humblot 1889'da Fransa tarafından adaya resmî idareci tayin edildi ve kendisine karşı yapılan isyanlardan Sultan Saîd Ali'yi sorumlu tuttu. 1890

yılında önce Moheli'ye, ardından Mayotte'a geçmek zorunda kalan sultan bir müddet sonra Ngazidja'ya döndü. 1893 yılına kadar sultanlığı devam ettiyse de Fransızlar'a karşı isyanlar giderek artınca Yeni Kaledonya'ya sürgün edildi. Fakat önce Madagaskar'daki Diego-Suarez şehrine, daha sonra Reunion adasında ikamet etmesine izin verildi. 12 Eylül 1899'da suçsuz olduğu Fransa tarafından resmen kabul edilmekle birlikte sultanlığı terketmesi şartını da ihtiva eden yeni bir anlaşma imzalamak zorunda bırakıldı. 7 Şubat 1910'da gittiği Paris'te dördüncü rütbeden şeref madalyasıyla taltif edildi. Tekrar döndüğü Madagaskar'ın Tamatave şehrinde 10 Şubat 1916'da öldü.

XIX. yüzyılın ortalarına doğru Madagaskar'daki iktidar değişiklikleri sebebiyle buranın bazı yöneticileri Komor adalarına gelerek yerleşmişlerdi. Bunlardan Majunga şehri valisi Ramanetaka 1830'da Moheli'ye geldi ve müslüman olarak Abdurrahman adını aldı. Moheli'nin idaresini ele geçiren Abdurrahman'ın 1842 yılında vefatından sonra yerine kızı Cumbe Fatma geçti. 1865'te Fransız Joseph Lambert, şeker kamışı yetiştirmek amacıyla en verimli arazilerin kullanım hakkını gelirin yüzde on beşi karşılığında Cumbe Fatma'dan aldı. 1867-1875 yılları arasında Lambert'in girişimiyle Muhammed b. Saîd sultan yapılınca Cumbe Fatma Paris'e gittiyse de umduğu ilgiyi göremedi. Dönüşte uğradığı Kahire'de Hidiv İsmâil Paşa'nın yaptığı yardım sayesinde Moheli'ye ulaşabildi. Bu arada Muhammed b. Saîd öldüğü için idareyi tekrar ele geçirdi. 1875'te Fransız Emile Fleuriot ile evlenen Cumbe Fatma 1878 yılında öldü. Abdurrahman b. Saîd (1878-1885), Muhammed Şeyh (1885-1886) ve Mercânî b. Abdu'nun (1886-1888) ardından adanın son hanım sultanı olan Sâlime bint Muhammed b. Saîd 1909 yılına kadar tahtını korudu.

Komor adalarındaki diğer sultanlar 25 Temmuz 1912 tarihinde Fransa tarafından azledilerek adaların idaresi Madagaskar sömürgesine bağlandı. Bu dönemde şirketlerin yönetimine bırakılan adalar gittikçe fakirleşti. Komorlar'ın bu durumu, 1946'da idarî ve iktisadî bakımdan Madagaskar'dan ayrılıp doğrudan Fransa'ya bağlanıncaya kadar devam etti. Adalar halkından ilk defa yüksek öğrenim gören Saîd Muhammed Şeyh, 1946'da Fransız Millî Meclisi'ne ülkesini temsil etmek üzere milletvekili olarak gönderildi. 1970 yılına kadar ülkesinde siyasî hayata yön veren Saîd

Muhammed Şeyh Komor Yeşil Partisi'ni, eski sultanın oğlu Saîd İbrâhim ise Komor Beyaz Partisi'ni kurdu.

1959'da Komorlar'a tanınan ikinci milletvekilliğine de Saîd İbrâhim seçilerek Fransız Millî Meclisi'ne gönderildi. Madagaskar 1960'ta bağımsızlığını kazanırken Komorlar'a bu hak verilmedi. 1960'lı yıllarda hız kazanan bağımsızlık hareketleri içinde Tanzanya'nın başşehri Dârüsselâm'da Sovyetler Birliği'nin desteğiyle kurulan Komorlar İstiklâl Hareketi ile Komorlar Sosyalist Partisi ve Komor Halk Demokrasi Birliği etkili oldu.

22 Aralık 1974 tarihinde yapılan referandum sonucunda Ngazidja, Anjouan ve Moheli'de halkın % 95'i bağımsızlık yönünde oy kullandı. Fransa bu kararı 6 Temmuz 1975'te tanıdı. 1958-1970 yılları arasında Fransız Senatosu'nda Komorlar'ı temsilen senatör olarak görev yapan ve Hint Okyanusu adalarının en zengin adamı olarak bilinen Ahmed Abdullah, Paris'e yakınlığıyla tanınmakla birlikte bağımsızlık mücadelelerini desteklediği için ilk devlet başkanı seçildi. 3 Ağustos 1975 tarihinde Bob Denard takma adlı Fransız paralı askeri Gilbert Bourgeau'nun desteklediği Ali Soilih darbe yaparak devlet başkanlığına Saîd Muhammed Cevher'i getirdi. Ancak Ali Soilih 2 Ocak 1976'da kendisini devlet başkanı seçtirdikten sonra birtakım devrimlere girişerek geleneklere savaş açtı. Görünürde müslüman olarak Said Mustafa Mwadju ismini alan Bob Denard'ın Komorlar üzerindeki siyasî ve iktisadî emelleri hiç eksik olmadı. Komorlar 1976'da İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye oldu. Sürgündeki Ahmed Abdullah iktidarı yeniden ele geçirmek için Bob Denard ve beraberindeki Avrupalı paralı askerlerle darbe yaptı. 13 Mayıs 1978'de devlet başkanı Ali Soilih tutuklandı ve 29 Mayıs günü öldürüldü. Komorlar'a dönen Ahmed Abdullah büyük bir coşkuyla karşılandı. Bob Denard'ın bu ikinci darbesi Afrika Birliği Teşkilâtı tarafından benimsenmedi ve Komorlar yaklaşık bir yıl teşkilâttan uzaklaştırıldı. 1 Ekim'de yapılan referandumla devletin adı Komorlar Federal İslâm Cumhuriyeti olarak değiştirilirken 23 Ekim'deki seçimde tekrar devlet başkanı olan Ahmed Abdullah baskıcı bir yönetimi benimsedi. Eylül 1984'te altı yıllık bir süre için yeniden seçildiyse de kendisine karşı tepkiler giderek arttı; 14 Şubat 1981, 8 Mart 1985 ve 30 Kasım 1987 tarihlerinde yapılan darbelerden kurtuldu. Bu arada Fransa, başta Komorlar olmak üzere

diğer Afrika ülkelerinde Bob Denard'ın giriştiği darbe girişimlerinden rahatsız olarak 1987'de kendisini mahkemeye sevketti. Bunu fırsat bilen Ahmed Abdullah ondan kurtulmak istediyse de başarılı olamadı ve 26 Kasım 1989 tarihinde öldürüldü. Yerini geçici olarak Saîd Muhammed Cevher aldı, 1990'da ise yapılan ilk seçimle devlet başkanlığına getirildi. 1993'te ülke Arap Birliği'ne üye oldu. Saîd Muhammed Cevher 1995 yılındaki darbeyle devrilince geçici olarak Saîd İbrâhim'in oğlu Saîd Ali Kemal ile 1990 seçimlerindeki en büyük rakibi Muhammed Taki Abdülkerîm devlet başkanlığı görevini birlikte üstlendiler. Ancak aynı yıl yapılan seçimlerde Muhammed Taki Abdülkerîm devlet başkanı oldu. 3 Ağustos 1997'de Anjouan'ın, 11 Ağustos 1997'de Moheli'nin federal devletten bağımsızlık ilânları milletlerarası câmiada tanınmadı. 1998 yılında Muhammed Taki'nin vefatı üzerine geçici olarak devlet başkanlığına Muhammed Tâceddin b. Saîd getirildiyse de Albay Azali Assoumani 1999'da darbe yaparak devlet başkanı oldu. 7 Ocak 2002 tarihinde adalar arasındaki bağımsızlık girişimlerine son verilip yeniden birlik sağlandı.

Fransız işgaliyle birlikte misyonerler Komorlar'da faaliyete başladılarsa da herhangi bir netice alamadılar. Mayotte'u Doğu Afrika'nın Katolik merkezi yapmak için gösterdikleri çabalar da sonuçsuz kaldı. Farklı kültürlerin kavşağında yer alan Komorlar'ın ahalisini birbirine bağlayan en kuvvetli unsur İslâm dinidir. Halen ülkedeki bütün çocuklar ilkokul öncesi dört ile altı yaş arasında Kur'an okullarına gönderilmektedir. Komorlar'da en yaygın tarikat Şâzeliyye olup Kādiriyye, Rifâiyye, Ticâniyye ve Aleviyye mensupları da bulunmaktadır. Somali'nin Barave şehrinden Zengibar'a gelen Şeyh Üveys b. Muhammed vasıtasıyla Kādirî tarikatına intisap eden Muhammed b. Ahmed Komorlar'da bu tarikatı yaydı. Şâzeliyye tarikatı ise XIX. yüzyılın sonunda Maskat'tan Zengibar'a gelen ve Şeyh Abdullah Derviş diye bilinen Ebü'l-Leys Abdullah b. Saîd vasıtasıyla bölgede yaygınlaştı. Önce Kādirî tarikatına intisap eden Komorlu Saîd Muhammed b. Saîd Ahmed el-Ma'rûf eğitim için gittiği Zengibar'da Şâzeliyye tarikatına intisap etti ve daha sonra Filistin'e geçti. Dönüşünde Şâzeliyye'yi Komorlar'da yaydı. Moroni'deki kabri halen önemli bir ziyaretgâhtır. Ancak Kādiriyye ve Şâzeliyye tarikatlarının yaygınlaşması 1930'lu yıllara rastlamaktadır. Halk, dinî konulardaki her türlü hukukî meseleyi asırlarca Şâfiî âlimi Nevevî'nin Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn adlı eserine müracaat ederek

çözmekteydi. Bu eserin Hollandalı Van den Berg tarafından yapılan Fransızca tercümesinden (1884) habersiz olan Fransız sömürge yöneticileri, dinî konulardaki meseleleri 1920 yılında bu tercümeyi elde edinceye kadar Şâfiî olan halkın muhalefetine rağmen Mâlikî mezhebinin önemli kitaplarından Halîl b. İshak el-Cündî'nin el-Muḫtaṣar'ının Fransızca tercümelerine başvurarak hallettiler. 17 Mayıs 1961 tarihinde Komorlar Temsilî Meclisi'nin bir kararıyla sömürge döneminin bütün kanunları iptal edilerek yerine İslâmî esaslara dayalı kanunlar uygulamaya konulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, DUİT, yıl 1281-Meclis-i Mahsûs, nr. 1254; BA, HR. SYS, nr. 431/1; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, I, 173-187; G. Ferrand, Les musulmans à Madagascar et aux îles Comores, Paris 1891, s. 43-55; a.mlf., "Les îles Râmny, Lamery, Wâkwâk, Komor des géographes arabes et Madagascar", JA, 10. Série, X (1907), s. 433-566; İsmail Hakkı Tevfik, Âlem-i İslâm Külliyâtından Komor Adaları, İstanbul 1339, s. 5, 9, 11-22; P. Guy, "Islam comorienne", Normes et valeurs dans l'Islam contemporain (éd. J. Berque - J. P. Charnay), Paris 1966, s. 145-158; J. M. Cuoq, Les musulmans en Afrique, Paris 1975, s. 512-516; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücâdeleleri, Ankara 1977, s. 527-528; H. Chagnoux -

Ali Haribou, Les Comores, Paris 1980, s. 16-36, 41-48, 55, 61-66, 70-76, 81-87, 104; J. Martin, Comores: quatre îles entre pirates et planteurs, Paris 1983, I-II, tür.yer.; Sultan Chouzour, Le pouvoir de l'honneur essai sur l'organisation sociale traditionelle de Ngazidja et sa constestation, Paris 1989, tür.yer.; F. T. Masao - H. W. Mutoro, "La côte d'Afrique orientale et les Comores", Histoire générale de l'Afrique (éd. M. el-Fâsî), Paris 1990, III, 625-656; J. de Vere Allen, Swahili origins, Ohio 1993, s. 194-197; P. Vérin, Les Comores, Paris 1994, tür.yer.; G. Fontaine, Mayotte, Paris 1995, s. 35-42; R. K. Kent, "Madagascar et les îles de l'Océan indien", Histoire générale de l'Afrique (éd. B. A. Ogot), Paris 1999, V, 981-1031; Aydoğan Köksal, Afrika Genel ve Ülkeler Coğrafyası, Ankara 1999, s. 163-165; R. le

Tourneau, “Aperçu sur les musulmans des territoires de la communauté dans l’Océan indien”, l’Afrique et l’Asie, sy. 49, Paris 1960, s. 10-25; C. Robineau, “l’Islam aux Comores: une étude d’histoire culturelle de l’île d’Anjouan”, Revue de Madagascar, sy. 35 (1966), s. 39-56; C. Allibert, “La chronique d’Anjouan par Said Ahmed Zaki (ancien cadi d’Anjouan)”, Etudes Ocean indien: Anjouan dans l’histoire, sy. 29, Paris 2000, s. 9-92.

Ahmet Kavas

KOMŞU

Türkçe'deki komşu karşılığında İslâm ahlâk ve fıkıh literatüründe kullanılan câr kelimesi "yakın olma, yakınlık" anlamındaki civâr ve mücâvere masdarlarından isim olup genellikle birbirine yakın meskenlerde yaşayan kişilerin ve ailelerin her birini ifade eder. Ayrıca aralarında meslek, iş yeri, arazi vb. yönlerden yakınlık bulunanlar hakkında da kullanılmaktadır (Lisânü'l-ʿArab, "cvr" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "cvr" md.). Kur'ân-ı Kerîm'de câr kelimesi terim anlamıyla bir âyette iki defa tekrar edilmiştir (en-Nisâ 4/36); hadislerde ise sıkça geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, "cvr" md.).

Sosyal hayatın aileden sonraki halkasını komşular oluşturduğundan her din ve kültürde komşuluk ilişkilerine dair kurallar bulunur. Tevrat'ta komşuların birbirine karşı hak ve ödevlerine dair emir ve yasaklara yer verilmiştir (meselâ bk. Çıkış, XX, 16-17; XXI, 14, 18; XXII, 9, 26; Levililer, XIX, 13, 15-18). Özellikle on emir içinde yer alan, "Komşunu kendin gibi seveceksin" buyruğu (Levililer, XIX, 18) bütün bu ödevlerin temelini oluşturur. Ancak konuya dair Tevrat'taki emir ve yasaklar yahudilerin kendi aralarındaki komşuluk ilişkileriyle sınırlı olarak algılanmış ve yabancılara karşı hissedilen antipati duyguları zamanla yahudi olmayan herkese karşı gerçek bir nefrete dönüşmüştür. Özellikle Talmud yazarları kural olarak yabancılar hakkında iyi niyet beslememek, onlara merhamet etmemek gerektiğini, putperestlerin komşu sayılmayacağını, yahudi olmayanların köpeklerden farksız olduğunu ifade etmişlerdir (DB, V, 683-684).

Hıristiyanlık'ta komşuluk kavramının evrensel bir içerik kazandığı görülmektedir. Matta İncili'ne göre (XXIII, 36-40) her şeriatta yer alan temel buyrukların en başta geleni kişinin Allah'ı bütün yüreğiyle sevmesi, ikincisi de komşusunu kendisi gibi sevmesidir. Hz. Îsâ, "Sen komşunu sevecek ve düşmanından nefret edeceksin" şeklindeki yahudi ahlâk öğretisini hatırlattıktan sonra, "Düşmanlarınızı sevin ve size eza edenlere dua edin" demiştir (Matta, V, 43-44).

İslâm’da komşu hakları genel olarak kul hakları (hukūk-ı ibâd) veya insan hakları (hukūk-ı âdemiyyîn) denilen haklar çerçevesinde ele alınır, bu haklarla ilgili emir ve yasaklar komşuluk ilişkilerini de bağlar (bk. HAK). Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’a imanı emreden ve şirki yasaklayan ifadelerin hemen arkasından sıralanan ahlâk emirleri arasında ana babaya iyi davranmaktan sonra komşuya iyilik yer almaktadır (en-Nisâ 4/36). Müfessirler bu âyette geçen komşu kavramı hakkında değişik yorumlar nakletmişlerdir. Meselâ Evzâî’nin bir evin farklı yönlerinde bulunan kırkar evi o eve komşu saydığı belirtilir. Bazı hadislere ve Hz. Ali’ye isnat edilen bir rivayete dayanarak bir evden bağırıldığında sesin duyulabildiği bütün evlerin komşu sayılması gerektiği belirtilmişse de bu husustaki rivayetlerin sıhhati tartışmalı olduğundan bu görüşe itibar edilmemiştir (Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed b. Fâyi‘, s. 33-34). Câr kelimesiyle aynı kökten bir fiilin Ahzâb sûresindeki (33/60) bağlamından hareketle bu sınırı genişleterek bir mahallede, hatta bir beldede oturan insanların birbirinin komşusu sayılması gerektiğini söyleyenler de vardır. Ancak âyetlerde ve sahih hadislerde komşuluğun sınırıyla ilgili açık bir bilgi bulunmadığını, bu sınırla ilgili farklı ölçüler veren rivayetlerin sıhhatinin kuşkulu olduğunu belirten birçok âlim kimlerin komşu sayılacağını örfün belirlediği görüşünü tercih etmişlerdir (meselâ bk. İbn Kudâme, VIII, 537; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, VII, 243; Âlûsî, V, 29).

Yaygın yoruma göre Nisâ sûresinin 36. âyetinde geçen “yakın komşu” ile evleri en yakında bulunan komşular, “uzak komşu” ile de nisbeten daha uzakta oturanlar kastedilmiştir. İlkiyle akrabalık bağı bulunan, ikincisiyle akraba olmayan komşuların veya ilkiyle müslüman, ikincisiyle gayri müslim komşuların kastedildiği şeklinde daha başka yorumlar da yapılmıştır (Zemahşerî, I, 267-268; Şevkânî, I, 521). Kurtubî bu son yorumu da sahih bir yorum olarak değerlendirir; ayrıca âyetteki “ihsân” kelimesinin yerine göre komşunun mutluluğunu ve kederini paylaşma, birlikte dostça yaşama, ona eziyet etmeme ve onu himaye etme gibi erdemli davranışları içerdiğini belirtir (el-Câmiʿ, V, 183-184). Hadislerde de komşuluğun önemini ve komşu haklarını anlatan çeşitli açıklamalar bulunmaktadır. Bunların en dikkate değer olanı, “Cebrâil, komşu hakkı üzerinde o kadar önemle durdu ki neredeyse komşuyu komşuya mirasçı yapacak sandım” meâlindeki hadistir (Buhârî, “Edeb”, 28; Müslim, “Birr”, 140, 141). Diğer hadislerde de komşusunun, kendisine kötülük

yapmasından korktuğu kimselerin tam olarak iman etmiş olamayacağı (Buhârî, “Edeb”, 29; Müslim, “Îmân”, 73), Allah katında en hayırlı komşunun, komşularına en çok iyilik eden kimse olduğu (Tirmizî, “Birr”, 28) bildirilmekte, ayrıca komşuların, en yakın olanlardan başlamak üzere birbirine hediye vermeleri de öğütlenmektedir (Buhârî, “Şüfʿa”, 23; “Hibe”, 16).

İnsan ilişkilerine dair âyet ve hadisler bütün olarak dikkate alındığında İslâm ahlâkında, yabancılara karşı nefret telkin eden ve onları aşağılayan yahudi telakkisinin âdil ve ahlâkî görülmediği, buna karşılık İncil’in, “Düşmanlarınızı sevin” buyruğunun da gerçekçi bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bunun en açık kanıtlarından biri, “Bir topluluğa duyduğunuz öfke sizi adaletten sapmaya sevketmesin. Adaletli olun; bu, takvâya daha uygundur” meâlindeki âyettir (el-Mâide 5/8). “Allah’a ve âhiret gününe inanan kimse komşusuna eziyet etmesin” (Buhârî, “Riḳāḳ”, 23; “Nikâḥ”, 80; Müslim, “Îmân”, 74, 75); “Allah’a ve âhiret gününe inanan kimse komşusuna iyilik etsin” (Buhârî, “Edeb”, 31; Müslim, “Îmân”, 74, 76, 77) meâlindeki örneklerde de görüldüğü gibi hadislerde komşuluk kavramının din ayırımı yapılmaksızın mutlak olarak kullanılmasını dikkate alan âlimler, gayri müslim komşuların da komşuluk haklarının bulunduğu görüşünde birleşmiştir (Kurtubî, V, 188). Özellikle komşuları üç gruba ayırarak akraba olan müslüman komşuların akrabalık, dindaşlık ve komşuluk hakları, akraba olmayan müslüman komşuların

dindaşlık ve komşuluk hakları, gayri müslim komşuların ise komşuluk haklarının bulunduğunu belirten hadis (Aclûnî, I, 328), sıhhati tartışmalı olsa bile konuyla ilgili sahih hadislerin ruhuna uygun düşmesi, ayrıca bu husustaki genel İslâmî telakkiyi yansıtması bakımından önemli görülmüş ve konu hakkındaki hemen bütün kaynaklarda bu rivayete yer verilmiştir.

Ahlâk kitaplarında ve özellikle İbn Ebü’d-Dünyâ’nın Mekârimü’l-aḫlâḳ’ı, İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī’nin el-Meḥâsin ve’l-mesâvî’si, İbn Abdülberr’in Behcetü’l-mecâlis’i gibi antolojik eserlerde komşuluk âdâbına dair sözlere yer verilmiştir. Konuyla ilgili eserlerin en önemlilerinden olan Gazzâlî’nin İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’inde, “Komşuluk Hakları” başlığı altında konuya dair hadisler de zikredilerek komşulukla ilgili başlıca haklar ve

görevler, ahlâkî ve medenî kurallar sıralanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "cvr" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "cvr" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "cvr" md.; H. Lesetre, "Prochain", DB, V, 683-684; Buhârî, "Riḳāḳ", 23, "Nikâḥ", 80, "Edeb", 28, 29, 31, "Şüfʿa", 23, "Hibe", 16; Müslim, "Îmân", 73, 74, 75, 76, 77, "Birr", 140, 141; Tirmizî, "Birr", 28; İbn Ebü'd-Dünyâ, Mekârimü'l-aḫlâḳ: The Noble Qualities of Character (nşr. J. A. Bellamy), Wiesbaden 1973, s. 80-87; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, V, 78-82; İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī, el-Meḥâsin ve'l-mesâvî (nşr. Muhammed Süveyd), Beyrut 1408/1988, s. 560-562; İbn Abdülber, Behcetü'l-mecâlis, I, 289-294; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 212-215; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), I, 267-268; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1412/1992, VIII, 537; Kurtubî, el-Câmiʿ, V, 183-189; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1376/1957, VII, 243; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, I, 328; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, I, 521; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, V, 29; Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed b. Fâyi', Aḥkâmü'l-civâr fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Cidde 1416/1995, s. 31-43.

Mustafa Çağrıcı

FIKIH.

Sosyal hayatın ayrılmaz bir parçasını teşkil eden komşuluk ilişkisi dinî, ahlâkî ve hukukî nitelikte bir dizi hak ve yükümlülük doğurur. Bunlardan dinî ve ahlâkî nitelikte olanlarda fertlerin dinî duyarlılıkları, örf ve toplumsal sağduyu daha belirleyici olduğu ve diyanî yön ön plana çıktığı için fıkıhta altüst komşuluğu ile sınır komşuluğunun doğurduğu hukukî nitelikte hak ve yükümlülükler üzerinde daha ayrıntılı biçimde durulmuştur.

Eşya hukuku terimi olarak bir akar üzerinde diğer bir akar lehine kurulmuş sınırlı aynî hakkı ifade eden irtifakların neredeyse tamamı komşu akarlar

arasında cereyan eden ve bu akarların sahiplerini de yakından ilgilendiren haklardır. Su alma (kaynak), geçit, inşaat, su geçirme ve akıtma, kiriş koyma gibi haklar böyledir. Hatta komşu akarın manzarasını engellememek için yapı yapmama yükümlülüğü veya akar içindeki mahrem yerlerin görülmesini önlemek için sütre dikebilme hakkı da bu grupta yer alır. Klasik kaynaklarda geçmemekle birlikte bazı çağdaş yazarların eserlerinde irtifak hakları başlığı altında yer verdiği "hakku'l-civâr" da (komşuluk hakkı) birbirine komşu iki akardan her birinin diğeri üzerinde mâliklerinin bu akarları kullanımı esnasında birbirine zarar verecek taşkınlıklardan kaçınmasını öngörmektedir (bk. İRTİFAK). Komşuluk hukukunun önemli bir yönünü teşkil eden bütün bu haklar esasında, mülkiyet hakkından yararlanma sırasında komşuya açıkça zarar veren her türlü davranışın engellenmesi amacıyla getirilmiş birtakım hukukî sınırlamaları ifade eder.

Kural olarak herkes kendi mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunma hakkına sahip olmakla birlikte mülkiyet hakkından yararlanma konusunda bazı kısıtlamalar söz konusudur. İslâm hukukçuları arasında komşuluk münasebetiyle mülkiyet hakkının sınırlandırılması konusunda iki farklı yaklaşım mevcuttur. Bunlardan ilki mülkiyet hakkının doğrudan komşuluk sebebiyle kısıtlanamayacağı ve herkesin kendi akarı üzerinde başkasının hakkı taalluk etmediği sürece dilediği gibi tasarrufta bulunabileceği şeklinde olup Şâfiî ve ilk dönem Hanefî hukukçularına aittir. Bu durumda komşular birbirlerinin akarı üzerinde sırf komşuluktan doğan hiçbir hakka sahip değildir. Bu konudaki ikinci görüş ise Mâlikî, Hanbelî ve sonraki Hanefîler'in geneline ait olup akar mâliklerinin çevresindeki komşularına açıkça zarar verecek tasarrufların kanun tarafından engelleneceği yönündedir. Mecelle açık zararı (zarar-ı fâhiş) binaya zarar veren, yani binaya zayıflık getiren ve yıkılmasına sebep olan ya da temel ihtiyaçları, yani oturma hakkı gibi binadan elde edilecek aslî menfaatleri engelleyen şeyler olarak tanımlamıştır (md. 1199). Buna göre meselâ bir binaya bitişik demirci dükkânı veya değirmenin binayı zayıflatması, fırının dumanından evde oturulamayacak derecede rahatsız olmak, komşunun evine akan veya taşan bozuk kanalizasyon boruları (md. 1200), komşunun ışığını tamamen kesmek (md. 1201) gibi hususlar fâhiş zarar içinde değerlendirilmiştir.

Bir binanın alt ve üst katlarını paylaşan kat mâliklerinin mülkiyet haklarında da bazı kısıtlamalar söz konusudur. Buna göre üst kat mâlikinin

alt kat üzerinde inşaat hakkı, alt kat mâlikinin de üst kat üzerinde çatı hakkı vardır. Çatı hakkı, üst kat mâlikinin katını sürekli mevcut tutarak alt katın çatısını yağmur, güneş ve zarara yol açabilecek diğer unsurlardan koruması borcunu ifade eder. Katlar ikiden fazla olup her biri farklı mâliklere ait olursa birbiri üzerindeki katlar arasında yukarıda zikredilen haklar bulunduğu gibi bütün katlar arasında da karşılıklı haklar ve yükümlülükler vardır. Kat mâlikleri birbirlerine zarar verecek tasarruflarda bulunamazlar. Meselâ alt kat sahibi binanın zayıflamasına sebep olacak yeni pencere ve kapılar açamaz, avlusunda kuyu veya çukur kazamaz. Üst kat sahibi de alt katın veya temelin taşıyamayacağı yükleri yükleyemez, kat çıkamaz.

Komşuluk ilişkilerinden doğan mülkiyet hakkının sınırlandırılmasıyla ilgili bir diğer hüküm ise bir gayri menkulün satılması halinde o gayri menkulün ortak mâlikine, irtifak hakkı sahibine veya bitişik komşusuna aynı bedelle öncelikle satın alma hakkını ifade eden şüf'a (ön alım) hakkıyla ilgilidir. Yalnızca Hanefî mezhebine mensup hukukçular tarafından benimsenen görüşe göre satılan akara bütün sınırlarında veya sınırının bir kısmında akarı bitişik olan bütün komşular için eşit derecede şüf'a hakkı vardır. Bu hükmün dayanağı Hz. Peygamber'den rivayet edilen, "Bir evin komşusu o eve şefî' olmaya herkesten daha lâyıktır" şeklindeki hadistir (Müsned, IV, 388, 390; Tirmizî, "Aḥkâm", 32, 33). Satılan akarın ortağı ya da irtifak hakkı sahibinin bulunmaması durumunda bitişik komşular kendi aralarında eşit olarak şüf'a hakkına sahip olurlar. Komşuluk sınırının uzunluğu veya kısalığı ya da yatay veya dikey olması önemli değildir (bk. ŞÜF'A).

Diğer taraftan aile mahremiyeti ve özel hayatın gizliliği açısından da komşuluk ilişkisinden birtakım haklar ve yükümlülükler doğmaktadır. Buna göre bir evden beklenilen oturma, dinlenme ve kadınların serbestçe hareket edebilme imkânlarına bir kısıtlama getirilemez. Aile mahremiyetini ihlâl edici davranışlarda bulunulamaz (Mecelle, md. 1205).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "cvr" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 207; Müsned, IV, 388, 390; Tirmizî, "Ahkâm", 32, 33; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1390/1970, X, 36-38; Serahsî, el-Mebsûṭ, XV, 21; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 5; İbn Kudâme, el-Muġnî, V, 461; VI, 556-557; Bezzâzî, el-Fetâvâ (el-Fetâva'l-Hindiyye içinde), VI, 439; Tecrid Tercemesi, VII, 19-20; Kastallânî, İrşâdü's-sârî, Kahire 1307, IV, 119-121; el-Fetâva'l-Hindiyye, VI, 119; Mecelle, md. 1008-1044, 1192-1212; Bilmen, Kamus2, VII, 176-180; M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü'l-ʿaḳd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1977, s. 101-110; Ali Şafak, Hadislerde ve Mukâyeseli Hukukta Şuf'a Hakkı, Erzincan 1981, s. 98-102; M. Mustafa Şelebî, el-Medḫal fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1405/1985, s. 364-372; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1987, III, 87-89, 92-96, 132-135; Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed b. Fâyi', Aḥkâmü'l-civâr fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Cidde 1416/1995, tür.yer.; Ali el-Hafîf, Aḥkâmü'l-muʿâmelâti'ş-şerʿiyye, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 69-71, 115-117; W. Montgomery Watt, "Id̲jāra", EI² (İng.), III, 1017-1018; "Civâr", Mv.F, XVI, 216-225.

Ali Şafak

KONAK

(bk. MENZİL).

KONAK

Türk sivil mimarisinde görülen büyük konut.

Göçebe hayatından gelen ve geceyi geçirmek üzere bir yerde konaklamayı ifade eden konmak fiiliyle bu fiilin yerini belirleyen konak kelimesi, yerleşik hayatın sürekliliği içinde sivil mimarinin kalıcı unsurlarını belirleyen konut ve konak gibi terimlere kaynak teşkil etmiştir. Osmanlılar'da konak teriminin kullanımı günlük hayata giren "paşa konağı", "bey konağı" ve halen kullanılan "hükümet konağı" tabirlerinde olduğu gibi hemen her zaman belirgin bir sosyal statüye işaret etmektedir. Bununla birlikte bir sultan ya da hanım sultana ait yapıların "saray" olarak tanımlanması bu statünün vezir, paşa, ulemâ gibi devletin ileri gelenleriyle varlıklı kişileri kapsadığını gösterir. Topografik özelliklerine bakarak kıyı şeridinde bulunan konutları "yalı" ya da "sahilsaray", bir sayfiyede veya hasbahçede yer bulan konutları "köşk" ya da "kasır" olarak adlandıran Türk sivil mimarisi terminolojisinde konak terimi tabii olarak şehir dokusu içinde bulunan, varlıklı kişilerin bütün ailesi ve hizmetlileriyle bir arada ikamet ettiği büyük yapıları ifade eder.

Türk sivil mimarisindeki konak tipolojisi, sınırları tam olarak çizilememekle birlikte topografyaya bağlı olarak tek ya da ayrı kütleler halinde harem ve selâmlık bölümlerini içeren, bazı örneklerde bu bölümlerden birine bağlı olarak gündelik işlerin görüldüğü ve hizmetlilerin barındığı müştemilât, hamam, sarnıç gibi yapıların eklenmesiyle kompleks halde tasarlanmış olarak ortaya çıkar. Ahır, hizmetkâr odaları, servis birimleri vb. mekânlarla kuşatılan geniş bir kapalı avlu niteliğindeki taşlıktan oluşan zemin kat üzerinde bir ya da iki katlı olarak yükselen konaklarda sayıları on ile kırk arasında değişen odalar bulunabilmektedir. Öte yandan bir sarayı andıran, Mercan'daki 1865 tarihli Âli Paşa Konağı gibi bunun çok üstünde odası bulunan, ancak sahibinin statüsü ve konumu sebebiyle konak şeklinde tanımlanan örnekler de vardır. Bundan başka Birgi'deki Çakır Ağa Konağı, Tokat'taki Yağcıoğlu Konağı ve Amasya'daki Hazeranlar Konağı gibi mütevazi büyüklüklere sahip olan bazı evlerin konak olarak adlandırılması, ait bulundukları ailenin yörenin ileri

gelenlerinden olmasıyla ilgilidir.

Konakların, topografyanın elverişli olduğu yerlerde çevre duvarlarıyla kuşatılan bahçeler içinde ele alındığı dikkati çeker. Günümüze hemen hemen hiç değişmeden ulaşabilmiş harem bölümü ile hamam ve mutfak birimlerini de içeren, zamanımıza kadar gelememiş selâmlık bölümü ile birlikte iki ayrı yapıdan oluşan Bebek'teki 1751 tarihli Kavafyan Konağı, tek bir kapı ile sokağa açılan çevre duvarlarıyla kuşatılan meyilli bir arazi üzerine yerleşmiştir. Selâmlığı hemen hemen merkeze alan dağınık yerleşim anlayışı bu dönemde özellikle sayfiye bölgelerinde sıkça karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan aynı uygulamanın görüldüğü Üsküdar'daki 1793 tarihli Afganîler Tekkesi, işlevi farklı olmakla birlikte konut mimarisi çerçevesinde incelenmesi gereken yapılar arasındadır. Nitekim birçok tekkenin tesisi, tarikatın müridleri arasında yer alan varlıklı kişilerin bağışladığı konaklara meşihat konulmasıyla gerçekleştiği, birçoğunun da kiraladıkları ya da satın aldıkları konaklarda faaliyet gösterdiği bilinmektedir. Geniş bir bahçe içinde yer alan Afganîler Tekkesi bunların ilk ve en özgün örneğini oluşturduğu gibi yapıya külliye niteliği kazandıran servis birimlerinin, yerini aldığı konağın yerleşim düzenini ve mimari programını devam ettirdiği anlaşılır. Halen varlığını sürdüren selâmlık kısmının dönemin tipik mekân kurgusunu yansıtan divanhâneli tasarımı da bu yapı türünün sivil mimarlıkla ilişkisinin çarpıcı bir örneğini teşkil etmektedir.

Öte yandan özellikle İstanbul'un sur içi gibi konut dokusunun elverişli olmadığı yerlerdeki konaklarda bahçelerin daraldığı ve hatta kullanılmadığı görülür. Bu yapılarda girişin doğrudan sokağa açıldığı ve haremle selâmlık bölümünü birleştiren tek kütleli tasarımların öne çıktığı dikkati çeker. Bugün ortadan kalkmış olmakla birlikte hakkında oldukça fazla şey bilinen Lâle Devri yapılarından Kaptan Paşa Konağı'nda, taşlık girişleri sokağa açılan harem ve selâmlık bölümlerini tek kütlede toplayan bir tasarımın uygulandığı kaydedilir. Bir süre eczacı ve dişçi mekteplerine mesken olan Kadırga'daki Menemenli Mustafa Paşa Konağı da eş büyüklüklü harem ve selâmlık bölümlerini tek kütlede birleştiren bir tasarıma sahipti. Konut mimarisinde önemli bir dönüm noktası olan Lâle Devri'nden itibaren dikkate değer bir gelişim gösteren tek kütleli tasarımlarda görülen, farklı işlevlere sahip harem ve selâmlık bölümleri arasındaki ilişkinin tesisi konak

mimarisinin de en özgün yönünü oluşturmuştur. Nitekim bugün İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin yer aldığı alanda bulunan, bir süre İstanbul Dârülfünunu'na ev sahipliği yapmış olan 1864 tarihli Zeynep Hanım Konağı, başarılı bir kütle kompozisyonu sağlayan mâbeyin bölümü kurgusu ile bu ilişkinin çarpıcı bir örneğini sergilemekteydi. Ayrıca konağın empire üslûplu, simetrik bir kurgu gösteren cephesindeki doğrudan sokağa açılan gösterişli kapısı da geleneksel mimarinin sokağa kapalı olmaya zorladığı zemin kat tasarımlarını terkeden dışa dönük bir anlayışa sahipti. Bu durum, 1850'lerden itibaren Batı'nın kültürel ve ekonomik baskısı altında gelişen yeni hayat şeklinin ortaya çıkardığı bir uygulama olarak Timurtaş mahallesindeki günümüze ulaşmayan Ferid Paşa Konağı ve Molla Hüsrev mahallesindeki XIX. yüzyıla ait Kayserili Ahmed Paşa Konağı gibi tasarım olarak geleneğe bağlanan yapılarda dahi yalın çizgilerle de olsa karşımıza çıkmaktadır. Son dönemin özgün sivil mimarlık örnekleri arasında yer alan Sultanahmet'teki Abdurrahman Sâmi Tekkesi'nin Reşad Efendi Konağı'nın tamir edilmesiyle oluşturulan, harem ve selâmlık bölümlerini içeren tek kütleli binasında ve Üsküdar'daki Özbekler Tekkesi'nin, bu

işleve hizmet edecek şekilde donanmış olmakla birlikte yapısı itibariyle bir konak olan, Sultan Abdülmecid tarafından yaptırılan 1844 tarihli binasında da kapıların doğrudan sokağa açıldığı görülmektedir.

Konaklardaki iç mekân biçimlenişinde en azından XVIII. yüzyıla kadar dış sofalı ve divanhâneli tasarımların ön planda olduğu sanılmaktadır. Bu açıdan Afganîler Tekkesi'nin çift eyvanla genişletilen divanhânesiyle İstanbul'daki en eski sivil mimarlık örneği olan, deniz kıyısında yer alan bir konak olarak nitelendirebileceğimiz Amcazâde Hüseyin Paşa Yalısı'nın selâmlık divanhânesi fikir verebilecek en önemli örneklerdir. Ancak bu yapıda görüldüğü gibi, divanhâneli ve dış sofalı tasarım şemasının İstanbul'un kültürel ortamı ve saray çevresinde gelişen hayat biçimleri içinde değişik varyantlarla incelenerek geliştirilmesiyle ulaşılan orta sofalı mekân kurgusu, özellikle Lâle Devri'nden itibaren konak mimarisine ağırlığını koymuştur. Bebek'teki Kavafyan Konağı'nın harem kısmında “karnıyarık” olarak tanımlanan her köşesine birer oda yerleştirilmiş çift eyvanlı, orta sofalı tasarımla Kaptan Paşa Konağı'nın harem ve selâmlık bölümlerindeki, köşelerine odalar yerleştirilmiş dört eyvanlı orta sofa

tasarımı, iç mekân biçimlenişinde en sık rastlanan uygulamalara karşılık gelmektedir. Misafir kabulü, sohbet ve hatta yemek gibi ortak gündelik işlevlere sahip olan orta sofayı kuşatan çok fonksiyonlu odalarda da yeme içme, yatıp kalkma gibi işlevler sürdürülmekteydi. Mekânların mefruşatında ise pencere önlerine yerleştirilen sedirler, yatak ve yorganların konduğu yüklükler, çeşitli eşyaların konduğu niş ve dolaplar, ısınmak için mangal ve ocaklar önemli yer tutmaktaydı. Dekorasyona katılan ahşap süslemeler, perdeler, halılar, Kavafyan Konağı'nda olduğu gibi döneminin üslûp özelliklerini yansıtan nakışlar ve resimler de mefruşatın önemli unsurları arasında yer almaktaydı.

Bu tasarım şeması, Batılı tesirlerin mimarimizi yoğun biçimde etkilediği dönemde dahi terkedilmemiş, XIX. yüzyılda yaygınlık kazanan oval ve yuvarlak planlı sofaların kullanımında kendini gösteren güçlü sentezlerin yanı sıra, Zeynep Hanım Konağı ya da Saraçhane'deki 1865 tarihli Subhi Paşa Konağı örneklerinde olduğu gibi bazan yozlaşmaya varan değişik varyasyonlarla varlığını sürdürmüştür. Öte yandan hânedan yapılarının daha çok seremoni kurallarına göre şekillenen tasarımlarından etkilendiği anlaşılan bu şemanın hânedanla yakın ilişkiler içinde bulunan ve devlet kademelerinde önemli görevler alan zümrelerce tercih edildiği, bu kurallarla pek haşir neşir olmayan toplumun daha alt katmanlarının bu hususta fazla istekli olmadığı görülür. Daha çok Eyüp, Üsküdar, Kadıköy gibi önemli banliyölerde görülen, gelenekle bağlarını henüz koruyan bir hayat sürdüren ailelerin barındığı büyük konutlarda, arsanın durumu ya da ev sahibinin isteği doğrultusunda biçimlenen fonksiyonel mekân kurgularıyla karşılaşılmaktadır.

Saray çevresinde gelişen yeni hayat şekliyle birlikte İstanbul'da yerini iç sofalı tasarımlara bırakmış olan, geleneksel Türk yaşayışının şekillendirdiği, dış sofalı olarak tanımlanabilecek hayatlı ev tasarımları ise Batı ve Güney Anadolu'daki konak mimarisinde daha çok iklim şartlarına bağlı olarak varlığını sürdürmüştür. Seyahatnâmelerdeki bilgi ve gravürlerden İstanbul'da da yaygın bir kullanımı olduğu anlaşılan hayatlı Türk evi tasarımının uygulandığı Birgi'deki Çakır Ağa Konağı, taşra üslûbunun naif örneklerini içeren resim ve süslemeleriyle dikkati çekmektedir. Aynı tasarımı mahallî hayat tarzı farklılığıyla bulduğumuz Urfa'daki Kürkçüoğlu Konağı ise hayatın yerini alan geniş bir avlu

çevresine dizilen harem, selâmlık ve servis birimleriyle içe dönük yaşayışın şekillendirdiği mahallî bir üslûba işaret eder. İklim özellikleri bakımından İstanbul'a benzeyen Safranbolu, Kastamonu, Ankara, Tokat, Amasya ve Sivas'ta ise başşehir menşeli orta sofalı mekân kurgusunun mahallî zevkleri, gelenek ve gerekliliklerle birleştiren özgün ve mütevazi tasarımlar halinde uygulandığı görülmektedir.

Konaklardaki malzeme tercihi, taşlık kısmını içeren zemin katı dışında İstanbul için büyük oranda ahşap malzeme üzerinedir. Zemin katın duvarları ise çoğunlukla taş malzeme ile mümkün mertebe açılımsız olarak oluşturulmakta, bunun üzerine ahşap karkaslı bina kütlesi inşa edilmektedir. Zemin katın sağır kurgusuna karşılık üst katlarda eliböğründelere oturan çıkmalar, cumbalar, kafeslerle örtülen çok sayıda pencere ve geniş saçaklarla son derece hareketli bir görünüm sergilenmekteydi. Yangınların meydana getirdiği büyük tahribata ve 1660'taki Cibali yangınından sonra ahşap ev yapılmasına izin vermeyen fermana rağmen bu tercih hiçbir şekilde değişmemiş, XIX. yüzyılın ikinci yarısında inşaat tekniğindeki gelişmelerle artan kâgir malzeme kullanımı bile ahşabın yanında sönük kalmıştır. Zeynep Hanım Konağı, 1867'de yaptırılan ve bugün İstanbul Üniversitesi'nin Eczacılık Fakültesi'ne ev sahipliği yapan Fuad Paşa Konağı, bu üniversitenin Tıp Tarihi Enstitüsü'nün bulunduğu Subhi Paşa Konağı, Vefa Lisesi'ne ev sahipliği yapan Mütercim Rüşdü Paşa Konağı, Millî Eğitim Müdürlüğü'nün bulunduğu Rauf Paşa Konağı kâgir malzeme ile oluşturulmuş önemli konaklardandır. Bununla birlikte kâgir bir yapı olan Âli Paşa Konağı'nın

1911'deki Çırçır yangınında duvarları dışında tamamen yanması, sıkışık şehir dokusu içinde bu uygulamanın da pek yararlı olmadığını göstermiştir.

Anadolu'daki konaklarda karşımıza çıkan malzeme tercihi malzemenin temininde kolaylık ölçüsünde değişkenlik gösterir. Batı ve Kuzey Anadolu'da ahşap başlıca malzeme olarak görülmekteyse de İç, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da taş malzeme ahşabın önüne geçmektedir. Özellikle karkas ve beden duvarlarında kullanılan taş malzeme Urfa, Mardin, Kayseri, Erzurum ve Kapadokya'da özgün bir konut mimarisinin oluşmasını sağlamış olmakla birlikte iç mekânların süslemesinde ve diğer kısımlarda ahşabın taş süslemeden hiç de aşağı kalmayan bir kullanım alanı

bulduğu gözlenir.

Yörelere göre değişen zevkler ve hayat tarzlarına bağlı olarak değişik örnekler sergilemekle birlikte Anadolu'da bütün Osmanlı dönemi boyunca varlığını sürdüren geleneksel Türk evi tasarım şemasının farklı malzeme ve tasarım tercihleri bir yana bırakılacak olursa genel hatlarıyla Orta Asya'dan itibaren izlenebilmesi, bu yapı grubunun da Türk mimarisinin geleneksel çizgisi içinde değerlendirilmesi gerektiğini göstermiştir. Nitekim Horasan ve Mâverâünnehir'de X-XII. yüzyıllar arasına tarihlenen konutların mihmanhâneli tasarımlarında görülen, Orta ve Ön Asya'nın merkezî mekân geleneğinin Osmanlı sivil mimarisindeki etkisi tartışılmamaktadır. Ancak farklı etkenlerin ve hayat şekillerinin biçimlendirdiği Osmanlı sivil mimarisinin gerek menşeini gerekse üzerine yerleştiği coğrafyanın eski geleneklerini aşan, son derece karakteristik bir hüviyet kazandığı açıktır. Özellikle Osmanlı mimarisinde Batılı etkilerin yoğunlaştığı XVIII. yüzyıldan itibaren geleneksel ölçütlerin mütevazi çizgisinden kopup barok, rokoko, empire, klasik ve "artnouveau" üslûplarının canlı ve hareketli unsurlarıyla zenginleşerek kendine özgü bir kimlikle karşımıza çıkan, dünya tarihinin en ilgi çekici sivil mimarlıklarından birini ortaya koymuştur.

Bugün şehir dokusunda kapladıkları geniş alanlar dolayısıyla bilhassa büyük şehirlerle gelişmekte olan merkezlerde tehdit altındaki konakların yangınlar ve ilgisizliğin yol açtığı tahribatlar sebebiyle sayıları her geçen gün azalmaktadır. Sivil mimarimizin önemli örneklerini oluşturan bu yapıların resmî ve sivil kuruluşlara tahsis edilerek ya da Anadolu'da birçok örneği bulunan müzeev şekline getirilerek yaşanılan mekânlar halinde bir işlev kazandırmak suretiyle korunması geleceğe intikalleri açısından son derece büyük önem taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Leman Tomsu, Bursa Evleri, İstanbul 1950; Mahmut Akok, Ankara'nın Eski Evleri, Ankara 1951; Necibe Çakıroğlu, Kayseri Evleri, İstanbul 1952;

Doğan Erginbaş, Diyarbakır Evleri, İstanbul 1954; Sedad Hakkı Eldem, Türk Evi Plan Tipleri, İstanbul 1968; a.mlf., Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1968-74, I-II; a.mlf., Türk Evi-Osmanlı Dönemi, İstanbul 1984-88, I-III; Reha Günay, Geleneksel Safranbolu Evleri ve Oluşumu, Ankara 1981; Ayda Arel, Osmanlı Konut Geleneğinde Tarihsel Sorunlar, İzmir 1982; Haşim Karpuz, Türk İslâm Mesken Mimarisinde Erzurum Evleri, Ankara 1984; Zahide Akkoyunlu, Geleneksel Urfa Evlerinin Mimari Özellikleri, Ankara 1988; Halit Çal, Tokat Evleri, Ankara 1988; Günkut Akın, Asya Merkezi Mekan Geleneği, Ankara 1990; N. Burhan Bilget, Sivas Evleri, Ankara 1993; Orhan Cezmi Tuncer, Diyarbakır Evleri, Diyarbakır 1999; M. Baha Tanman, "Abdurrahman Şamî Tekkesi", DBİst.A, I, 19-20; a.mlf., "Özbekler Tekkesi", a.e., VI, 199-202; a.mlf., "Zeyneb Hanım Konağı", a.e., VII, 549-550; Doğan Kuban, "Ev Mimarisi", a.e., III, 227-234; a.mlf., "Konaklar", a.e., IV, 50-55.

İsmail Orman

KONAKRİ

Gine Cumhuriyeti'nin başşehri

(bk. GİNE).

KONAR GÖÇER

Temel iktisadî faaliyeti hayvancılığın oluşturduğu hayat tarzını ifade eden tabir.

Konar göçerlik, beslenme ihtiyacını karşılamak amacıyla büyük hayvan sürülerini takip eden göçebelerden ya da belli bir coğrafî mekâna bağlı olmaksızın hayvanlarına otlak ve kışlak bölgeleri arayan göçebe çobanlıktan farklı olarak belli bir mekân dairesinde yerleşik hayatın bütünleyicisi olarak hayvancılık yapan ve ürünlerini daha çok yerleşik toplumlara pazarlayan iktisadî faaliyet biçimi ve hayat tarzıdır. Bu tarz hayat yaşayanlar, bilhassa kışlak bölgelerinde küçük yerleşim yerleri meydana getirmeleri sebebiyle yerleşik düzene daha yakındır. XVI. yüzyıla ait Osmanlı tahrir kayıtlarında, bunların artan nüfuslarının bir kısmının hızlı bir şekilde yerleşik hayata geçtiği ve yeni köyler meydana getirdiğine dair bilgilere ulaşılmaktadır. Bundan dolayı konar göçer hayat tarzı göçebelikle yerleşik hayat arasında bir ara şekildir. Osmanlı arşiv kayıtlarında konar göçer kavramı yerine "göçer, haymâne taifesi, göçebe taifesi, yörük, yörükân, Türkmen taifesi" gibi tabirler de geçer. Öte yandan modern çalışmalarda konar göçer hayat tarzını ifade etmek için yaygın olarak göçebe kelimesi kullanılmaktadır.

Konar göçerlik, İslâmiyet öncesi Türk toplulukları arasında yaygın olarak benimsenen bir hayat tarzı idi. Türkler'in eski çağlarına ait kaynak ve buluntular onların iktisadî faaliyetleri içinde atın birinci sırada yer aldığını göstermektedir. Türkler, büyük at sürülerinin birbirine karışmasını önlemek amacıyla damga vuruyorlardı. Bu damgalar aynı zamanda kabilelerin özel işaretiydi. Ancak atçılık doğurganlığının az, üretiminin yavaş olması sebebiyle giderek önemini kaybedip yerini koyun yetiştiriciliğine bıraktı.

XI. yüzyılda Türk illerini dolaşan Kâşgarlı Mahmud, Seyhun nehri boylarında konar göçer Oğuzlar'a rastlamıştı. Bu dönemde Mâverâünnehir ve Horasan bölgesinin koyun ihtiyacı Oğuzlar tarafından karşılanmaktaydı. Anadolu'nun ilk fetih yıllarından itibaren tarımcı ve şehirli

Oğuzlar'ın / Türkmenler'in yanı sıra gelen konar göçerler Anadolu'nun kışlak ve yaylak mahallerine yerleştiler. İbn Saîd, Denizli yöresinde 200.000 çadırlık bir konar göçer Türkmen grubundan bahsetmektedir. Bununla birlikte Anadolu'ya ilk gelen grupların önemli bir bölümünün hızla yerleşik hayata geçtiği kabul edilmektedir. Moğol istilâsıyla gelen ikinci göç dalgası içinde yer alan konar göçer toplulukların bir bölümü Memlük Devleti'nin topraklarına girerek Gazze'den Diyarbekir'e kadar olan sahaları yurt tuttular ve aynı zamanda bu devletin bir askerî güç kaynağını oluşturdular (Halîl b. Şâhin, s. 105 vd.). Bir diğer grup ise Erzurum-Bingöl-Kars yaylaları ile Diyarbekir-Mardin-Urfa-Halep bölgesindeki kışlak alanlarını ellerine geçirdiler. Bunlar, daha sonra Dulkadıroğlu ve Ramazanoğlu beylikleriyle Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin aslî unsuru durumuna gelmişlerdir.

Tarihî kayıtlara göre Osman Bey'in ailesi "göçer evli" idi, yani konar göçer Kayı boyuna mensuptu (Âşıkpaşazâde, s. 92-93). Batı Anadolu'daki konar göçerler Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve gelişmesinde rol oynadılar, hatta Rumeli'de hem Osmanlı askerî gücünün önemli bir dayanağı hem de Türk iskânının temelini oluşturdular. İlk göç dalgası ile Anadolu'ya gelen ve daha çok Batı Anadolu ile Rumeli'de konar göçerlik eden topluluklar "yörük", ikinci göç dalgası ile gelen ve daha çok Orta ve Batı Anadolu'yu yurt tutan konar göçerler ise "Türkmen" diye adlandırılmıştır.

Osmanlılar döneminde Anadolu'da konar göçer topluluklar ya büyük gruplar halinde sancak veya kaza statüsünde ya da belli bir sancağın sınırları dahilinde timar yahut has ünitesi içinde olmak üzere idarî ve malî teşkilâtın bünyesinde yer almışlardır. İl veya ulus diye adlandırılan Bozulus, Yeni İl Türkmenleri, Halep Türkmenleri, Atçekenler, Dulkadırlılar, Dânişmendliler, Karacakoyunlular, Varsaklar, Ulu Yörük gibi büyük teşekküller kaza statüsünde olup bunların nüfusları pek çok Anadolu şehrinden daha fazla idi. Öte yandan XVI. yüzyıla ait vergi kayıtlarından Anadolu'daki nüfusun yaklaşık % 15'inin konar göçerlerden oluştuğu tesbit edilmektedir (Barkan, I [1958], s. 30). Konar göçerlerin yaylak ve kışlak mahalleri arasındaki mesafenin uzun olması sebebiyle göç yolları üzerinde çeşitli problemlerle karşılaşmalarına engel olmak için iktisadî faaliyetlerinin bir güvencesi durumunda olan bağımsız kanunnâmeleri vardı. Bozulus Türkmenleri Diyarbekir, Mardin, Urfa üçgeninde bulunan Berriye

kışlağından Erzurum-Kars yaylalarına kadar uzun ve meşakkatli bir yolu katediyorlardı. Yeni İl Türkmenleri Gürün, Kangal, Şarkışla, Divriği yöresindeki yaylalarla daha güneydeki kışlak mahallerini, Halep Türkmenleri yaylamak amacıyla zaman zaman Yeni İl Türkmenleri'ne komşu yaylaları, Varsaklar Toros dağları ile Çukurova'yı, Dulkadırlılar ise Diyarbekir'den Niğde ve Çukurova'ya kadar geniş bir alanı yaylak ve kışlak mahalli olarak kullanıyordu. Bütün bu dağınıklığa rağmen her konar göçer topluluğun yaylak ve kışlak bölgesi merkezî hükümet tarafından belirlenmişti. Bu suretle aşiretler arasında muhtemel kavgalar da önlenmişti.

Yörük diye adlandırılan küçük gruplara ise hemen hemen her sancakta rastlanmaktaydı. Dar alanda yaylak ve kışlak hayatı sürdürdüklerinden bazı bölgelerde kışların sert geçmesi sebebiyle kışlak mahallerindeki ağıl ve tabii sığınaklarda hayvanlarını tutmak zorunda idiler. Bu husus, onlara kış ayları boyunca hayvanlarına yem ve saman bulma mecburiyeti doğurduğundan kışlak mahallerinin etrafında küçük çaplı tarımla da meşgul olmuşlardır. Ağıl ve sığınakların yanına kurulan küçük yerleşmeler zamanla köylere dönüşerek konar göçer faaliyetin sona ermesine yol açmış olmalıdır. Bu bakımdan küçük konar göçer topluluklar büyük teşekküllere nazaran yerleşik hayata daha yakın bir konumdaydılar. XVI. yüzyılda Vize, Yanbolu, Selânik, Naldöken, Ofcabolu, Kocacık, Tanrıdağı, Kesriye bölgelerinde bulunan ve o yerlerin isimleriyle anılan Rumeli yörüklerinin önemli bir kısmı XVIII. yüzyıla kadar yerleşik hayata geçmişti. Osmanlı iktisadî sitemi içinde bir konar göçer hânesinin yerleşik hayata geçmesi "yörüklükten feragat" etme, ya da "Türkmenlik'ten çıkma" (BA, MAD, nr. 8458, s. 48) olarak ifade edilmekteydi.

Konar göçerler arasında geleneksel boy teşkilâtı zamanla önemini yitirmiş olmakla birlikte kabile, aşiret veya cemaat, oymak, oba yahut mahalle gibi kan bağına dayanan sosyal örgütlenme bulunmaktaydı. Yeni İl, Halep, Varsak ve Dulkadırlı Türkmenleri'nde kabile teşkilâtı varlığını muhafaza ediyordu. Dulkadırlılar Küşne, Anamaslı, Eymür, Avşar, Cerid; Varsaklar Kuştemür, Kusun, Esenli, Ulaş; Halep Türkmenleri Bayat, Döğer, Harbendeli, İnallı, Beydili, Avşar gibi büyük kabilelere ayrılmışlardı. Kabileler aşiretlere, aşiretler ise oba veya mahalle diye anılan daha küçük gruplara bölünüyordu. Kabilelerin başında boy beyi bulunuyordu. Boy

beyleri yaygın olarak en kalabalık ve en güçlü aşiret içinden aşiret ihtiyarları ve kethüdâları tarafından seçilmekte ve merkezî hükümet tarafından bu göreve getirilmekteydi (BA, MAD, nr. 3260, s. 103, 115). Böylece aşiret aristokrasisi devletin denetimi altına girmiş oluyordu. Boy beyleri aşiretlerle devlet arasındaki bağı sağlayıcı bir konumdaydı. Aşiretler veya cemaatlerin başında yine aşiretlerin kendi iç bünyelerinden çıkan kethüdâlar bulunmaktaydı. Osmanlı arşiv kayıtlarında nâdiren de olsa "oymak başı" unvanlı kişilere rastlanmakla beraber bunların kethüdâlarla aynı görevi yerine getirdikleri söylenebilir (BA, MAD, nr. 9830, s. 145). Konar göçer topluluklar merkezî hükümet adına idarî statüsüne göre sancak beyi ya da kadı tarafından yönetilmekteydi. Bu gibi idarî birimlerin sancak veya kaza merkezi yoktu. Kadılar, konar göçerlerin yaylakta veya kışlakta bulundukları sırada en yakın şehir veya kazalarda otururdu. Bazan da aşiretler arasında dolaşarak hukukî meseleleri yerinde çözmeye çalışırlardı. Konar göçerlerin vergilerinin tahsilinden ve merkeze ulaştırılmasından sorumlu olan kişi Türkmen ağası diye de bilinen voyvoda idi. Türkmen ağaları tahsil edilen vergiden % 25'e yaklaşan oranlarda pay alırlardı (BA, MAD, nr. 10187, s. 80). Konar göçerlerin temel vergileri yaylak ve kışlak resmiyle âdet-i ağnâm idi. Ağnam vergisi XVI. yüzyılda iki koyuna 1 akçe olarak tahsil ediliyordu. Salgın hastalıklar, eşkıya baskınları gibi durumlar sebebiyle koyun sayılarında ciddi azalma meydana gelmesi halinde aşiretlerin müracaatı üzerine vergi tahrirleri yeniden yapılıyordu (BA, MAD, nr. 7574, s. 8, 10 vd.). Güney Anadolu'da ağnam vergisinin yanı sıra "resm-i ma'z" adıyla keçi vergisi, "resm-i câmus" adıyla su sığırı vergisi ödenirdi. Konar göçerlerin sahip olduğu develer eğer taşımacılık için kullanılmıyorsa vergiden muaftı; aksi halde bir deve otuz koyuna denk tutulup vergiye tâbi kılınırdı. Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da konar göçerlik eden topluluklar ayrıca "âdet-i çobanbeyi" adıyla bir vergi verirlerdi. Bunların dışında bâd-ı hevâ,

avârız, sürsat gibi tekâlîf-i örfiyyeye tâbi idiler. Konar göçerler kendi isimleriyle anılan koyunlar besledikleri gibi büyük sürülerin birine karışmasını önlemek amacıyla her ailenin kendine mahsus bir "en"i de (işaret, damga) vardı. Bazı bölgelerde keçi besiciliği yaygındı. Büyükbaş hayvancılık ise genellikle tercih edilmemekteydi. Konar göçerler ürettikleri nesneleri ya şehir ve kasabalara yaklaştıklarında ya da yaylak pazarlarında yerleşik ahaliye satma imkânı buluyorlardı. Bununla birlikte en önemli

müşterileri büyük şehirlerdi. Onlar, celepler vasıtasıyla sevkettikleri koyunlarını kasapbaşıların tayin ettikleri narha göre satıyorlardı. Konar göçerler sefer halindeki ordunun et, süt, peynir, tereyağı gibi ihtiyaçlarını ücreti karşılığı temin etmekle de yükümlüydüler. Başta İstanbul olmak üzere pek çok şehirdeki debbâğhânelerin ham madde kaynağı konar göçerlerdi. Yün ve kök boyalı halı ve kilimler için şehirler önemli bir pazar durumundaydı. Türkmen kilimleri sadece Anadolu'da değil aynı zamanda Avrupa'nın pek çok şehrinde revaçta idi. Öte yandan konar göçerler arasında avcı kuşlar yetiştirenler olduğu gibi (TK, TD, nr. 116, vr. 8a-117a; nr. 168, vr. 9b-16a) orman işleriyle meşgul olan ve kereste üretenler, maden işletmeciliği ya da muhafızlığı yapanlar, derbendlerin muhafazasında görev alanlar da bulunmaktaydı. Konar göçerlerin önemli sayıda develere sahip olmaları Anadolu'da taşımacılık tekelini ellerine geçirmelerine imkân sağlamıştı. Yine sefer halindeki orduda taşımacılık Türkmenler'den temin edilen develerle yapılıyordu. Konar göçerler yurt, alacık, topak ev, kıl çadır, kara çadır gibi çeşitli tür ve evsafta çadırlarda otururlardı. Bununla birlikte bazı kışlaklarda küçük yerleşmeler ve barınaklar yaptıkları da olurdu.

XVII. yüzyılda Osmanlı merkez ve taşra yönetiminde ortaya çıkan aksaklıklar konar göçerlerin hayatını da derinden etkilemiştir. Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da bulunan Bozulus Türkmenleri Orta ve Batı Anadolu'ya kadar dağılmış, Halep ve Yeni İl Türkmenleri Anadolu'nun iç kısımlarına doğru girmeye başlamış, Dulkadırlılar ise başta Bozok olmak üzere Urfa'dan Aydın'a kadar geniş bir alana dağılmıştır. Bu esnada Ege adalarına ve Rumeli'ye de pek çok aşiretin geçtiği tesbit edilmektedir. Merkezî hükümet onları eski yurtlarına döndürmeye muvaffak olamayınca bu defa yeni yerlerinde yeniden idarî yapılandırmaya kavuşturmuştur. Ancak bazı konar göçer toplulukların bir türlü denetim altına alınamaması yüzünden merkezî hükümet XVII. yüzyıl sonlarında bazı aşiretleri Rakka bölgesine mecburî iskâna tâbi tutmuşsa da bunda tam bir başarı elde edilememiştir. Bununla birlikte XVIII. yüzyılın başlarından itibaren gerek kendiliğinden gerekse merkezî idarenin teşviki ya da zorlaması ile konar göçerler yavaş yavaş yerleşik hayata geçmeye başladılar. Muşkara (Nevşehir) ve Arapsun (Gülşehir) gibi köylere tahsis edilen büyük gelirli vakıflar aşiretlerin yerleşmesi için önemli teşvikler sundu. Öte yandan bazı konar göçerler iktisadî faaliyet biçimlerini değiştirdiklerinde yoksullaşacaklarından korktukları için iskân teşebbüslerine karşı zayıf

direnişler gösterdiler. Bu sebeple merkezî idare tarafından, yerleşik hayata geçmiş olmalarına rağmen bazı aşiretlere yaylalara çıkmaları ve hayvancılık yapmaları için kısmî izin verildi. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Fırka-i Islâhiyye Güney Anadolu'ya geniş çaplı bir iskân gerçekleştirdi.

Günümüzde yeni tarım alanlarının açılması ve iktisadî faaliyet sahalarının genişlemesiyle konar göçerlik tamamen önemini yitirmiştir. Toroslar'da bulunan Bahşişli, Boynuinceli, Sarıkeçili gibi son konar göçer topluluklar da hükümetin aldığı tedbirlerle yerleşik hayata geçmeye başlamışlardır. Anadolu'da görülen Avşar, Eymür, Bayat, Sarılı, Yahyalı, Fakihli, Ağcakoyunlu, Ağıl, Kışlak, Alan gibi yer adları konar göçer hayatın izlerini taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 59; BA, TD, nr. 184; nr. 200; nr. 362; nr. 402; nr. 561; nr. 965; BA, MAD, nr. 3260, s. 58, 103, 115; nr. 7534, s. 392; nr. 7574, s. 3 vd., 8, 10 vd.; nr. 8458, s. 48; nr. 9830, s. 103, 145; nr. 10187, s. 80; BA, D.BŞM, nr. 197, s. 1; nr. 217, s. 1-32; BA, KK, nr. 2311, s. 27-31; TK, TD, nr. 116, vr. 8a-117a; nr. 168, vr. 9b-16a; Ankara Şer'iyye Sicilleri, nr. 49, s. 6; nr. 54, s. 46; nr. 57, s. 216; Konya Şer'iyye Sicilleri, nr. 10, s. 279; nr. 12, s. 249; Halîl b. Şâhin, Zübdetü Keşfi'l-memâlik (nşr. P. Ravaisse), Paris 1894, s. 105 vd.; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 92-93; Ahmed Refik, Anadolu'da Türk Aşiretleri (İstanbul 1930), İstanbul 1989; Kamil Su, Balıkesir Civarında Yürük ve Türkmenler, İstanbul 1938; Kemal Güngör, Cenubî Anadolu Yürüklerinin Etno-Antropolojik Tetkiki, Ankara 1941; Tayyip Gökbilgin, Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân, İstanbul 1957, tür.yer.; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskânı (İstanbul 1963), İstanbul 1987, s. 12-28; D. G. Bates, "Güneydoğu Anadolu'da Göçebe Yörük Yerleşmeleri Üzerine Bir Çalışma", Türkiye Coğrafi ve Sosyal Araştırmalar, İstanbul 1971, s. 254-292; J. E. Woods, The Aqquyunlu, Minneapolis 1976, bk. İndeks; Ali Rıza Yalman, Cenupta Türkmen Oymakları (haz. Sabahat Emir), Ankara 1977, I-II; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları,

İstanbul 1980, bk. İndeks; Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1988, bk. İndeks; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1992, V, 237, 260, 267, 271, 291, 295; Tufan Gündüz, Anadolu'da Türkmen Aşiretleri Bozulus Türkmenleri: 1540-1640, Ankara 1996, bk. İndeks; a.mlf., "Kayseri'de Mezraaların Köye Dönüşmesinde Konar-Göçer Aşiretlerin Rolü", II. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri, Kayseri 1998, s. 183-192; a.mlf., "Osmanlı Devleti'nde Konar-Göçer Raiyyete Dair", Akademik Araştırmalar, sy. 3, Erzurum 1996, s. 84-87; İlhan Şahin, "Göçebeler", Osmanlı, Ankara 1999, IV, 132-141; Halil İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu'nun Sosyal ve Ekonomik Tarihi, I, 1300-1600 (trc. Halil Berktay), İstanbul 2000, s. 71-80; Mehmet İnbaşı, Rumeli Yörükleri (1544-1675), Erzurum 2000, s. 7-33; Anadolu'da ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu Bildirileri (haz. Tufan Gündüz), Ankara 2000; R. P. Lindner, Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar (trc. Müfit Günay), Ankara 2000; Feridun M. Emecen, İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası, İstanbul 2001, s. 175-186; Ömer Lutfi Barkan, "Essai sur les donées statistiques des registres de recensement dans l'Empire ottoman au XVe et XVIe siècles", JESHO, I (1958), s. 30; Şehabeddin Tekindağ, "XV. Asrın Sonunda Memluk Ordusu", TD, XV (1960), s. 85-94.

Tufan Gündüz

KONEVÎ, Alâeddin

(علاء الدين القنوي)

Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. İsmâîl b. Yûsuf el-Konevî et-Tebrîzî (ö. 729/1329)

Şâfiî fakihi ve kādılkudâtı.

668'de (1270) Konya'da doğdu. İlk öğrenimini burada gördükten sonra 693 (1294) yılının başlarında Dımaşk'a giderek öğrenimine devam etti. Kısa sürede tanındığı Dımaşk'ta Emeviyye Camii ve İkbâliye Medresesi'nde ders verdi. 700 (1300) yılında Kahire'ye gitti. Burada Takıyyüddin İbn Dakīkül'îd'den ders aldı. Ebü'l-Fazl İbn Asâkir, Ebû Hafs İbnü'l-Kavvâs, Ebü'l-Abbas el-Eberkûhî, İbnü'z-Zemlekânî, İbnü's-Savvâf, İbn Kayyim el-Cevziyye, Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî'den hadis dinledi. 710'da (1310) Kahire'deki Saîdü's-suadâ Hankahı meşihatına getirildi. Şerîfiyye Medresesi ve Tolunoğlu Camii'nde ders okuttu. el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un saygı gösterdiği Konevî 727'de (1327)

Dımaşk'a başkadı (kādılkudât) olarak tayin edildi. Ayrıca meşîhatü'ş-şüyûh makamına getirildi. Bir müddet sonra başkadılıktan ayrılmak istediyse de kabul edilmedi. 14 Zilkade 729'da (9 Eylül 1329) vefat etti ve Cebelikâsiyûn'daki kabristana defnedildi.

Alâeddin Konevî'nin tefsir, fıkıh, usul, kelâm, tasavvuf, Arap dili ve edebiyatında geniş bilgi sahibi olduğu, tasavvuf erkân ve âdâbı konusunda otorite sayıldığı kaydedilir. Bu dönemde görüşleri tartışmalara yol açan İbn Teymiyye'ye saygı gösterip gerektiğinde onu savunmakla birlikte bazı görüşlerini eleştirmiş ve hapisten çıkabilmesi için hapsedilmesine yol açan fetvasından vazgeçmesi gerektiğini belirtmiştir. İbn Teymiyye'nin ölümüne kadar hapiste kalmasına bu tavrın yol açtığı da söylenir (İbn Hacer, III, 26; Şevkânî, I, 440). Konevî'den ders alanlar arasında ondan övgüyle söz eden Cemâleddin el-İsnevî, Bahâeddin İbn Akīl, İbn Balabân, İbn Merzûk el-Hatîb, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr ve Zehebî gibi tanınmış âlimler bulunmaktadır.

Eserleri. 1. Ḥüsnü’t-taṣarruf fî şerḥi’t-Taʿarruf. Kaynaklarda et-Taṣarruf fi’t-taṣavvuf, Şerḥu’t-Taʿarruf, Ḥüsnü’t-taṣarruf fî ʿilmi’t-taṣavvuf gibi adlarla da anılan eser, Kelâbâzî’nin et-Taʿarruf li-meẕhebi ehli’t-taṣavvuf adlı kitabının şerhidir (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 176; Cârullah Efendi, nr. 1028; Nâfiz Paşa, nr. 415; Hamidiye, nr. 644; Fâtih, nr. 2660; Şehid Ali Paşa, nr. 1232; ayrıca bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 360). 2. Şerḥu’l-Ḥâvî fi’l-fetâvî. Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî’nin Şâfiî fıkhına dair eserinin şerhi olup Alâeddin et-Tâvûsî’nin şerhindeki ta‘likata ilâve yapmak ve Ziyâeddin et-Tûsî’nin şerhi el-Miṣbâḥ’ın bir kısmını çıkarmak suretiyle mezhebin büyük imamları Râfiî ve Nevevî’nin tashihleri esas alınarak hazırlanmıştır (Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan, nr. 113; Fâtih, nr. 2322, 2323, 2324; ayrıca bk. Fihristü’l-Kütübḫâneti’l-Ḫidîviyye, III, 236-237). 3. el-İbtihâc Muḫtaṣarü’l-Minhâc. Ebû Abdullah el-Halîmî’nin el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân adlı eserinin ihtisarıdır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1559). Bunlardan başka Konevî’nin usule dair eş-Şâfî adlı bir kitap el-İʿlâm fî ḥayâti’l-enbiyâʾ ʿaleyhimü’ṣ-ṣalâtü ve’s-selâm adıyla peygamberlerin kabir hayatına dair bir eser yazdığı, Fahreddin er-Râzî’nin el-Meʿâlim adlı kitabını ihtisar ettiği belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, el-Muʿcemü’l-muḫtaṣ (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, s. 162; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, IV, 280; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), X, 132-136; İsnevî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 334-336; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 147; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 271-273; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, III, 24-28; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, IX, 279; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, II, 149-150; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 161-162; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, I, 398-400; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 411, 420, 625; II, 1871-1872; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VI, 90-91; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, I, 439-441; Fihristü’l-Kütübḫâneti’l-Ḫidîviyye, III, 236-237; Brockelmann, GAL, II, 105; Suppl., I, 360; II, 101; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings,

München 1979, s. 179-180; Ferhat Koca, “İbn Teymiyye, Takıyyüddin”, DİA, XX, 393.

Tahsin Özcan

KONEVÎ, Cemâleddin

(جمال الدين القنوي)

Ebü’l-Mehâsin (Ebü’s-Senâ) Cemâlüddîn Mahmûd b. Sirâciddîn Ahmed b. Mes‘ûd el-Konevî ed-Dımaşkī (ö. 770/1369)

Hanefî fakihi.

Çağdaşı tarihçilerden İbn Habîb el-Halebî 692 (1293) yılında doğduğunu zikrederken İbn Râfi‘ doğumu için 694 (1295) tarihinin kaydedildiğini belirtir. Babasının lakabından dolayı İbnü’s-Sirâc olarak da tanınmıştır. Babasından ve devrin diğer âlimlerinden ders aldı. Fıkhın yanı sıra usul, hadis ve kelâmda da bilgi sahibi olup zamanında Hanefî ulemâsının önde gelenlerindendi. 759 (1358) ve 766 (1365) yıllarında Dımaşk’ta Hanefî kādılkudâtlığı, Emeviyye Camii, Reyhâniyye ve Hâtuniyye medreselerinde müderrislik görevinde bulundu. İbn Habîb ve İbn Râfi‘in bildirdiğine göre Dımaşk’ta 770 yılı Zilhicce ayının son gününde (4 Ağustos 1369) vefat etti ve şehrin doğu kesiminde bulunan Sûfiyye Kabristanı’na defnedildi. Yine çağdaşlarından Kureşî’nin ölüm tarihi olarak ay belirtmeden 771 yılını zikretmesi bir günlük farkı ifade etmekte, Leknevî’nin verdiği 777 (1375) ve Ali el-Kārî’den naklettiği 781 (1379) tarihlerinin yanlış olduğu anlaşılmaktadır.

Eserleri. 1. el-Ġunye fi’l-fetâvâ. Kādîhan ve Zahîrüddin el-Buhârî gibi âlimlerin fetvalarına yer verilen eserde sıkça ortaya çıkan meseleler derlenmiştir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1255 [II. cilt, müellif hattı]; Damad İbrâhim Paşa, nr. 699; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1464, 1465; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1036, 1037). 2. el-Münteḫab min vaḳfeyi’l-Hilâl ve’l-Ḫaṣṣâf. Hilâlürre’y diye bilinen Hilâl b. Yahyâ ve Hassâf’ın Aḥkâmü’l-vaḳf adlı eserlerinin cem‘ ve ihtisar edilmiş şeklidir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2762 [müellif hattı], Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2003; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1344). 3. el-İʿcâz fi’l-iʿtirâż ʿale’l-edilleti’ş-şerʿiyye. Bir girişle beş bölümden meydana gelen eserde kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve aklî delillerle istidlâl şekli ve

bunlara karşı nasıl itiraz edileceği konusu ele alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3613; Şehid Ali Paşa, nr. 2762 [müellif hattı]; bu eserle üstteki eserin müellif hattı nüshaları mürekkebin bozulmasından dolayı okunamaz durumdadır). 4. el-Buġye (Buġyetü'l-ḳunye). Zâhidî'nin fıkha dair Ḳunyetü'l-münye adlı eserinin muhtasarıdır (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1415; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1037). 5. Ḫulâṣatü'n-Nihâye fî fevâʾidi'l-Hidâye. Hüsâmeddin es-Sığnâkî'nin el-Hidâye üzerine yazdığı en-Nihâye adlı şerhin muhtasarıdır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1622). 6. el-Ḳalâʾid fî şerḥi'l-ʿAḳāʾid (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1697; Lâleli, nr. 2321; Esad Efendi, nr. 1236). Tahâvî'nin ʿAḳāʾid'inin şerhidir. 7. el-Muʿtemed fî eḥâdîs̱i'l-Müsned. Ebû Hanîfe'nin Abdullah b. Muhammed el-Hârisî tarafından derlenen el-Müsned'inin muhtasarıdır (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 419). Bu eserini de el-Müstened adıyla şerhetmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1732). 8. Muḳaddime (Risâle) fî refʿi'l-yedeyn fi'ṣ-ṣalât (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1606; Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1186; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1344). Rükû tekbiri sırasında el kaldırmanın namazı bozacağı ve bu sebeple Şâfiî bir imama Hanefîler'in uyamayacağını ileri süren çağdaşı Hanefî âlimi İtkānî'ye reddiyedir (Dâvûdî, II, 311). İtkānî'yi bu görüşünden dolayı tenkit eden Leknevî, Konevî'nin risâlesinden övgüyle söz eder (el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 50, 207). 9. Münteḫab mine'l-Fetâva'l-kübrâ (Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., nr. 554). Sadrüşşehîd'in eserinin bazı ilâvelerle yapılan muhtasarıdır.

Bunlardan başka Konevî'nin kaynaklarda adı geçen eserlerinden bazıları da şunlardır: Müşriḳu'l-envâr fî müşkili'l-âs̱âr, et-Tefrîd fî Şerḥi't-Tecrîd li'l-Ḳudûrî, Tehẕîbü Aḥkâmi'l-Ḳurʾân, el-Münhî (el-Müntehî) fî Şerḥi'l-Muġnî li'l-Ḫabbâzî,

ez-Zübde fî şerḥi'l-ʿUmde (Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin ʿUmdetü'l-ʿaḳāʾid'inin şerhi).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Râfi‘, el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Ma‘rûf), Beyrut 1402/1982, II, 348-349; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, III, 435-436; İbn Habîb el-Halebî, Teẕkiretü’n-nebîh fî eyyâmi’l-Manṣûr ve benîh (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1986, III, 336; İbnü’l-Irâkī, eẕ-Ẕeyl ʿale’l-ʿİber (nşr. Sâlih Mehdî Abbas), Beyrut 1409/1989, I, 286-287; III, 587; İbn Kādî Şühbe, Târîḫ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1994, III, 133, 260-261, 358-359; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, IV, 322-323; İbn Nâsırüddin, er-Reddü’l-vâfir (nşr. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1400/1980, s. 209; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim fî ṭabaḳāti’l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 70-71; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 624; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, II, 310-311; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 346; II, 1143, 1148, 1168, 1229, 1357, 1692, 1732, 1749, 2032; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 50, 207; Brockelmann, GAL, II, 97; Suppl., II, 90.

Kâmil Yaşaroğlu

KONEVÎ, Mehmed

(ö. 930/1524 [?])

Astronomi âlimi ve muvakkit.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Nisbesinden anlaşıldığı gibi Konyalıdır. Babası, İstanbul'da devlet dairelerinde kâtip olarak hizmet ettiğinden Kâtib Sinan diye tanınmıştır. Babasının devlet bürokrasisinde görev almış olması yanında kendisinin hayatı hakkında bilgi verdiği el-Aslü'l-muaddil adlı eserinde zamanının büyük astronomlarıyla görüştüğünü söylemesinden hareketle (İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 1255/4, vr. 156b) Mehmed Konevî'nin, İstanbul'da Ali Kuşçu ile arkadaşları ve öğrencileri tarafından kurulan teorik ve gezegen astronomisiyle uğraşan bir ilmî çevrede yetiştiği, dolayısıyla hem Semerkant matematik-astronomi okulunun geleneğini hem de fetihten önce Osmanlı muhitinde kullanılmakta olan, XIV. yüzyılda Şemseddin el-Halîlî ve İbnü'ş-Şâtır eliyle Dımaşk'ta zirveye ulaştırılan klasik İslâm ilm-i mîkāt birikimini tevarüs ettiği söylenebilir. Aralarında Edirne'deki Yenicami'nin de bulunduğu pek çok muvakkithânede uzun süre muvakkitlik yapan Konevî 930 (1524) yılı civarında vefat etti.

Babasının görevinden dolayı devlet bürokrasisinin astronomi sahasındaki ihtiyaçlarından haberdar olan Konevî, bu alanda hizmet amacıyla kaleme aldığı eserlerden Hediyyetü'l-mülûk'ü II. Bayezid'e, Fazlü'd-dâir'i Yavuz Sultan Selim'e ve Mîzânü'l-kevâkib'i Kanûnî Sultan Süleyman'a sundu. Onun çalışmalarının önemli bir yönü de bir kısım eserlerini Türkçe kaleme almasıdır. Böylece astronomi, özellikle pratik astronomi sahasında Helenistik ve İslâm astronomi mirasının XVI. yüzyılın başlarından itibaren Arapça ve Farsça'dan Türkçe'ye aktarımına giden yolu açtı; kendisinden sonra gelen astronomlara örnek olduğu gibi astronomi dilinin Türkçeleşmesine de zemin hazırladı. Türkçe telif etmesinin bilincinde olan (Hediyyetü'l-ihvân, vr. 1b) Konevî'nin bu eserleri zamanımıza gelen nüshalarının bulunduğu kütüphanelerden anlaşıldığı üzere yalnız İstanbul, Balkanlar ve Anadolu'da değil Kahire'de de kullanılmıştır.

Konevî Ecnâḥu'n-necâḥ, Kitâb fî maʿrifeti'l-vażʿi'r-ruḫâmât li-arżın mâ, Mîzânü'l-kevâkib, Mûżiḥu'l-evḳāt fî maʿrifeti'l-muḳanṭarât, Risâle fî maʿrifeti vażʿi rubʿi'd-dâʾireti'l-mevżûʿa ʿaleyhi'l-muḳanṭarât, Tuḥfetü'l-fuḳarâʾ, Tebyînü'l-evḳāt adıyla yedisi Arapça ve el-Aslü'l-muaddil, Fazlü'd-dâir, Hediyyetü'l-ihvân, Hediyyetü'l-mülûk adıyla dördü Türkçe olmak üzere astronomi sahasında toplam on bir eser telif etti (yazma nüshaları için bk. İhsanoğlu v.dğr., I, 84-90). Bu eserlerinin büyük bir kısmını ilm-i mîkāt ile astronomi aletlerine tahsis etti. Zira ibadet zamanlarının ayarlanması, Kâbe'nin yönünün tayin edilmesi, başta ramazan olmak üzere dinî ayların ve günlerin belirlenmesi gibi konuların devletin başşehri İstanbul'a göre yeniden düzenlenmesi için gerekli astronomik, geometrik-trigonometrik tablo ve tekniklerin geliştirilmesi, mevcut aletlerin daha doğru ve kullanışlı hale getirilmesi, ince hesaplamaların yapılması gerekiyordu. Böylece Helenistik ve İslâm mirasını İstanbul'a göre yeniden düzenlemeye çalışan Konevî bir taraftan eserlerinde rub'-i müceyyeb, rub'-i mukantara, rub'-i dâire gibi eski astronomi aletlerinin kullanılış yöntemlerini basitleştirdi, diğer taraftan el-Aslü'l-muaddil adlı eserinde astronomi hesaplamaları için rub'-i dâireyi "sümünü'd-devr" adını verdiği yeni bir yöntem icat ederek kullandı. Konevî'nin çalışmaları kendisinden sonra, Kanûnî Sultan Süleyman'ın baş astronomu olan Muvakkit Mustafa b. Ali tarafından geliştirilmiş ve yaygınlaştırılmıştır.

Konevî'nin şimdiye kadar incelenen eserleri içerisinde en çok dikkate değer olanı Mîzânü'l-kevâkib'dir. Yıldızlarla zaman hesabı cetvelleri ve yaklaşık çeyrek milyon kaydı içeren eser 500 sayfayı aşan tabloları ihtiva eder. King'e göre bu muazzam tabloların bilinen İslâmî yazma eserlerde 1425'te Dımaşk'ta tamamlanan, Mehmed Konevî'nin tablolarına göre oldukça eksik bir çalışma dışında bir benzeri yoktur. Bu eser, tablolarla astronomik zamanı tesbit etme konusunda bilinen en orijinal Osmanlı katkısını temsil eder (Islamic Mathematical Astronomy, s. 248).

Konevî ayrıca, Şemseddin el-Halîlî'nin bütün enlemler için küresel astronominin standart problemlerini çözen mîkāt cetvellerinin girişini Terceme-i Cedâvil-i Âfâkī (Terceme-i Risâle fi'l-evkāti'l-hamse ve cedâvili'r-rasad) adıyla Türkçe'ye çevirdi ve Halîlî'nin her bir enlem derecesi için hazırladığı takıma gayri muayyen bir mevkide 40;30º enlemi

için özel bir tablo ekledi (a.g.e., s. 248). Konevî'nin, bilhassa Osmanlı Devleti'ndeki pratik astronomi eğitimi açısından dikkate değer olan Terceme-i Risâletü'l-ceyb adlı çalışmasının önsözünden (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2594, vr. 1b), hem onun görev yaptığı muvakkithânelerde astronomi dersleri verdiği hem de muvakkithânelerdeki eğitim öğretim dilinin Türkçe olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Konevî, el-Aslü'l-muaddil, İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 1255/4, vr. 156b; a.mlf., Fazlü'd-dâir, İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 1255/5; a.mlf., Hediyyetü'l-ihvân, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1286/1; a.mlf., Hediyyetü'l-mülûk, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1473/3; a.mlf., Mîzânü'l-kevâkib, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2710; a.mlf., Terceme-i Risâletü'l-ceyb, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2594; Şemseddin el-Halîlî, Terceme-i Cedâvil-i Âfâkī (trc. Mehmed Konevî), TSMK, III. Ahmed, nr. 3501; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 317; II, 1904, 2042; Suter, Die Mathematiker, s. 187; Osmanlı Müellifleri, III, 301; Brockelmann, GAL, II, 302; Suppl., II, 327; III, 1275; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 225; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 631, 633; D. A. King, "Astronomical Timekeeping in Ottoman Turkey", Islamic Mathematical Astronomy, London 1986, s. 247-248; a.mlf., "On the Role of the Muezzin and the Muwaqqit in the Medieval Islamic Society", Tradition, Transmission (ed. J. F. Ragep - S. Ragep), Leiden 1996, s. 285-346; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, I, 84-90.

İhsan Fazlıoğlu

KONEVÎ, Muhammed b. Ahmed

(bk. İBNÜ'r-RABVE).

KONEVÎ, Sadreddin

(bk. SADREDDİN KONEVÎ).

KONEVÎ, Şemseddin

(شمس الدين القنوي)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. İlyâs el-Konevî ed-Dımaşkī (ö. 788/1386)

Hanefî fakihi.

715 (1315) veya 716 yılında doğdu. Memleketi Konya'da öğrenim gördükten sonra genç yaşta ailesiyle birlikte Dımaşk'a yerleşti. Tâceddin İsmâil b. Halîl et-Tebrîzî'den ve diğer bazı hocalardan ders aldı. İki defa Kahire'ye gitti, burada ve Kudüs'te bir müddet kaldı. Daha sonra tekrar Dımaşk'a döndü. 5 Cemâziyelâhir 788'de (4 Temmuz 1386) Dımaşk'ta vefat etti. Bazı kaynaklarda cemâziyelevvel ayında öldüğü belirtilir.

Usul ve fürûda geniş bilgi sahibi olan Konevî'nin, döneminde Hanefî ulemâsının önde gelen şahsiyetleri arasında yer aldığı, çeşitli ilimlerde ve özellikle meânî ve beyanda önemli bir yeri olduğu belirtilir. Hayatının sonlarına doğru hadisle daha çok ilgilendiği kaydedilen Konevî, fıkhî meselelerde hadislere dayanarak dört mezhebin görüşlerine muhalif tercihlerde bulunmuştur.

Şemseddin Konevî'nin zâhid bir kişi olduğu, münzevi bir hayat yaşadığı, kendisinin ve çocuklarının resmî görev almadığı, yakınlarına da bu yönde telkinde bulunduğu, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker hususunda çok hassas olduğu kaydedilir. Devlet yöneticilerinin hediyelerini kabul etmemiş, sultanın, kadıların ve diğer devlet adamlarının saygısını kazanmış ve tavsiyeleri dikkate alınmıştır. Geçimini at yetiştiriciliği, savaş aletleri yapımı ve bostancılıkla sağlamıştır. At ticareti amacıyla Sayda ve Beyrut'a gidip geldiği, bir defasında Beyrut'ta savaşa katılarak sahilde bir burç inşa ettiği belirtilir.

Eserleri. 1. Dürerü'l-biḥâr fi'l-meẕâhibi'l-erbaʿati'l-aḫyâr. İbnü's-Sââtî'nin Mecmaʿu'l-baḥreyn adlı eserinde yer alan Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf,

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Züfer b. Hüzeyl, İmam Şâfiî ve Mâlik'in görüşlerine Ahmed b. Hanbel'in görüşleri de ilâve edilmek suretiyle kaleme alınan bir eserdir. Konular klasik fıkıh kitaplarındaki tasnife uyularak düzenlenmiş, mezhep imamlarının ittifak ve ihtilâf ettikleri meselelere ayrı ayrı işaret edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 915, Reşid Efendi, nr. 196, Kılıç Ali Paşa, nr. 450, Cârullah Efendi, nr. 640, Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 330, Ayasofya, nr. 2244, Fâtih, nr. 1628; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1523; TSMK, III. Ahmed, nr. 1035; Amasya Beyazıt Ktp., nr. 1461; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 2598 [el-Fıkhu'l-Hanefî, nr. 153]; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, II, 97). Esere İbn Vehbân, İbn Kutluboğa, Zeynüddin el-Aynî, Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî (Ġurerü'l-eẕkâr, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 823, İzmir, nr. 777, Molla Çelebi, nr. 86, Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 341; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1582-1583), Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Hıdır (el-Ġavs̱ li-iḳtibâsi nefâ'isi'l-esrâri'l-mûdeʿa fî Düreri'l-biḥâr, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1703, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 343, Mesih Paşa, nr. 4; Adana İl Halk Ktp., nr. 247) ve Gānim el-Bağdâdî (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 972) şerh yazmış, ayrıca kitabı Ebü'l-Mehâsin Hüsâmeddin er-Ruhâvî el-Biḥârü'z-zâḫire adıyla (İÜ Ktp., AY, nr. 3222; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1621, Fâtih, nr. 1494-1499, Lâleli, nr. 823-824, Mahmud Paşa, nr. 171-173, 232) manzum hale getirmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 746; Brockelmann, GAL Suppl., II, 90). 2. Şerḥu Mecmaʿi'l-baḥreyn. Kaynaklarda Şemseddin Konevî'nin Mecmaʿu'l-baḥreyn'i önce on cilt halinde şerhettiği, daha sonra da altı cilt halinde telhis ettiği kaydedilir. 3. Şerḥu Telḫîṣi'l-Miftâḥ. Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm'unun belâgata dair olan üçüncü bölümü üzerine Kazvînî tarafından Telḫîṣü'l-Miftâḥ adıyla yazılan muhtasarın şerhidir. 4. Muḫtaṣarü'l-Mufaṣṣal. Zemahşerî'nin nahve dair eserinin ihtisarıdır. 5. Muḫtaṣaru Şerḥi Müslim. Nevevî'nin el-Minhâc adlı Ṣaḥîḥ-i Müslim şerhinin ihtisarıdır. 6. Şerḥu ʿUmdeti'n-Nesefî. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin ʿUmdetü'l-ʿaḳā'id adlı eserinin şerhidir. 7. Risâle fî ḥaḳīḳati't-tevḥîd. Kitap ve Sünnet'e uygun olarak tevhidin hakikatini anlatan bir çalışmadır (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 4345/16). 8. Risâle fî cevâzi icâreti'l-iḳṭâʿ. Orduya iktâ edilen arazi ve akarın kiraya verilip verilemeyeceği meselesine dair bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 680; Lâleli, nr. 951; nr. 1268). 9. Şerḥu'ş-Şecereti'n-Nuʿmâniyye fi'd-Devleti'l-ʿOs̱mâniyye. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen eserin şerhidir (Köprülü Ktp., Hacı Ahmed Paşa, nr. 132).

Kaynaklarda Şemseddin Konevî’ye daha başka eserler de nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, IV, 292-295; a.mlf., İnbâʾü’l-ġumr, II, 244-246; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, XI, 309-310; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim fî ṭabaḳāti’l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 68; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 287-288; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 477, 557, 746; II, 1168, 1600, 1776; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VI, 305-306; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 202-203; Osmanlı Müellifleri, I, 331-332; Brockelmann, GAL, II, 97; Suppl., II, 90; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 28; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 172; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XII, 122-123; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 86.

Tahsin Özcan

KONFÜÇYÜSÇÜLÜK

Konfüçyüs'e nisbet edilen dinî, ahlâkî, sosyal, politik, ekonomik konularla ilgili inanç ve uygulamaların bütünü.

Çin'in yerli ve millî dinlerinden biri olup ismini Konfüçyüs'ten almıştır ve önceki dönemlerden beri Çin'de var olan tabii dinin üzerine temellendirilmiş bir ahlâk sistemidir. Çin'de Ju Chiae (bilginlerin öğretisi) ve K'ung Chiao (Konfüçyüs'ün öğretisi) diye adlandırılan Konfüçyüsçülüğün kökleri Konfüçyüs'ten öncesine, Ju diye bilinen bir bilgin sınıfının öğretilerine kadar gider (DCR, s. 204; Pike, s. 108).

A) Konfüçyüs'ün Hayatı. Konfüçyüs milâttan önce 551'de Çin'de Lu eyaletinin Tsou şehrinde doğdu. Konfüçyüs isminin Batı dillerindeki karşılığı olan Confucius, K'ung Futzu'nun (üstat, filozof Kung) Latince şeklidir. Çince'de K'ung Ch'iu diye bilinen Konfüçyüs'ün hayatı yoksulluk içinde geçmiş, on beş yaşından itibaren kendini ilme vermiş, yirmi yaşında iken açtığı okulda öğrenci yetiştirmeye başlamıştır. Onun hedefi yeni görüşler ortaya koymak değil eskilerin hikmetli sözlerini aktarmaktı. Belli aralıklarla küçük memuriyetlerde bulunmuş, elli yaşında kendisine devlet şûrasında görev verilmiştir. Konfüçyüs, eski bilgelerin faziletlerini yeni nesillere aktarmak suretiyle geçmişin seçkin idarecilerinin Çin'e barış ve huzuru nasıl getirdiğini göstermeyi amaçlıyordu (DCR, s. 204). Bu sebeple kendini tanıtmak ve ülke yönetimiyle ilgili düşüncelerini pratiğe dönüştürmek için on üç yıl dolaşarak düşüncelerini anlatmış, 483'te Lu'ya dönmüş, ömrünün geri kalan kısmında araştırma yapmış ve öğrenci yetiştirmiştir.

Bir eğitimci olarak son derece başarılı olan Konfüçyüs gençleri politik görevlere hazırlıyor, öğrencilerini edebiyat, tarih, felsefe ve ahlâk eğitimi almaya teşvik ediyordu. Milâttan önce 479'da vefat eden Konfüçyüs hayatını şöyle özetlemiştir: "On beş yaşında iken kendimi öğrenmeye verdim. Otuz yaşında irademe sahip olabildim. Kırk yaşında şüphelerden uzaklaştım. Elli yaşında Gök'ün emrini öğrendim. Altmış yaşında seziş yoluyla her şeyi kavradım. Yetmiş yaşında doğru olan şeylere zarar

vermeden kalbimin isteklerini yerine getirebildim" (Konuşmalar, s. 23-24).

Konfüçyüs'ün ideal insan ve ideal toplum fikri kendisini ideal bir hükümet düşüncesine sevketmiştir. Çünkü onun zamanında iyi bir hükümet yoktu ve halk ıstırap içindeydi. Konfüçyüs'ün idealindeki hükümet, bütün insanların iyiliği için çalışan ve halkın güvenini kazanan bir yönetimdi. Aynı zamanda o, korku ile yönetilen devleti değil hükümdarla tebaası arasında karşılıklı anlaşma bulunan ortak bir idareyi savunmuştur (DCR, s. 203-204).

Konfüçyüs'ün etkisi, öğrencileri ve takipçileri sayesinde ölümünden kısa süre sonra görülmeye başlanmış, Han hânedanlığı zamanında (m.ö. 206-m.s. 225) şöhreti iyice artmış, bu dönemde onu tanrılaştırma teşebbüsleri bile olmuştur. Böylece Konfüçyüs, yeni bir din ortaya koymayı düşünmediği halde Lu'nun prensi onun adına bir mâbed inşa etmiş ve ona kurbanlar sunulmaya başlanmıştır. Konfüçyüs'ün öğretileri daha sonra imparator tarafından Gök'e yapılan ibadetle irtibatlandırılmış, Çin yönetimine bağlı bütün bölgelerde Konfüçyüs'e de ibadet edilmesi emredilmiş ve Konfüçyüsçülük Çin'in resmî ve millî dini haline getirilmiştir. Bu gelişmede, imparatorun Gök'ün oğlu olduğu şeklindeki tasavvurunu dinin merkezine yerleştirmesi etkili olmuştur (Schimmel, s. 21; Brown, s. 90-94).

Han hânedanlığı döneminden itibaren pek çok aile tarafından riayet edilen atalarla ilgili törenler bilgin sınıfının resmî kültü haline gelmiş, Konfüçyüs'e ibadet atalara tapınmanın özel bir uygulama şekli olarak telakki edilmiştir. 609'da her eğitim yerinde onun adına bir mâbed yapılması emredilmiş ve nihayet 1906 yılında İmparatoriçe Dowager, Gök'e sunulan kurbanların aynısının Konfüçyüs'e de sunulacağına dair ferman yayımlamıştır (Pike, s. 108-109). Konfüçyüs adına mâbedler inşa etme geleneği XX. yüzyılın başlarına kadar sürmüştür. 1934'te Konfüçyüs'ün doğum günü olan 27 Ağustos millî tatil günü olarak ilân edilmiş ve Konfüçyüsçülüğün etkisi Çin'de komünizm ihtilâlinden sonra da devam etmiştir.

B) Kutsal Metinler. Konfüçyüs, öğrencileriyle birlikte daha önceki Çin filozof ve bilginlerinin yazılarını bir araya getirip gözden geçirme işine girişmiş, özellikle yönetim, sosyal hayat ve törenlerle ilgili bilgileri

derleyerek yaşayan ahlâk ve geleneklerin devamını sağlamaya çalışmıştır. Ayrıca öğrencileri de Konfüçyüs'ün konuşmalarını toplamış, böylece Konfüçyüsçülüğün kutsal metinlerini oluşturan ve "beş klasik" (Wou King), "dört kitap" (Se Chou) olarak bilinen iki koleksiyon ortaya çıkmıştır. Beş klasiği oluşturan kitaplar şunlardır: 1. Yi King (Değişiklikler kitabı). Chou I diye de bilinir. Eski bir kehanet el kitabıdır. Metnin orijinal kısmının Konfüçyüs'ten önceye, Chou hânedanlığının ilk günlerine (m.ö. 1000) ait olduğu söylenmekte, metin üzerinde yapılan yorumlar Konfüçyüs'e atfedilmektedir. Ancak Yi King'in uzun bir gelişim süreci sonunda bugünkü şeklini aldığı kabul edilir. Yi King çok sayıda dile çevrilmiş olup Çin klasikleri arasında Avrupa ve Amerika'da en çok tanınanlardan biridir (DCR, s. 345). 2. Şu King (Tarih kitabı). Eski zamanlara ait belgeler (Shang Shu) diye de adlandırılan Şu King, Çin'in en eski tarih kitabıdır. Konfüçyüs öncesi dönemlere ait imparatorlar tarafından yapılmış konuşmalardan pasajlar ihtiva eder. 3. Şi King (Şiirler kitabı). Çin şiirinin en eski derlemesidir. Batı Chou hânedanlığı döneminde (m.ö. 1111-770) revaçta olan 305 şiiri ihtiva eder. 4. Li King (Âyinler kitabı). Muhtemelen ilk Han hânedanlığı döneminde yazılmıştır. Kırk altı bölümden oluşur. Bazı bölümler Konfüçyüsçülüğün incelenmesi açısından son derece önemlidir. Herkese ait görevleri ve bilhassa hükümdarlık âdâbını öğrettiğinden Çin'in birinci derecede kutsal metinleri arasında yer almıştır. Aynı zamanda ibadet, toplum ve aile ilişkileri hakkında yazılmış bir kurallar kitabı olan eserde dinî inançlara dair kesin esaslara rastlanmaz. Li King, Çin medeniyet ve ahlâkına dair etkili bir rehber olup asırlar boyunca hakkında ciltler dolusu yorumlar meydana getirilmiştir. 5. Ch'un Ch'iu (İlkbahar ve sonbahar vekāyi'nâmeleri). İlk Konfüçyüsyen tarih olup Konfüçyüs'ün doğduğu yer olan Lu eyaletinde milâttan önce 480'de bizzat Konfüçyüs tarafından derlenmiş olduğu söylenmektedir. Milâttan önce 722-481 yılları arasında Lu'da görev yapan on iki idareci dönemindeki olayları kapsar; eser Lu eyaletinin bir tür

vekāyi'nâmesidir. Yazarın ahlâkî yargısını açıklayan üslûbundan hareketle metnin Konfüçyüs'e ait olduğu kanaatine varılmıştır. Çinliler tarafından çok itibar edilen bu kitap tarih ve politikada ahlâkî yargı için bir ölçü durumundadır.

Dört kitabın isim ve özellikleri de şöyledir: 1. Lun Yü (Konuşmalar).

Konfüçyüs'ün konuşmaları, öğretileri ve faaliyetleri hakkında başlıca bilgi kaynağıdır. Muhtemelen milâttan önce 400'lerde onun öğrencileri tarafından derlenmiş, bugünkü şeklini milâttan sonra II. yüzyılda almış, Sung hânedanlığı döneminden itibaren eğitimin esasını teşkil etmiştir. Sadece Lu eyaletine ait olanı zamanımıza kadar gelebilmiştir. 2. Tahsüeh (Büyük bilgi). "Yetişkin eğitimi" anlamına gelen Tahsüeh, Çin'deki eğitime dair sekiz asırlık temel dokümanları kapsamaktadır. Orijinal metnin kaynağı belli değildir. Geleneğe göre Konfüçyüs'ün Tsengtzū olarak da bilinen öğrencisi Tseng Ts'an'a (ö. m.ö. 436 [?]) atfedilmekte, Konfüçyüs'ün eğitim, ahlâk ve politikaya dair düşüncelerine de yer verdiği söylenmektedir. Konfüçyanistler VIII. yüzyıldan itibaren bu metne özel önem vermişlerdir. 3. Chungyung (Orta yol doktrini). Âyinler kitabının otuz birinci bölümüdür. Özlü metin sadece Konfüçyüs'e ait olduğu sanılan konuşmalardan meydana getirilmiştir. Pek çok bilim adamı bunun çok sonraki bir tarihe ait derleme olduğunu kabul eder. 4. Mengtzu. Konfüçyüs'ün en meşhur tâbilerinden Mensiyüs'ün (Mengtzu) (ö. m.ö. 289 [?]) üstadının öğretileri hakkında yaptığı felsefî yorumların derlemesidir. Bu dört kitap milâttan sonra XI. yüzyılda Sung hânedanlığı döneminde bir araya getirilmiş ve yönetici sınıfın eğitiminin temelini oluşturmuştur. Diğer taraftan Konfüçyüs'ün, ilkbahar ve sonbahar vekāyi'nâmeleri dışında yazılı bir metin bırakmadığı ve ona isnat edilen beş klasikten çok azının kendisine atfedilebileceği belirtilmiştir. Konfüçyüs'ün öğretileri ağırlıklı olarak konuşmalarda saklanmıştır. Ayrıca bunlara dağınık söyleşiler şeklinde başka yerlerde de rastlanmaktadır (DCR, s. 204-205).

C) Tanrı İnancı. Konfüçyüs öğretilerini bir tanrı fikrine dayandırmamış, ancak zamanındaki yaygın inanca da saygılı olmuştur. Konfüçyüsçülük'te tanrı veya tanrılar panteonu, rahiplik, mâbed, inanç, kutsal kitap gibi konular yoktur. Bu sebeple Çinliler Konfüçyanizm'e "okul" ya da "bilginlerin doktrini" adını vermişlerdir. Çin'de yaygın olan ve Şangti diye adlandırılan yüce Tanrı inancı Konfüçyüs'te de devam etmiştir. Konfüçyüs bu yüce varlığı ifade etmek için T'ien kelimesini tercih etmiştir. Ona göre T'ien o zaman anlaşıldığı üzere gökte oturan, kötü hükümdarları cezalandıran, yeni hânedanlar kuran ve iyileri mükâfatlandıran atalara verilen bir ad değildir; T'ien tabiat düzeninin yöneticisi, her şeyin üstündeki varlık, yaratıcı kudretti. Böylece Konfüçyüs T'ien'i "her şeye hâkim olan Tanrı" anlamında kullanmıştır. T'ien'e iyiliğin kaynağı olarak saygı

göstermiş, emrini öğrenmiş, onun da kendisini anladığına inanmıştır (Konuşmalar, s. 23, 24, 50, 107).

Konfüçyüsçülük'te Tanrı düşkünleri korumak için hükümdarlar, Tanrı yolunda yardımcı olmaları ve ülkenin her yanında huzuru sağlamaları için öğretmenler göndermiştir. O yücedir, yerdeki insanlara hükmeder, kötüler çoğalınca hükmü amansızdır. Ölüm ve hayat göğün emridir, zenginlik ve şeref ise kaderin işidir (a.g.e., s. 85-86). Tanrı her şeyi açıkça görür, bütün işlerde insanlarla beraberdir. Kanun ve şeriat Gök'ten gelir. O iyi insanlara uzun ömür bahşeder, fazilete mükâfat verir. Fazilet ise dört kısımdan meydana gelmektedir: İnsan sevgisi, adalet, emredilen merasime riayet ve bilgi. Bu dört aslî fazilete göre hareket edenler bahtiyar olacak ve saadete erecektir.

D) İbadet. Konfüçyüsçülük'te ibadet göğe, yere ve atalara tapınma ile Konfüçyüs adına düzenlenen törenlerden ibarettir (Brown, s. 94). Konfüçyüsçülük, Taoizm ve Budizm gibi dinler ortaya çıkmadan önce Çin'de atalara saygı, gök ve tabiat tanrılarına tapınma, gelecekten haber verme, kutsal varlıklara kurban sunma ve Şangti diye adlandırılan bir yüce varlık inanışı vardı. Çin'de her devrin dinî özelliği haline gelen atalara tapınma Çinliler tarafından asırlardan beri uygulanagelmiş ve hâlâ da uygulanmaktadır. Bu uygulamayı Konfüçyüs de tasvip etmiş ve bunu faziletlerin en önde geleni diye kabul ettiği ataya saygının bir ifadesi olarak teşvik etmiştir.

Konfüçyüsçülük'te Konfüçyüs'e tapınma da ataya tapınmanın bir devamı, özel bir uygulama biçimi olarak telakki edilmiş, milâttan önce II. yüzyılda ilk Han imparatorları Konfüçyüs'ün mezarı başında onun adına kurban sunmuşlardır. Konfüçyüs'e ilkbahar ve sonbaharda yapılan ibadet en yüksek rütbeli sivil memur tarafından yönetilirdi. İbadet tütsü, hububat ve şarap sunma ile öküz, koyun vb. hayvanların kurban olarak takdiminden ibaretti. İbadet esnasında ilâhiler söylenir, dinî müzik çalınır ve dans edilirdi. Müzik başlar başlamaz Konfüçyüs'ün ruhunun oraya geleceği farzedilirdi (Pike, s. 108-109). Konfüçyüsçülük ferdî ibadet ve duayı, kefâret âyini, günah itirafı, çile gibi dinî ve mistik uygulamaları şart koşmaz. Kurbanlar ya devlet veya aile tarafından sunulmuştur (Graham, s. 365).

E) Ahlâkî Prensipler. Konfüçyüs, âyinlere büyük önem vermek ve her şeye hâkim olan tanrı T'ien'e inancı ön plana çıkarmak suretiyle zamanının geleneksel Çin dinini kabul ve tasvip etmekle birlikte bir din kurucusu olmaktan çok bir ahlâk öğreticisi olarak ün yapmış, Konfüçyüsçülük de dinden ziyade ahlâk ve hikmet yolu olarak gösterilmiştir. Aslında Konfüçyüs bir üstün insan, orta yolu takip edecek ve başkalarına da itidal yolunu gösterecek kültürlü, nazik insan yetiştirmeye yönelik hayat tarzını belirlemeye çalışan bir ahlâk öğreticisi idi. Onun sisteminin amacı milletini siyasî terbiye yoluyla mutluluğa kavuşturmaktı (Schimmel, s. 21).

Konfüçyüs'e göre soyluluk miras yoluyla devralınmadığından herkes soylu olabilir. Gerçek soyluluğun işaretleri ise insanları sevmek, atalara saygılı olmak, samimiyet, insanlarla iyi ilişki kurmak, doğruluk ve dengeli yaşamaktır. Konfüçyüs, bir yenilikçi olduğunu iddia etmemekle birlikte kendisini Çin'in ailevî, sosyal ve politik hayatında esas olan ahlâkî prensipleri kesin biçimde yerleştirmekle sorumlu hissetmiştir.

Konfüçyüsçü ahlâkın temeli "büyük bilgi"de kendini, ev halkını, milletini yönlendirme, barışı sağlamanın yolunu bulma şeklinde açıklanmıştır. Konfüçyüs konuşmalarında dünyada beş ilkeyi her şeye uygulayabilme yeteneğine "mükemmel erdem" demektedir. Bunlar ağır başlılık, cömertlik, samimiyet, doğruluk ve nezakettir. Konfüçyüs üstün insanla küçük insan arasındaki farkı şöyle belirtmiştir: "Büyük ve üstün insan erdemi, küçük insan ise rahatı düşünür. Üstün insan kanunlar üzerinde kafasını çalıştırır, küçük insan ise kendi rahatını aramaya bakar. Büyük ve üstün insan yalnız doğruluğu, küçük insan ise yalnız faydayı düşünür" (Konuşmalar, s. 36, 37, 46). Konfüçyüs bir kimsenin bütün hayatına rehber olabilecek ilkeyi, "Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma" diye özetlemiş

(a.g.e., s. 114), onun bu sözü "altın kural" olarak nitelendirilmiştir.

Faziletin en yüksek derecesi bir insanın daima değişmez olan orta yoldan yürümesidir. Âlicenap ruhlu adam için en önemli şey adalettir; adaleti icra eden kişi ahlâk ve âdâba göre davranmış olur. Konfüçyüs ahlâkının temeli sevgidir. Konfüçyüsçülük'te evrensel veya en üstün er-dem olarak bilinen bu sevgi anlayışı "jen" terimiyle ifade edilmiştir. Konfüçyüsçülük'te bütün ahlâkî faziletleri içine alan beş temel faziletin en üstünü jendir. Mensiyüs'e

göre bu, başkalarının duygularını paylaşabilmek ve onlara şefkat göstermekle eyleme dönüşür. Buna kısaca iyilik severlik denilmektedir. İkincisi görevdir (yi). Yapılan bir yanlıştan sonra utanma duygusunda ortaya çıkar. Üçüncüsü âdetlere riayet duygusuyla dışa yansıyan görgü kurallarıdır (li). Dördüncüsü, doğru ve yanlışa karar verme duygusuyla dışa yansıtılan hikmettir (chih). Beşincisi ise doğru inançtır (hsin). Bu da güvenilirlik olarak açıklanmıştır.

F) Felsefî Sistem. Konfüçyüsçülük'te felsefî sistem evrenin yaratılışı hakkındaki efsaneye dayandırılmıştır. Buna göre başlangıçta umumi bir kaos düşünülmüş, evrenin yaratılışı, bu kaos içindeki Yin ve Yang denilen iki asıl doğurucu ilkeye (logos spermetikos) isnat edilmiştir. Yin ile Yang birbirine karşılıklı tesir ederek elementleri meydana getirmiş, elementlerin birleşmesinden evren doğmuştur. Meselâ ateş Yang'dan çıkmıştır. Güneş de ateşin asıl cevheridir. Su ise Yin'den çıkmıştır. Güneş ateşin asıl cevheri olduğu gibi ay da suyun asıl cevheridir. Bu şekilde meydana gelen güneş ve aydan diğer yıldızlar doğmuştur (DCR, s. 484-485). Han hânedanlığı filozofları tarafından (özellikle Tung Chungshu, ö. m.ö. 104) geliştirilen Yin-Yang teorisi Çin medeniyetinin metafizik, kozmoloji, yönetim, sanat gibi bütün tezahürleri üzerinde geniş etki yapmıştır.

Yin ve Yang, esas itibariyle güneş altındaki bir setin karanlık ve aydınlık tarafları demektir. Fakat Konfüçyüs zamanında bu terimler, Çinli düşünürlerin her şeyde farkına vardıkları bir düalitenin zıt ve tamamlayıcı iki unsuru olarak felsefî bir anlam kazanmıştır. Buna göre Yin yeryüzüdür; olumsuz, pasif, karanlık, dişi ve tahrip edicidir. Siyahla sembolize edilir, aya bağlıdır, sonbahar ve kışta güçlenir. Aynı zamanda devler onun hükmü altında kalır. Hayatın devamı için gereken med ve cezir, çıkış ve iniş gibi olaylarda göze çarpan bu prensip eski Çin filozofları tarafından fikir sistemlerinin esası, fal sanatının da temeli sayılmıştır. Yang ise göktür; olumlu, aydınlık, erkek ve yapıcıdır. Yang'ın güneşe bağlı doğurucu gücü ilkbahar ve yazda artar; kırmızı renk ve tek sayı ile temsil edilir. Yin ve Yang'ın "büyük esas" veya "yaratıcı prensip"ten (T'ai Chi) çıkmış oldukları var sayılmıştır. Bunlar, birinin etkisi artarken diğerinin etkisinin azalması şeklindeki dâimî etkileşim içindedir. Bu nazariye, her şeyin karşılıklı olarak birbiriyle ilişki içerisinde olduğu ve sürekli bir değişim süreci yaşadığı şeklindeki görüşün geliştirilmesine yardımcı olmuş, insanla tabiatın

birliğini açıklamada kullanılmış, ahlâkî ve sosyal öğretiler için de kozmolojik bir temel oluşturmuştur.

Taoistler'in, her şeyin gerisinde bulunan evrensel birlik (T'ai I) düşüncesinden etkilenen yeni Konfüçyüsçü felsefe, "öz" (menşe) ve "nefes" adı verilen iki temel terimi benimsemiştir. Maddî dünya, kendisiyle katı şeylerin sıvılaştırıldığı ve içinde eritildiği nefesten ibarettir. Nefes, tıpkı nefes alıp verme gibi devamlı sükûnete doğru gider gelir; bu gidiş geliş esnasındaki hareket haline Yang, sükûnet haline Yin adı verilir. Aydınlık-karanlık, erkek-dişi, hükümdar-tebaa gibi her zıt çiftinde aktif üyenin nefesi Yang, pasif üyeninki de Yin'dir. Öz her şeyin içine nüfuz eden bir tane (tohum, zerre) olup onu takip etmek kolay, ona karşı gelmek zordur. Öz insanın içinde ahlâkî bir prensip olarak mevcuttur. Fakat insan onu her zaman takip edemez. Çünkü öz, insanın kendisinden ibaret olduğu nefes tarafından oluşturulan yoğunlukla insan için belirsiz hale getirilmiştir. Fakat ahlâk eğitimiyle nefes öze göre davranma kolaylaşıncaya kadar tedrîcî olarak netleştirilebilir.

Yeni Konfüçyüsçüler'e göre yol ve gök öz için kullanılmış basit isimlerdir. İki tür ruh olan "shen" ve "kuei" (geleneksel olarak "uzatmak, germek" ve "geri gelmek" anlamında açıklanmıştır) nefesin verilip alınmasıyla özdeşleştirilmiştir. Buradaki eğilim, ruhu bir çeşit şahsî olmayan güç şeklinde düşünme yönündedir. Yeni Konfüçyüsçüler'in ölülerin ruhlarına dair şüpheciliklerine rağmen Konfüçyüsçüler, şahsî ruhlar hakkındaki yaygın inanca karşı çıktıkları zaman bile genel olarak ruhun bu anlamda gök cisimlerinde, dağlarda ve nehirlerde aktif olduğu konusunda şüphe etmemişlerdir. Bir çeşit tabii güç olarak ruhun rasyonalleştirilmesi bu şekilde anlaşılmıştır.

Hem Konfüçyüs'ün hem Laotse'nin fikir sistemlerinin temelini oluşturan ve Yin ile Yang arasındaki tezadı birleştiren prensip olarak da ifade edilen Tao'nun tanımı ve özellikleri şu şekilde belirtilmiştir: Tao dünyayı yöneten sebeptir. O görülemez, duyulamaz ve kavranamaz. Ezelî ve ebedîdir. Kendiliğinden vardır. Her şeyde hâzır ve nâzırdır. Hiçbir tasvire sığmaz. Her şeyi yaratan ve besleyen odur. Bundan dolayı Tao bazan "ana" diye de adlandırılır. Tao'dan bir doğar, birden iki (Yin ve Yang), ikiden üç (Yin, Yang ve nefes), üçten yaratılmış evren doğar. Tao'nun hiçbir şeye ihtiyacı

yoktur. Başka güçlerle rekabet etmez. Dolayısıyla insanlar da hırstan uzaklaşırlarsa iyi bir hayata sahip olurlar. Konfüçyüs de Tao ile ilgili olarak şöyle demiştir: “Eğer bir kimse sabahleyin Tao’yu işitse akşama esef etmeden ölebilir. Tao’ya sahip bir bilgin kötü elbiselerinden ve fena yemeklerinden dolayı utanç duyuyorsa bu kimseye önem vermeye değmez” (Konuşmalar, s. 35-36). Yine Konfüçyüs’e göre Tao erdemi, adaleti, nezaketi, samimiyet ve saygıyı da içine almaktadır. İnsanları kötü işlerden meneder ve insanlar arasında adaleti sağlar. Halk Tao’ya sahip olursa gereken şekilde idare edilecek, yeryüzünde ahlâk prensipleri hâkim olacaktır (a.g.e., s. 11). Kısaca Konfüçyüs’ün ana düşüncesi Tao (göğün yolu) idi. Bu bütün insanların

yürümeye çalışmaları gereken bir yoldur.

Çin’de cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte gök kültü kaldırılmış, Mao devrinde Konfüçyüsçülüğün kitapları yakılmış, Konfüçyüs unutturulmak istenmiştir. Buna rağmen Konfüçyüs’e gösterilen saygı devam etmiştir. Diğer taraftan Konfüçyüsçülüğün bir din veya bir ahlâk sistemi olup olmadığı öteden beri tartışılmıştır. Konfüçyüsçülüğün bir mâbed teşkilâtı, özel bir ruhban sınıfı, zorunlu bir âmentüsü yoktur. Bununla beraber bir yüce Tanrı inancı, bir kurucusu, kutsal kabul edilen bir metin koleksiyonu vardır. Fakat Chu Hsi ve yeni Konfüçyüsçülüğün canlandırılmasından başlayarak 700 yıl boyunca pek çok Konfüçyüsçü bilim adamı Tanrı’ya ve ölümden sonrasına (âhiret) inanma konusunda agnostik davranmıştır. Konfüçyüsçülük de daima bu dünyada en yüksek gaye olarak sosyal ve ferdî hayatı tamamlamayı göz önünde bulundurmuş, ahlâk kuralları, eğitim, politik ve sosyal istikrar üzerinde ısrarla durmuştur. Ayrıca Çin tarihinde 2000 yılı aşkın bir süreden beri Konfüçyüs’e üstün bir insan, kutsal ve bilge bir kişi olarak tapınılmış, kendisine dualar edilmiş, kurbanlar sunulmuştur. Ayrıca yönetici kozmik bir güç ve aşkın mânevî değerler sisteminin de yer aldığı Konfüçyüsçülük, Çin’in millî dinlerinden biri olarak kabul edilmesi yanında insanlığın en önemli ve en etkili dinleri arasında gösterilmiştir (DCR, s. 203-204).

BİBLİYOGRAFYA

A Dictionary of Religion and Ethics (ed. S. Mathews - G. B. Smith), London 1921, s. 83-84, 109-110, 410, 437, 449; DCR, s. 189-190, 203-205, 345, 409, 411, 414, 484-485, 572, 575, 599, 612, 616, 657; Konfüçyüs, Konuşmalar (trc. Muhaddere Nabi Özerdim), Ankara 1963, s. 11, 23, 24, 35, 36, 37, 46, 50, 85, 86, 107, 114; ayrıca bk. tercüme edenin girişi, s. 11; M. Şemseddin [Günaltay], Târîh-i Edyân, İstanbul 1338, s. 242-258; L. Yutang, The Wisdom of Confucius, New York 1938, s. 53-204; A. Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, Ankara 1955, s. 16-22; H. Ringgren - A. V. Ström, Religions of Mankind (ed. J. C. G. Greig, trc. N. L. Jensen), Philadelphia 1967, s. 390-395; L. Hodous, "Confucianism", The Great Religions of the Modern World (ed. E. J. Jurji), New Jersey 1967, s. 1-23; J. K. Fairbank, Çağdaş Çin'in Temelleri (trc. Ünsal Oskay), Ankara 1969, s. 65-79; C. Weihsun Fu, "Confucianism and Taoism", Historical Atlas of the Religions of the World (ed. Ismail Ragi al Faruqi), New York 1974, s. 109-117; D. A. Brown, A Guide to Religions, London 1975, s. 89-96; Mencius (trc. D. C. Lau), Middlesex 1976, s. 49-204, 220-235; M. Eliade, From Primitives to Zen a Thematic Sourcebook of the History of Religions, London 1977, s. 566-570; J. Ching, Confucianism and Christianity: A Comparative Study, Tokyo 1977, s. 93-96, 112-124, 168-171; E. Pound, Konfüçyüs (trc. Ahmet Yücel), İstanbul 1981, s. 7-10, 19-23, 92; Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, Ankara 1993, s. 57-67; E. R. Pike, Encyclopaedia of Religion and Religions, London 1951, s. 92-93, 107-110; A. C. Graham, "Confucianism", The Concise Encyclopaedia of Living Faiths (ed. R. C. Zaehner), London 1977, s. 364-365; D. L. Overmyer, "Chinese Religion", ER, III, 257-289; Wing-Tsit Chan, "Chinese Religion: Religious and Philosophical Texts", a.e., III, 305-312; a.mlf., "Confucian Thought", a.e., IV, 15-23.

Ahmet Güç

KONGO DEMOKRATİK CUMHURİYETİ

Orta Afrika’da ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Afrika kıtasının Sudan ve Cezayir’den sonra üçüncü büyük ülkesi olan ve 1971-1997 yılları arasında Zaire diye anılan Kongo Demokratik Cumhuriyeti’nin batısında Kongo Cumhuriyeti, kuzeyinde Orta Afrika Cumhuriyeti ve Sudan, doğusunda Uganda, Ruanda, Burundi ve Tanzanya, güneyinde Zambiya ile Angola bulunmaktadır. Belçika sömürgesi iken 30 Haziran 1960 tarihinde bağımsızlığına kavuşan ülkenin yüzölçümü 2.345.409 km², nüfusu yaklaşık 54 milyon (2001’de 53.624.718), para birimi Kongo frangı, başşehri Kinşasa’dır (Kinshasa, eski adı Léopoldville).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Kongo Demokratik Cumhuriyeti’nin Atlas Okyanusu sahili boyunca sınırı sadece 37 km. olup ülkenin büyük bir kesimi yüksek dağlar, yaylalar ve ovalardan ibarettir. Kongo nehri ekvator kuşağını aşıncaya kadar Lualaba adını alır. Önce kuzeybatıya, ardından güneybatı istikametine doğru ilerleyen 4734 km. uzunluğundaki dünyanın bu üçüncü nehri, kendisine katılan irili ufaklı diğer nehirlerle birlikte birçok çağlayan ve gölleri aşarak, bir süre de Kongo Cumhuriyeti ile Kongo Demokratik Cumhuriyeti arasında sınır çizdikten sonra bir haliç oluşturup Atlas Okyanusu’na dökülür. Genelde ova ve yaylaların birbirini izlediği geniş bölgelerde birçok volkan konisi bulunmakta olup bunların en yükseği 5000 metreyi aşan Ruwenzori’dir (5110 m.). Büyük Göller bölgesindeki yanardağlardan Kivu hâlâ faaliyettedir. Tropikal iklimin hüküm sürdüğü ülkede ortalama sıcaklık

26ºC-28ºC arasında değişmektedir. Ubangi ve Kongo nehirleri arasında yağış almayan iki aylık süre dışında geri kalan bölgelerde yıl boyunca yağmur yağar. Nehrin her iki tarafında geniş ormanlık alanlar vardır ve Ekvator bölgesindeki sık ormanlar yaşamaya fazla elverişli olmadığı için nüfus oranı burada düşer. Pigmeler'in ve diğer zenci toplulukların yaşadığı bu alanlarda tarım ve hayvancılık yapılmaktadır. Tarım ürünlerinden mısır, manyoka, yer fıstığı ve kahve üretilir; ayrıca hurma yağı, şeker kamışı, kakao, kauçuk, pamuk, çay ve güzel kokulu otlar da önemli gelir kaynaklarıdır. Tatlı su balıkçılığı epeyce gelişmiş olup ormanlardan büyük miktarda ağaç kesimi yapılmaktadır. Altın, kalay, bakır, kobalt, kurşun, uranyum, kömür ve elmas madenleri bakımından zengin olan ülkenin başta Amerika Birleşik Devletleri'ne ve Belçika'ya yaptığı ihracatı daha çok Belçika'dan sağladığı ithalâtından fazladır. Yaklaşık 23.000 km. uzunluğunda bir mesafede nehir taşımacılığı yapılırken gittikçe gelişen karayolları ve havayolları da demiryolları kadar önemli hale gelmiştir. Ülkede bulunan az sayıdaki Avrupalılar önceleri fildişi ve kauçuğa önem verirken daha sonra madenleri ve büyük tarım alanlarını işletmişler, şehirlerde imalât sanayiini kurmuşlardır. Ülke nüfusunun büyük çoğunluğu madenlerle imalât sanayiinde işçi olarak çalışmakta, geri kalanı ise çiftçilik yapmaktadır. Avcılık ve balıkçılıkla uğraşanlar da vardır.

250 civarında Afrika yerlisi Bantu ve Hami asıllı kabilenin meydana getirdiği karışık etnik yapı içinde Mongolar, Lubalar, Kongolar ve Mangbetu-Azandeler toplam nüfusun % 50'sini oluşturmaktadır. Günümüzde nüfusun % 70'i hıristiyan, % 15'i müslüman, geri kalanlar ise animisttir. Yüzlerce dilin konuşulduğu ülkede resmî ve idarî dil Fransızca olmakla birlikte mahallî dillerden Lingala, Sevâhilî'nin bir şîvesi olan Kingwana, Kikongo ve Tshiluba millî dil kabul edilmiştir. 6.301.000 (2002) nüfusuyla başşehir Kinşasa'dan başka büyük şehirleri Lumumbashi (1.074.600), Mbuji-Mayi (905.800) ve Kolwezi'dir (803.900).

II. TARİH

Milâttan önce I. yüzyılda Batı Afrika'dan hareket eden Bantu etnik grubu doğuya doğru ilerleyip uzun bir süreç içinde Büyük Göller bölgesine yerleşirken Kongo

havzasını onlarla birlikte Pigme etnik grubu da yurt edindi. V. yüzyıldan itibaren bütün Ekvator bölgesi ve Hint Okyanusu sahillerine yayılan Bantular'ın alt kollarından Luba birliğinden doğan Mulopwe İmparatorluğu XVI. yüzyıla kadar hüküm sürdü. Bu arada XIII. yüzyılda Atlas Okyanusu sahilinde kurulan Kongo Krallığı, 1482'de ilk defa Portekizliler'le bazı malların ticaretini yapmak üzere anlaştı. 1498 yılından itibaren Amerika'ya Afrikalı kölelerin taşınması bölgedeki ticareti bu alanda yoğunlaştırdı ve 1880 yılına kadar sadece Kongo civarından milyonlarca köle taşındı. XVI. yüzyılda Portekizliler'in Kongo Krallığı'nı hıristiyanlaştırma faaliyetini XVII. yüzyılda İtalyan misyonerler devam ettirdi. Bu iki asır boyunca Hollandalılar'ın da bölgede bazı noktaları ele geçirmesiyle Kasai ve Katanga gibi iç bölgelerden de köle ticareti aralıksız sürdü.

XIX. yüzyılda bugünkü Sudan'ın güneyinde yaşayan Zandeler, Kongo'nun kuzeydoğusuna yerleşerek 1815'te Mangbetu Krallığı'nı kurdular. Yüzyılın üçüncü çeyreğinde ülkenin güneydoğusunda maceracı bir siyahî olan Msiri'nin tesis ettiği, ömrü yüzyılın sonuna kadar varmayan Garengaze Krallığı bulunuyordu. XVIII. yüzyılda Uman'da kurulan ve XIX. yüzyılın ilk yarısında hâkimiyetini Doğu Afrika sahillerine kadar yayan Bû Saîd hânedanı, Zengibar'ı yönetim merkezi yaptıktan sonra Sultan Seyyid Saîd ve yerine geçen Seyyid Mâcid zamanında Afrika'nın içerlerine yöneldi ve ticaret ağını Büyük Göller bölgesine kadar genişletti. Tanganika gölünün doğusundaki Tabora'dan sonra 1840'ta Ujiji şehrini kuran Uman asıllı Zengibarlı Araplar ve Sevâhilîler daha fazla fildişi bulmak için gölün batı tarafına geçtiler. Bunların içinde, yerlilerce ve Avrupalı seyyahlarca daha çok Tippo Tip adıyla tanınan Hâmid b. Muhammed b. Cum'a el-Mürcibî XIX. yüzyıl Kongo tarihinin en önemli şahsiyetlerinden biridir. Babasının Nyamwezi kabile reisinin kızıyla evliliğinden doğan Mürcibî, 1872'de aralarında kan bağı olduğunu iddia ettiği Batetela-Bakusu etnik grubunun reisi Kasongo Rushie ile anlaşarak Manyema bölgesine yerleşti. Kısa zamanda nüfuzu kuzeydeki Ituri ormanına, güneyde Katanga bölgesine, batıda Lomami ırmağına ve doğuda Tanganika gölüne kadar geniş bir alanı kapladı. Kendisini Utetera sultanı olarak nitelemeye başladı.

Afrika kıtasını paylaşmak için kıyasıya bir mücadeleye giren Avrupa devletlerinden Fransa, İngiltere, Almanya ve Portekiz'in yanında Belçika Kralı II. Leopold 1870 yılından itibaren Kongo ile de şahsen ilgileniyordu.

Daily Telegraph ve New York Herald Tribune gazeteleri adına 1874'te seyahate çıkan ve gerçek adı John Rowlands Stanley olan İngiliz asıllı Amerikalı seyyah Henry Morton Stanley'in Kongo'daki keşiflerine yardımcı oldu. Bu seyyah, Zengibar'dan 700 silâhlı adamıyla başladığı yolculuğu sırasında kendileri için tehlikeli olan Doğu Kongo kısmını Tippo Tip sayesinde gezdi ve 1877'de Atlas Okyanusu sahiline ulaştı. Stanley ve Tippo Tip'in birlikte geçtikleri güzergâh 1882-1883 yıllarında birçok seyyah tarafından kullanıldı. Daha önce Güneydoğu Kongo'yu gezen David Livingstone dışında V. L. Cameron, T. H. Parke ve Schweinfurth gibi seyyahlar da bu geniş ülkenin farklı bölgelerini gezmişlerdi.

Stanley seyahatinden İngiltere'yi faydalandırmak istediyse de gerekli ilgiyi görmedi. Yukarı Kongo Araştırma Komitesi'ni kurduran II. Leopold ile anlaşarak buraları onun için tekrar gezmeye karar verdi. 1879-1884 yılları arasında Kongo nehri boyunca birçok kabile reisiyle anlaşmalar yapıp karakollar kurdu. Kongo'dan elde edeceği büyük gelirlerle Çin ve Filipinler'de arazi almak isteyen II. Leopold, daha önce oluşturduğu komitenin adını 1884'te Milletlerarası Kongo Derneği olarak değiştirdi. Ülkesine bağlı bir sömürge haline getiremeyeceğini anladığı bölgede Berlin Konferansı'nda kabul edildiği üzere Bağımsız Kongo Devleti'ni kurdu (1885). Ardından da ülkenin doğusuna hâkim olan müslümanlardan faydalanmaya çalıştı. İlk önce Tippo Tip'i Stanley Falls'a vali tayin etti (1887-1890). 1888 yılında Ekvator bölgesinde Sudan Mehdîsi'nin saldırılarıyla sıkışan Mısır hidivliğine bağlı Hattıistivâ vilâyeti valisi Emin Paşa'ya Stanley vasıtasıyla ulaşıp Hattıistivâ'yı Bağımsız Kongo Devleti'ne bağlayarak orada kendi valisi sıfatıyla kalmasını istediyse de bu arzusu Emin Paşa tarafından kabul edilmedi. Ayrıca ele geçirmek istediği yeni yerlere müslüman vali yardımcıları tayin etti. Tippo Tip, katılacağı seferler esnasında II. Leopold adına açacağı her karakol karşılığında para alacak, bu devletin her tarafında serbest ticaret yapacaktı. Fakat kendisine istediği miktarda silâh ve asker yardımı yapılmadığı için kısa zamanda bu iş birliğini bırakarak 1892'de Zengibar'a çekildi ve 14 Haziran 1905 tarihinde burada öldü. Yerine Râşid b. Muhammed, Stanley Falls'a vali oldu. Tippo Tip'in çekilmesinden sonra müslümanların Doğu Kongo'daki hâkimiyeti Belçika'ya karşı fazla dayanamamış ve üç yıllık bir direnişin ardından 1895 yılında sona ermişti. Böylece II. Leopold'ün müslümanlarla gerçekleştirmek istediği siyasî teşebbüsleri başarıya ulaşamadı.

Belçika kralı bu geniş ülkeyi elinde tutmak için yerlilere karşı baskılarını arttırınca İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri tarafından protesto edildi. Kölelik kaldırılmış olsa da madenlerin işletilmesi ve ziraî alanlardan daha fazla ürün alınabilmesi için ahali zorla çalıştırıldı. Belçika hükümeti ve kamuoyu başlangıçta kralın sömürgeci siyasetini eleştirirken daha sonra ülkeye büyük menfaatler sağladığını görünce onu destekledi. Fakat kralın aşırı harcamalarını kapatmak için yabancı şirketlerden aldığı paralara karşılık Kongo'da onlara büyük araziler satması sebebiyle zor durumda kalan Belçika hükümeti 15 Kasım 1908 tarihinde ülkeyi resmen sömürgeleştirdi.

1960 yılında Belçika diğer Afrika ülkeleri gibi Kongo'nun da bağımsızlık isteği karşısında direnemedi. Bağımsızlık sonrası ilk devlet başkanı olan Joseph Kasavubu (1960-1965) ve özellikle başbakanlığa gelen Patrice Lumumba, sömürge karşıtı mücadeleleri ve Sovyetler Birliği'ne olan yakınlıklarıyla tanındılar. Ancak başbakan, 14 Eylül 1960 tarihinde General Joseph-Désiré Mobutu tarafından yapılan darbe sonucu tutuklanarak öldürüldü. 1964 yılında Katanga ayrılıkçı bölgesi lideri Moise Tshombe sürgünden getirilerek başbakan yapıldı. 1965'te devlet başkanlığına el koyan Mobutu (1965-1997) Afrikalılık siyaseti gütmeye başladı. 1971'de kendi adını Mobutu Sese Seko, devletin adını Zaire, Léopoldville'in adını Kinşasa, Stanleyville'in adını Kisangani, Elisabethville'in adını da Lumumbashi

olarak değiştirdi. Mobutu, yaklaşık otuz iki yıl tek partili baskıcı bir yönetimle idare ettiği ve iç isyanların eksik olmadığı ülkede Laurent - Désiré Kabila'nın (1997-2001) iktidarı ele geçirme mücadelesi karşısında direnemeyerek 1997 yılında ülkeyi terketmek zorunda kaldı ve aynı yıl sürgünde bulunduğu Fas'ta öldü. Yeni iktidar tarafından ülkenin resmî adı 1997'de tekrar Kongo Demokratik Cumhuriyeti olarak değiştirildi. Bu dönemde de gerek komşu ülkelerin gerekse Amerika Brileşik Devletleri, İngiltere, Belçika gibi devletlerin iç karışıklıklara müdahaleleri devam etti. 16 Ocak 2001 tarihinde Laurent - Désiré Kabila bir suikast sonucu öldürülünce yerine oğlu Joseph Kabila devlet başkanı oldu.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

İslâmiyet'in Kongo'ya yayılması farklı istikametlerden gerçekleşti. İlk defa 666 yılında kuzeydeki Çad gölü havzasına kadar ilerleyen Arap akınlarının etkileri bu ülkenin kuzeyine uzansa da sonraki asırlarda bu gelişmenin izlerine rastlanmamıştır. XI. yüzyıldan itibaren Bilâdüssûdan'da kurulan Mali, Kânim, Bornu, Bagirmi, Vaday ve Hevsa sultanlıklarının zaman zaman güneyle irtibatları sayesinde İslâm'ın tesirinin Kongo'ya kadar uzandığı bilinmektedir. Asıl İslâmlaşma ise XIX. yüzyılın başlarından itibaren Doğu Afrika sahillerindeki Arap ve Sevâhilî etkileriyle başladı. Doğu Afrika sahilindeki müslüman tüccarlar üç ayrı istikametten Büyük Göller bölgesinin batısına geçerek İslâmiyet'i yaydılar. Birincisinde Kenya'daki Mombasa liman şehrinden Viktoria gölüne ilerleyip Mongo'ya ulaştılar ve buradaki ticarî faaliyetleriyle etkili oldular. İkincisinde Zengibar'dan bugünkü Tanzanya sahilindeki Bagamoyo'ya geçerek buradan içerilere doğru ilerlediler. 1860-1895 yılları arasında Tanganika gölünün batısındaki Fizi'den itibaren Kasongo ve Nyangve'ye, Uvira'dan Kirundu ve Kisangani'ye kadar geniş bir bölgeyi hâkimiyetleri altına aldılar. Üçüncüsünde ise Tanzanya'nın güneyindeki Kilve Sultanlığı'ndan hareket eden müslüman tüccarlar Katanga bölgesine ulaşıp ticarî faaliyetlerini sürdürdüler. Yerlilerin İslâmiyet'i seçmesi, daha çok emrinde çalıştıkları müslümanların hayat tarzlarına duydukları hayranlığa dayanıyordu. Tippo Tip'ten önce başlayan tüccar akınlarının ardından onun kurduğu müslüman hâkimiyeti de kısa zamanda bölgeyi etkiledi ve medeniyete kapılarını açtı. Yerliler, kendilerine Avrupa malları ile silâh ve barut getiren müslümanları iyi karşıladılar. Müslüman tüccarların, yanlarında Hint Okyanusu sahilindeki şehirlere götürdükleri kölelerin bir kısmı oralarda efendilerinin dinine girdiler. İslâmiyet'in kısa zamanda yayılışıyla Kasongo ve kuzeyindeki Nyangve bölgenin önemli İslâm şehirleri oldu.

Kongo'da yarım asır dahi sürmeyen müslüman hâkimiyetinin bölgeye kazandırdıkları ziraat alanında yeni tahıl ve sebzelerin üretimiyle sınırlı kalmadı. Geniş arazilerde mısır, hint darısı, buğday ve pirinç ekimine ağırlık verildi. Kongo'da tanınmayan hayvan türlerinin yetiştirilmesi ve önemli pazarların kurulması sağlandı. Bölgeye gelen müslüman erkeklerin yerli kadınlarla evlenmesinden melez bir nesil doğdu. Doğu Afrika sahilinden Lombani ırmağına kadar yaklaşık 2000 km. boyunca Sevâhilî

dili herkesin anladığı ortak dil oldu. Avrupalı seyyahların yerlilerle münasebetlerini bununla kurmalarına rağmen sömürge idaresi bu dili yasakladı.

Bölgeyi ele geçirmek için başlangıçta müslümanlarla iş birliği yapan II. Leopold, 1895 yılından itibaren düşmanca tavır takınarak mallarına el koyduğu gibi İslâmiyet'in yayılmasını engellemeye çalıştı. Şâfiî mezhebine bağlı olan müslümanların hukukî meselelerini yerliler için açtırdığı mahkemelerde hallettirmedi, ayrıca misyonerlerin onları hıristiyanlaştırma girişimlerini destekledi; sadece ticaret yapmalarına karışılmadı. Doğu Afrika sahilindeki müslümanlarla koparılan bağlar ise ancak I. Dünya Savaşı'ndan sonra yeniden kurulabildi.

İslâmiyet'in Kongo'ya yayılmasında, 1875'te Mısır'ın Sudan'ın güneyine inme teşebbüsü ile 1881'de Sudan'daki Muhammed Ahmed el-Mehdî'nin faaliyetleri de etkili oldu. Bilhassa Hidiv İsmâil Paşa, Mısır adına bölgeye gidecek tüccarları büyük imkânlarla destekleyince bunlar Kuzeydoğu Kongo'daki Azande bölgesine kadar giderek anlaştıkları kabile reisleriyle ticaret yaptılar. Mehdî'nin Kongo'da kurmak istediği İslâm toplumu ise bir varlık gösteremedi. Ayrıca Çad'daki Vaday Sultanı Senûsiyye tarikatına girince Tippo Tip'i etkileyerek fildişi ticaretini Trablusgarp'a yönlendirmişse de Avrupalılar'ın müdahalesiyle bu girişim de yarıda kalmıştı.

Belçika'nın 1918 yılından itibaren Kongo, Ruanda ve Burundi sömürgelerinde İslâm'a karşı sert tedbirler almasına rağmen yerliler içinde Müslümanlık yayılmaya devam etti. Bağımsızlığa kadar Kongo müslümanları arasında üç dönemde dinî açıdan gelişmeler gözlendi. 1925'te açılan Kur'an okullarına devam eden çocuklar daha sonra Tanzanya'nın Ujiji, Tabora, Dârüsselâm şehirlerine ve Kahire'ye gönderildi; bunların arasından Doğu Afrika'nın Kur'an öğreticileri (mwalimu) çıktı. İkinci önemli gelişme, Doğu Afrika'ya Kādiriyye tarikatını getiren Dârüsselâmlı Hasan b. Âmir eş-Şîrâzî'nin tesirinin içerilere doğru yayılmasıdır. Ujiji'deki temsilcisi Abdullah Kitenge'nin yanında yetişen Kongolu Akiba Kangala 1932 yılından itibaren bu tarikatı Kongo müslümanları arasında yaydı. Ancak Kangala ve arkadaşı Amsi b. Yûsuf 1937'de Uriva'ya sürüldüler ve orada vefat ettiler. Bunların ardından Kongo müslümanlarının önderliğini

uzun yıllar Şabani Kagombo b. Baruani ve Mwinyi Salamani yürüttü. Üçüncü gelişme, 1950'li yıllarda Doğu Afrikalı müslüman âlimlerin Kongo'yu sıkça ziyaretleriyle başladı. Bu dönemde Kongo'ya ticaret için gelen Pakistanlı tüccarların da desteği görüldü. Belçika sömürge yönetiminin sonuna doğru üzerlerindeki baskıların gevşemesi üzerine Kasongo ve Kisangani müslümanları dış dünyaya açılırken diğerlerinin tecrit hali biraz daha devam etti. 1957'de Kasongo bölgede İslâm'ın merkezi olarak kabul ediliyordu. Uzun yıllar kendilerine herhangi bir resmî temsil yetkisi verilmeyen müslümanlar buna karşı 1960-1967 yıllarında birçok defa baş kaldırdılar. 1964'te ilk Kongo İslâm Kongresi Kasongo'da toplandı ve 1967'de hukuken tanınma imkânını elde etti. Kasongo'da 1969 yılında toplanan ikinci kongrede müslümanlar arasındaki bölünme yüzünden her türlü dernekleşme askıya alındı ve 1971'de yapılması kararlaştırılan üçüncü kongre de yasaklandı. Kisangani dışında Kongo'da halen müslümanlar daha çok Lualaba nehri boyundaki Ponthierville (Ubundu), Kirundu, Kindu ve Kimambo şehirlerinde yaşamaktadır. İslâmiyet, 1850'lerde nüfuz ettiği ülkenin doğusundan sonra XX. yüzyılın ortasına doğru diğer bölgelerinde de yayılmaya başladı. II. Dünya Savaşı sırasında Afrika kıtasında göçlerin denetimden çıkması üzerine başşehir Léopoldville'e Malililer başta olmak üzere Senegal, Çad ve Nijerya'dan çok sayıda müslüman geldi.

Kongo Demokratik Cumhuriyeti'nin batı komşusu olan Kongo Cumhuriyeti'nde İslâm'ın varlığı diğerine göre çok yeni olmakla birlikte bu müslümanların ülke

nüfusu içerisindeki oranı farklı kaynaklarda % 5 ile % 20 arasında gösterilmektedir. Fransız sömürgesi olduğu için buraya Batı Afrika'daki diğer Fransız sömürgeleri olan Senegal, Mali ve Gine'den göçler gerçekleşti. Ayrıca İngiltere sömürgesi olan Gana ve Nijerya'dan gelenlerle müslümanların sayısı arttı. Başşehir Brazzaville'de inşa ettikleri camiler dışında müslümanlar açtıkları medreselerde de çocuklarına dinî eğitim vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HR.SYS, 59-2; BA, Yıldız-Perakende, Mâbeyn Başkitâbeti, nr. 41/97; BA, Yıldız-Perakende, Tahrîrât-ı Ecnebiyye ve Mâbeyn Mütercimliği, nr. 31/26; S. L. Hinde, The Fall of the Congo Arabs, London 1897, s. 1-19, 107-108, 234-235; P. Daye, Stanley, Paris 1936, s. 194-226; Maisha ya Hamed bin Muhammed el Murjebi yaani Tippu Tip (trc. W. H. Whiteley), [baskı yeri yok] 1958-59; P. Ceulemans, "Introduction de l'influence de l'Islam au Congo", Islam in Tropical Africa (ed. I. M. Lewis), Oxford 1966, s. 174-192; Guy de Bosschère, Autopsie de la colonisation, Paris 1967, s. 278-288; Crawford Young, "The Congo", Islam in Africa (ed. J. Kritzeck - W. H. Lewis), New York 1969, s. 250-269; J. Cuoq, Les musulmans en Afrique, Paris 1975, s. 320-326; J. Kagabo, "Les facteurs d'introduction de l'Islam swahili en Afrique centrale au XIXe siècle", Sociétés africaines. Monde arabe et culture islamique. Mémoires du Cermaa, sy. 1, Paris 1981, s. 167-178; N. Bannout, "Relations zaïrois, arabes et européens avant la colonisation du Congo", a.g.e., sy. 2, Paris 1983, s. 179-191; F. Renault, Tippo Tip, Paris 1987, tür.yer.; İdris Bostan, "The Ottoman Empire and the Congo. The Crisis of 1983-95", Studies on Ottoman Diplomatic History (ed. Sinan Kuneralp), İstanbul 1990, V, 103-119; E. M'Bokolo, Afrique noire (Histoire et civilisation XIXe-XXe siècles), Paris 1992, II, 173, 278, 282-284, 304-305; M. Hiskett, The Course of Islam in Africa, Edinbourg 1994, s. 172-173; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücâdeleleri, Ankara 1977, s. 415-428; J. W. Rome, "Islam on the Congo", MW, VI (1916), s. 282-290; Abdülfettâh Mukallid el-Ganîmî, "el-İslâm ve'l-müslimûn fi'l-Kûngu Birâzzafîl", et-Teżâmünü'l-İslâmî, XXXVI/3, Mekke 1981, s. 60-66; S. von Sicard, "al-Murdjibî", EI² (Fr.), VII, 607-608.

Ahmet Kavas

KONİÇE

Bosna-Hersek'te tarihî bir kasaba.

Saraybosna'yı Mostar üzerinden Adriyatik sahillerine bağlayan önemli yol üzerinde ve Neretva nehrinin kenarında kurulmuştur. Denizden yüksekliği 280 m. olup etrafı yüksek dağlarla çevrilmiştir. Koniçe (Konjic), Kuzey Hersek'te Osmanlı hâkimiyeti sırasında gelişerek bölgenin önemli yerleşim yerlerinden biri olmuştur. Bosna'nın 867'den (1463) itibaren Osmanlı idaresi altına girdiği sırada küçük bir köy durumundaydı. Burası Ortaçağ'dan kalan ve Osmanlılar tarafından kuzeydeki daha önemli bir mevki olan Belgrad-Glamoč'dan ayırmak için ve küçük yapısı sebebiyle Belgradcık diye isimlendirilen kalenin yıkıntılarının aşağısında küçük ve dar bir düzlükte yer alıyordu. 880-883 (1475-1478) tarihli kayıtlara göre bir pazar yeri olan bu köyde on üç hıristiyan hânesi (yaklaşık altmış kişi) mevcuttu. Sonraki yıllarda yavaş fakat düzenli bir gelişme gösterdi. 935 (1529) tarihli tahrir defterinde Koniçe'de yarısı müslüman, yarısı hıristiyan olan yirmi altı hânenin (yaklaşık 120 kişi) mevcut olduğu kaydedilmişti (BA, TD, nr. 96). 983'te (1575) burada yetmiş dört müslüman ve on beş hıristiyan hânesi (toplam 400 kişi) bulunmasına karşılık 1013'te (1604) 117 müslüman hânesiyle sadece iki hıristiyan hânesi (toplam 700-750 kişi) vardı. Bu durum, 1475'ten 1604'e kadar olan dönemdeki büyümeye işaret ettiği gibi İslâmiyet'in de hızla yayılmış olduğunu gösterir.

Koniçe'de İslâmiyet'in yayılışı, köken itibariyle tamamı ya bizzat Koniçe'den veya çevredeki yerlerden gelen Osmanlı resmî görevlileri tarafından kurulan dinî vakıflarca desteklenmiştir. Mostar Mukātaa Nâzırı Hacı Karagöz 1570'te Neretva üzerinde bir köprü ile büyük bir han ve bir mektep yaptırmıştır. Bugünkü Vardaçka Camii'nin olduğu yerde 982 (1574) tarihli bir başka caminin bulunduğu bilinmektedir. 987'de (1579) Hüdâverdi Mehmed Bey bugün Repovaçka Camii diye bilinen bir cami ile bir musallâ inşa ettirmiştir. 1033'te (1623-24) Çarşı Camii günümüzdeki şekliyle yeniden yaptırılmış, ardından bu binaya bir de medrese eklenmiştir. Medrese binası II. Dünya Savaşı sonrasına kadar varlığını sürdürmüştür. 1058'de (1648) Mehmed Çavuş Alioğlu (Alagiç) Neretva'nın kıyısında

zarif bir kubbeli cami, Halvetî dervişleri için on hücreli bir hankah, imaret, mektep ve hamamdan oluşan bir külliye ile yakınında kendisi için kule biçiminde bir ev yaptırmış ve bunların bakımı için büyük bir para vakfı kurmuştur.

Kasabanın gelişmesi muhtelif seyyahların dikkatini çekmiştir. Athanasio Georgiceo, 1626 tarihli istihbarat raporunda Koniçe'de 300-400 civarında müslüman hânesi (yaklaşık 2000 kişi) bulunduğunu belirtir. Katolik piskoposu Marian Maravić 1655'te 400 müslüman hânesiyle beş camiden bahseder. Fransız seyyahı Quiclet, Karagöz Bey Hanı'nın 1658'deki halinin ayrıntılı bir tasvirini yapar. Evliya Çelebi 1664'te Koniçe'de altı mahalle ve 600 hânenin (3000-3500 kişi) yanında biri cami durumundaki sekiz mescid, iki medrese, iki tekke, iki hanla bir hamam bulunduğunu ve özellikle demir eşya, kılıç, bıçak vb. imalâtından ve demirin kasabaya hâkim dağlardaki madenlerden elde edildiğinden söz eder. Kasabadaki en son fakat en önemli Osmanlı inşa faaliyeti, Hacı Karagöz'ün eski tahta köprüsünün masrafları Blagaylı Hacı Ali Ağa Kolakoviç tarafından karşılanarak taştan yeniden inşa edilmesidir.

XVIII ve XIX. yüzyıllarda Koniçe bir gerileme dönemine girdi. Thielen 1828'de kasabada sadece 300 hâne (1500 kişi) bulunduğunu, ancak beş caminin varlığını sürdürdüğünü yazar. 1861'de Alman konsolosu Otto Blau bir zamanlar görülen ticarî canlılığın tamamıyla sona erdiğini belirtir. Avusturya idaresi döneminde (1878-1918) Koniçe'yi Saraybosna'ya ve Mostar üzerinden Adriyatik'e bağlayan bir demiryolu inşa edilmesine rağmen kasaba tam anlamıyla gelişme gösteremedi. 1910'larda müslümanların oranı

kasabada % 51'e, köylerde ise % 54'e geriledi.

II. Dünya Savaşı sırasında kasaba ağır çarpışmalara ve yıkıma sahne oldu, bu arada muhteşem taş köprü büyük oranda tahribata uğradı. 1961'de köprü kötü bir şekilde restore edildi (Mujezinović-Celić, s. 224). Ancak savaştan sonra kasaba önemli bir gelişmeye sahne oldu ve bir sanayi merkezi haline geldi. 1948'de nüfusu 2767 iken 2001'de 13.000'e ulaşmıştır. Çevresindeki kiraz bahçeleri ve bağlarıyla meşhur olan Koniçe hayvan ticareti için de iyi bir merkez teşkil etmektedir. Koniçe, 1992-1995'teki Bosna iç savaşı

sırasında Mostar kadar olmasa da hayli zarar görmüş, 2001'de hasara uğrayan yerler restore edilmiştir. Mevcut olan beş tarihî cami iyi durumdadır. Sırp nüfusu önemli ölçüde kasabayı terketmiş, bunların yerini başka yerlerden gelen Katolik ve müslüman göçmenler almıştır. Balkanlar'daki en güzel örneklerden biri olan muhteşem köprü ise harap durumdadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 96; M. Quiclet, Le voyage de M. Quiclet à Constantinople par terre, Paris 1660, s. 46-47; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 488-499; M. F. Thielen, Die europäische Türkey, Ein Handwörterbuch für Zeitungsleser, Wien 1828, s. 148; O. Blau, Reisen in Bosnien und der Hertzegowina, Berlin 1877, s. 29; M. N. Batinić, "Konjic", Starine Jugoslovenske Akademije Znanosti i Umjetnosti, Zagreb 1885, XVII, 116-150; Eusebius Fermendzin, Acta Bosnae potissimum ecclesiastica ab anno 925 usque ad anno 1752, Zagreb 1892, s. 475-479; Rezultati Popisa Ziteljstva u Bosni i Hercegovini od 10. Oktobra 1910, Sarajevo 1912, s. 338-339; M. Vego, Naselja Bosanske Srednjevjekovne Drzave, Sarajevo 1957, s. 57; Vojislav Bogićević, "Povijest Jedne Porodice", Spomenik SANU, Beograd 1961, s. 110; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri II/3, s. 211-212; Mehmed Mujezinović, Islamska Epigrafika Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1982, III, 422-436; a.mlf. - Dzemal Čelić, Stari Mostovi u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1998, s. 220-227; Ahmed A. Aličić, Poimenični Popis Sandzaka Vilajeta Hercegovina, Sarajevo 1985, s. 449-450; Hivzija Hasandedić, "Orientalna Zbirka Provincijalata Hercegovačkih Franjevaca u Mostaru", Hercegovina, Casopis za Kulturno i Istorijsko Nasledje, Mostar 1986, VI, 227; M. Gojković, Stari Kameni Mostovi, Beograd 1989, s. 110-111; N. Clayer, Mystique et état, l'ordre halveti dans l'aire balkanique, depuis le XVe siècle jusqu'à nos jours, Leiden-New York 1994, s. 162-163; Hamid Hadzibegić - Derviš Buturović, "Berat Hudaverdi Bosna Mehmed-Bega od 1593. Godine", POF, sy. 12-13 (1962-63), s. 151-174; Derviš Buturović, "Dvije Konjičke Vakufname", Glasnik VIS, XXIX/7-8 (1966), s. 305-309; a.mlf., "Bilješke o Nekim Starim Džamijama. Nestale Konjičke

Džamije”, a.e., XXX/7-8 (1967), s. 326-329; Madzida Bećirbegović, “Prosvjetni Objekti Islamske Arhitekture u Bosni i Hercegovini”, POF, sy. 20-21 (1970-71), s. 282, 294-296; Fehim Dz. Spaho, “Džamije i Njihovi Vakufi u Gradovima Kliškog Sandžaka Početkom XVII Vijeka”, Anali GHB, sy. 5-6 (1978), s. 217-220; S. Siniković, “Konjic”, Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1962, V, 304.

Machıel Kıel

KONONOV, Andrey Nikolayeviç

(1906-1986)

Rus Türkologu.

27 Ekim 1906'da Saint Petersburg'da (Leningrad) doğdu. Lise öğreniminden sonra 1924 yılında bir fabrikada çalışmaya başladı. 1926'da Leningrad Doğu Enstitüsü'nün açtığı imtihanı kazanarak enstitünün Osmanlı Türk koluna yazıldı. Burada Wasilij Barthold, Nikodai Jakovleviç Marr, Aleksandr N. Samoyloviç, Sergey Etimoviç Malov, N. K. Dmitriyev ve Evgenii E. Berthels'in derslerine devam etti; Hikmet Cevdetzâde'den Türkçe öğrendi. 1930'da bitirdiği enstitüde asistan oldu. 1933-1936 yıllarında Dmitriyev ile Malov'un yönetimi altında çalıştı. 1937'de Leningrad Üniversitesi'nde Türk dili dersleri vermeye başladı. Leningrad Doğu Enstitüsü'nün Moskova'ya taşınması üzerine (1938) Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği Bilimler Akademisi Doğu Araştırmaları Enstitüsü uzmanlığına tayin edildi. Türk yazarlarına göre Türk gramer düzeni hakkında hazırladığı tezle dil uzmanı adayı (1939), Ebülgazi Bahadır Han'ın Şecere-i Terâkime'si hakkındaki teziyle dil doktoru (1948) oldu. 1950'de Leningrad Üniversitesi'nde profesörlüğe yükseltildi. 1957 yılında Türk Dil Kurumu şeref üyesi, 1958'de Sovyet Bilimler Akademisi yazışma üyesi oldu ve 1974'te akademi üyeliğine getirildi. 1978'de Indiana Üniversitesi tarafından verilen PIAC madalyasını kazandı. Orhun Türkçesi grameri hakkındaki çalışmasından dolayı 1985 yılında İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırma Merkezi'nce kendisine "Türkoloji'ye Üstün Hizmet Armağanı" verildi. Sekseninci doğum yıldönümünden üç gün sonra Leningrad'da öldü.

Eserleri. 1. Grammatika sovremennogo turetskogo yazıka (Leningrad 1934). Hocası Hikmet Cevdetzâde ile birlikte hazırladığı Türkiye Türkçesi grameridir. Bu yoldaki çalışmalarını sürdürerek daha sonra aynı adla kendi başına daha hacimli bir kitap yayımlamıştır (Moskova-Leningrad 1941). 2. Grammatika uzbekskogo yazıka (Özbek dil bilgisi) (Taşkent 1948). 3. Grammatika sovremennogo turetskogo literaturnogo yazıka (Moskova-

Leningrad 1956). Cumhuriyet dönemi yazar ve edebiyatçılarının eserlerinden seçilmiş örneklere dayanan bu çalışma, çağdaş Türk edebî dilinin ilk büyük ve ayrıntılı grameri özelliğini taşımakta olup Türk dil bilgisi alanında çalışanlar için güvenilir bir yardımcı niteliğindedir. Müellif bu eserinden dolayı 1957'de Leningrad Devlet Üniversitesi tarafından ödüllendirilmiştir. 4. Rodoslovnaya turkmen. Soçinenie Abu'l-gazi hana hivinskogo (Moskova-Leningrad 1958). Doktora tezi olarak hazırladığı bu eser Ebülgazi Bahadır Han'ın Şecere-i Terâkime'sinin geniş bir girişle yayımıdır. 5. Grammatika sovremennogo uzbekskogo literaturnogo yazıka (Moskova-Leningrad 1960). Özbek dilinin grameri üzerine hazırladığı ikinci ve daha kapsamlı bir çalışmadır. 6. Istoriya izuçeniya tyurkskih yazıkov v Rossii, Dooktyab'rskiy period (Leningrad 1972). Sovyetler Birliği'ndeki Türkoloji çalışmalarının değerlendirildiği bu eserin gözden geçirilmiş ikinci baskısı 1982 yılında aynı şehirde yapılmıştır. 7. Bibliografiçeskiy slovar' oteçestvennıh tyurkologov, Dooktyab'rskiy period (Leningrad 1974).

Müellif Victor Grigorévich Guzev, Ninel Aleksandrovna Dulina ve Yuan Li ile birlikte hazırladığı bu eserde Sovyetler Birliği'ndeki Türkologlar'ın bibliyografyasını ortaya koymuştur. 8. Oçerk istorii izuçeniya turetskogo yazıka (Leningrad 1976). Dünya üzerindeki Türk dili çalışmalarının tarihi hakkında küçük hacimli bir eserdir. 9. Grammatika yazıka tyurkskih runiçeskih pamyatnikov VII-IX vv (Leningrad 1980). Orhun Türkçesi üzerine yazılmış olan bu eserde VII-IX. yüzyıllardan kalma eski Türk kitâbelerinin dil özellikleri incelenmektedir. Bu eserleri dışında çeşitli dergilerde Türk dili üzerine yayımlanmış çok sayıda makalesi bulunan Kononov hakkında altmışıncı yaş gününü kutlayan Tyurkologiçeskiy Sbornik başlıklı bir eserle (Moskva 1966) yetmişinci yaş gününü kutlayan Turcologica (Leningrad 1976) adlı armağan kitabı yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

A. N. Kononov, Turcologica, Leningrad 1976, tür.yer.; Biobibliografiçeskiy Slovar' Sovyetskih Vostokovedov, Moskva 1975, s. 267-268; S. N. Ivanov,

“Put’ uçenogo”, Turcologica 1986, Leningrad 1986, s. 3-6; A. P. Vekilov, “Bibliografiya Peçatnih Rabot Akademika A. N. Kononova 1980-1985 gg.”, a.e., s. 7-9; Hasan Eren, “Kononov, Andrey Nikolayeviç”, Türklük Bilimi Sözlüğü I: Yabancı Türkologlar, Ankara 1998, s. 192-195; Saadet Ş. Çağatay, “Grammatika turetskogo yazıka”, DTCFD, V/2 (1947), s. 249-252; Talât Tekin, “A. N. Kononov: Grammatika Sovremennogo Turetskogo Literaturnogo Yazıka. Moskva-Leningrad, (1956), 569 s.”, TDAY Belleten (1959), s. 331-378; K. Czeglédy, “Andrei Nikolaievitch Kononov élu membre honoraire de l’Académie des sciences de Hongrie”, AOH, XXVIII/2 (1974), s. 287-290; András Róna-Tas, “Andrej Nikolaevič Kononov”, a.e., XLI/2 (1987), s. 321-322; A. Dilâçar, “Rus Türkoloğu A. N. Kononov’un 70. yılı”, TDl., sy. 305 (1977), s. 211; Osman F. Sertkaya, “A. N. Kononov (27 Ekim 1906 St. Petersburg / 30 Ekim 1986 Leningrad)”, a.e., sy. 421 (1987), s. 61-63; “Kononov, Andrey Nikolaeviç”, TA, XXII, 183-184.

Mustafa S. Kaçalin

KONRAPA, Mehmet Zekâi

(1888-1969)

İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü öğretmenlerinden.

Bolu'nun Akmescid (Tabaklar) mahallesinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini Bolu'da yaptı. İstanbul Dârülfünunu Dârülmuallimîn-i Âliye Edebiyat Şubesi'nden mezun oldu (1911). Aynı yıl Çankırı İdâdîsi tarih-coğrafya öğretmenliğine tayin edildi. Çankırı, Şam, Bolu, Düzce, Yalvaç, Denizli, Uşak, Konya ve İstanbul'da çeşitli orta öğretim kurumlarında öğretmen ve yönetici olarak görev yapan Konrapa, 1953 yılında emekli olduktan sonra İstanbul İmam-Hatip Okulu ve Yüksek İslâm Enstitüsü'nde ahlâk ve siyer-i nebî dersleri vererek öğretmenlik hayatını sürdürdü. 15 Haziran 1969 tarihinde vefat etti.

Dârülfünunun son sınıfında iken M. Kâmil adlı bir arkadaşıyla birlikte hocaları Abdurrahman Şeref Efendi'nin ders notlarını Târîh-i Asr-ı Hâzır adıyla yayıma hazırlayan Konrapa Bolu'da çıkan Bolu, Dertli, Kürsî-i Millet gazeteleriyle Millî Gaye, Altun Yaprak ve Abant mecmualarında, İzmir'de yayımlanan Fikirler Dergisi'nde, Konya Yeni Anadolu Gazetesi'nde meslekî makaleler yazmış, İstanbul'da çıkan Tarihten Sesler, Bilgi, Öğretmen Dergisi, Her Hafta, Resimli Tarih, Hilâl ve Tohum mecmualarında İslâm medeniyeti tarihiyle ilgili makaleler neşretmiştir.

Eserleri. 1. Bolu Tarihi (Bolu 1960). Müellif, İslâm öncesi dönemden başlayarak Bolu tarihini beş bölümden oluşan iki cilt halinde yazmayı planlamışsa da eserin I. cildini oluşturan "Müslümanlık'tan Önce Bolu, Müslüman Türkler Devrinde Bolu" ve "Osmanlı Padişahları Döneminde Bolu" adlı üç bölümünü yayımlayabilmiştir. "Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bolu" ve "Bolu'da Tarih Kaynakları" adlı dört ve beşinci bölümlerden oluşan II. cilt ise basılmamıştır. Konrapa bu eserinde sadece Bolu tarihiyle ilgili bilgilerle yetinmeyip dünya tarihi ve Anadolu tarihiyle alâkalı geniş mâlûmat vermiştir. 2. Peygamberimizin Hayatı (I-II, İstanbul 1958-1959, 1964, 1968, 1980, 1982, 1983). İmam Hatip okullarının birinci dönemi için

ders kitabı olarak hazırlanmıştır. 3. İslâm Âleminde İlim Hayatına Toplu Bir Bakış (İstanbul 1964). İslâm dünyasındaki ilmî faaliyetlere dair bir risâledir. 4. Peygamberimiz, İslâm Dini ve Aşere-i Mübeşşere (İstanbul 1968, 1999). Eserde Hz. Peygamber’in hayatı hakkında geniş bilgi verildikten sonra kısaca ashabın dereceleri, Resûl-i Ekrem’in hanımları, İslâm dininin esasları, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler ve hilâfetin Osmanlılar’a intikalinden bahsedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

M. Zekâi Konrapa, Bolu Tarihi, Bolu 1960, s. 739-740; Enver Koray, Türkiye Tarih Yayınları Bibliyografyası, İstanbul 1971-85, II-III, bk. İndeks.

İ. Bedri Bilgin

KONSİL

Katolik hıristiyan literatüründe dinî meseleleri tartışıp çözmek üzere bir araya gelen yüksek düzeydeki din adamları kuruluna verilen ad.

Dinlerde inanç, ibadet ve uygulamalarla ilgili konularda hem dinî kaynaklardaki esasların yorumu ve belirsizliklerin açıklanması hem de ortaya çıkan yeni durumlara dair dinî tavrı belirlemek için çeşitli mekanizmalar oluşturulmuş olup bunlardan biri de konsildir. Sözlükte "Kurul, meclis" anlamındaki Latince conciliumdan gelen konsil (concile, council) kelimesi terim olarak özellikle Katolik Hıristiyanlık'ta inanç, ahlâk ve disiplin konularındaki problemleri karara bağlamak üzere davet edilen Katolik kilisesi piskoposlar kuruluna verilen addır. Aynı anlamdaki Grekçe sunodos, Latince synodus'tan gelen sinod ise (synode) Batı kilisesinde önceleri konsille eş anlamlı olarak kullanılırken günümüzde piskopos veya başpiskopos tarafından piskoposluk bölgesinin problemlerini çözmek üzere toplanan, din adamlarından oluşmuş mahallî kurulu ifade etmekte, bizzat piskoposların oluşturduğu kurula ise konsil denilmektedir. Doğu kiliselerinde konsil yerine sinod kullanılmakta ve bu kelime patriklerin danışma kurulunu ifade etmektedir. Ortodoks kiliselerinin en yüksek ruhanî kurulunun adı ise Holy Synod veya Saint Synode'dur (An Encyclopedia of Religion, s. 756; Catholicisme, XIV, 690-691).

Konsil kavramı özellikle Hıristiyanlık'la alâkalı olmakla birlikte başka bazı dinlerde de önemli konuların görüşülüp karara bağlandığı çeşitli isimlerle anılan bu tür kurullar bulunmaktadır. Budist geleneğine göre Budizm'in tarihî seyri içinde birçok kurul toplanmıştır. Bunlardan otantik kabul edilenlerin sayısı ülkelere göre

değişmektedir. Meselâ Seylan ve Burma'da altı, Tayland'da on konsil otantik sayılmaktadır. Bu konsillerden ilki Buda'nın ölümünün ardından 483'te, sonuncusu 1954'te Rangoon'da toplanmıştır. Birinci konsilde Budist kutsal metinler koleksiyonunun ilk iki kısmı olan Vinaya ile Dharma okunarak bunların doğru bir şekilde tesbit ve nakledilmesi amaçlanmış, ikinci konsilde bazı Budist rahiplerinin on uygulaması tartışılıp doğru

olmadığı belirtilmiştir. Kral Aşoka tarafından toplanan üçüncü konsilde Ortodoks inanç konusu görüşülmüş, Pali kanonunun üçüncü kısmı tamamlanmıştır. Diğer konsillerde de Budist doktrini ve kutsal yazılar koleksiyonu ele alınmış, Buda'nın konuşmaları tesbit edilmiş, uygulamaya yönelik yeni esaslar belirlenmiş, doktrin ve doğru inanç konuları tartışılmıştır. Konsillerdeki tartışmalar mezhep ayrılıklarına da yol açmıştır (bk. BUDİZM).

Jainizm'de kutsal metinlerin tesbit ve tanzimi, ayrıca rahiplerin ve cemaatin uyacağı kuralların belirlenmesi ve yorumu için konsiller toplanmıştır. Mahavira'nın ölümünden on asır sonra bir araya gelen Beyaz Giyinenler Konsili, Mahavira'nın vaazlarının ancak bir kısmını, V. yüzyılın ikinci yarısında toplanan iki konsil de kutsal metinler listesini düzenlemiştir.

Yahudilik'teki Rabbinik liderlerin toplantılarına Ortaçağ'larda "asifah" adı verilmiştir. Bunları Hıristiyanlık'taki konsillerden ayıran önemli iki özellikten birincisi hıristiyan konsillerinin daha çok dogmatik meseleleri görüşmesine karşılık yahudi sinodlarında uygulamaya yönelik konuların tartışılması, ikincisi de Hıristiyanlık'taki konsillerin neticeleri umumi iken Rabbinik sinodların özellikle Ortaçağ'da mahallî cemaatlere veya bölgelere hitap etmesidir; bunun sebebi, Geonim döneminden (VII-XI. yüzyıllar) sonra artık yahudiler için merkezî bir otoritenin kalmamış olmasıdır. Yahudilik'te inanç esasları kutsal metinlerde tesbit edildiği için konsillerde inanç esaslarından çok kutsal kitapta açık bir hüküm bulunmayan veya yeni ortaya çıkan meselelere çözüm bulmak, dinî yaşayıştaki sapmaları önlemek, yahudi cemaatinin dâhilî hayatını ve diğer insanlarla ilişkilerini düzenlemek gibi maksatlarla rabbiler bir araya gelmişlerdir. Bunun en eski örneğinin kuruluşu Ezra zamanına kadar çıkan büyük kurul (Keneset ha-Gedolah) olduğunu söylemek mümkündür. Bu kurulun hem adlî ve hukukî hem dinî (Tevrat'ın öğretilmesi ve yorumlanması) görevi vardı. Kurul birçok yeni karar almış (Nehemya, 10/1-39), Bâbil esareti sonrası Yahudiliğinin teşekkülünde önemli rol üstlenmiştir.

Yahudi tarihinde bir diğer müessese Sanhedrin'dir. II. Mâbed döneminin son devresiyle Roma ve Bizans dönemlerinde faaliyet gösteren bu müessese dinî, siyasî, hukukî ve adlî yetkileri olan yüksek mahkeme niteliği taşımaktaydı. Kudüs'ün ve mâbedin ikinci defa tahribinin ardından

Sanhedrin Rabbi Gamaliel tarafından Yavneh'de yeniden kurulmuş, dinî ve cemaatle ilgili işlerde Yahudiliğin en üst kurulu olarak kabul edilmiştir. Sanhedrin V. yüzyılın başında ortadan kalkmıştır (Dictionnaire encyclopédique du Judaisme, s. 1023-1025).

Yahudilerin hayatında dinî kuralların belirlenmesinde ve onların kendi kendilerini yönetimlerinde merkezî otorite kabul edilen, rabbilerin yanında diğer cemaat üyelerinin de katıldığı konsil ve sinodlar, XI. yüzyıldan itibaren Rhineland ve Kuzey Fransa'daki yahudi cemaatleri arasında gelişme göstermiştir. Ortaçağ yahudi tarihinde ilk Aşkenazi sinodu, Samuel ben Meir ve Yaaqov ben Meir Tam'ın önderliğinde Troyes'te toplanmış (1150), on yıl sonra da ikincisi yapılmıştır. Bu konsillerde Haçlı seferleri sonrası yahudi yaşayışı tartışılmış, adlî konularda hıristiyanların mahkemesine başvurulması yasaklanmış, evlilik ve boşanmayla ilgili kararlar alınmıştır. Bunun ardından çeşitli yerlerde ve zamanlarda çok sayıda konsil oluşturulmuştur. Bunlardan İspanya'daki konsiller yahudi toplumunun malî ve sivil sorunlarını incelemek üzere hükümdarlar tarafından toplanmıştır. Yahudi tarihinin en önemli ve en uzun ömürlü konsili otuz delegenin katıldığı Polonya'daki Four Lands Konsili'dir. Polonya ve Litvanya'daki özerk yahudi kurumu olan ve 1550'den 1764'e kadar faaliyet gösteren bu kuruluşun kararları yahudi hayatının bütün yönlerini kuşatıyordu. Konsil şeriatın sıkı bir şekilde uygulanması üzerinde durmuş, ayrıca Sabatay Sevi taraftarları ve Frankistler'e karşı mücadele etmiştir (EJd., V, 995-1003).

Çok sayıdaki modern sinodların en meşhurlarından biri Napolyon Bonapart'ın 1807'de topladığı, yahudilerin sivil hukukun otoritesini kabul ettikleri ve Fransa'da merkezî bir yahudi cemaat yönetimi kurmayı kararlaştırdıkları Büyük Sanhedrin'dir. Yetmiş bir kişiden oluşan kurul, yahudi şeriatı açısından doktrinle ilgili kararlarda seküler çözümleri resmen tasdik etmiştir. 1845'te Frankfurt'ta düzenlenen konferansta Zacharias Frankel reform hareketinden ayrılmış ve sonradan muhafazakâr Yahudilik adını alacak tarihî okulun kurucularından olmuştur. Reform yanlısı rabbilerin 1937'de Columbus'ta (Ohio) düzenledikleri konferansta 1885 Pittsburgh platformunda dile getirilen yahudi milliyetçiliğine muhalefet hareketine karşı çıkılmıştır.

Günümüzde çeşitli Rabbinik konferanslar sinodların yerini almıştır. Muhafazakâr yahudilerin Rabbinical Assembly, Ortodoks yahudilerin Rabbinical Council of America, reformcu yahudilerin Central Conference of American Rabbis gibi kuruluşları, yaptıkları toplantılarda yahudi hayatının meseleleriyle ilgili görüşler ortaya koymaktadır (The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, s. 177-178; Jacobs, s. 519-520; EJd., XV, 632-634).

Hıristiyanlık'ta konsiller her ne kadar kilisenin temel yapısının bir parçası değilse de bunlar kiliseye ait kuruluşlar olup havârilere dayanmaktadır. Yanlışlıkların düzeltilmesi, inancın geliştirilmesi ve ahlâkın korunması gibi ortak ihtiyaç ve problemlerin çözümü için düşüncelerin bir araya gelmesini sağlayan konsillerin (New Catholic Encyclopedia, IV, 372) Hıristiyanlık'ta önemli bir yeri vardır. Kilise hukukunun uygulanmasında birlik sağladığı gibi bu kurallara daha da kuvvet kazandıran konsiller, ilk dönemlerden itibaren kilise hayatının fevkalâde yetkili kıldığı bir ifade tarzı ve özel bir davranış türüdür. Konsillerin toplanma şartları aynı olmadığı gibi sayısı sekize, hatta daha fazlaya varan farklı konsil türleri de vardır. Konsilleri tarihî ve teolojik noktadan sınıflandırmak mümkündür. Tarihî bakımdan başlıca konsiller arasında, II. yüzyılın ortalarında piskoposlar meclisi niteliğinde ortaya çıkan ve giderek kilisenin normal yönetim organlarından biri haline gelen eyalet konsillerini, imparatorun davetiyle toplanan, piskoposların oluşturduğu ekümenik konsilleri, büyük işgaller sonrası Ortaçağ'ında prenslerin iştirakiyle yapılan millî sinodları, Roma'nın yanında Fransa ve Almanya'da toplanan ve birçoğu ekümenik kabul edilen papalık sinodlarını, Ortaçağ'da yapılan, Hıristiyanlığın değişik gruplarından ve çeşitli ülkelerden temsilcilerin katıldığı reform konsillerini ve Trente, Vatikan gibi modern dönemin büyük konsillerini zikretmek mümkündür. Teolojik açıdan konsiller ilgili kilise mensuplarının sayısı, konsili toplayan yetkili merci ve aldığı kararların değeri yönünden incelenebilir.

Temsil ettiği kilise mensuplarının sayısı bakımından iki çeşit konsilden söz edilebilir. 1. Mahallî konsiller. Bu konsilleri eyalet konsilleri ve genel (plenier) konsiller olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Eyalet konsili sadece bir eyaletin temsilcilerinin katıldığı konsildir; genel konsillerden sadece bir bölgeyi kapsayanına bölgesel konsil, bir milletin tamamına şâmil olanına millî konsil denilmektedir. 2. Ekümenik konsiller. Bütün Katolik

dünyasını temsil eden konsillerdir (Catholicisme, II, 1441).

Kilise hukukunda çeşitli konularda karar mercii olarak şu kuruluşlar zikredilmektedir: a) Piskoposluk sinodu. Bir piskoposluk bölgesindeki temsilcilerin oluşturduğu kurulun piskoposun davetiyle yapılan toplantısıdır. Piskopos, sinodun aldığı kararları ve açıklama metinlerini metropolitliğe ve piskoposlar meclisine bildirmek zorundadır (Code de droit canonique, md. 460-468). b) Piskoposlar kurulu. Belli bir milletin veya bölgenin piskoposlarından oluşan dâimî statüde bir kuruldur (a.g.e., md. 447-459). Bu iki oluşumun dışında kilise hukukuna göre karar mercii olan konsiller mahallî (eyalet, genel) ve ekümenik olmak üzere sınıflandırılmaktadır. Eyalet konsili, kilise taksimatında eyalet olarak belirtilen bölgedeki temsilcilerin katıldığı konsildir ve metropolit tarafından toplanır. Genel konsil, aynı piskoposlar birliğine bağlı müstakil kiliselerin ve eyaletlerin temsilcilerinin oluşturduğu kuruldur. Bu konsili toplama yetkisi piskoposlar birliğine aittir. Mahallî konsiller adı altında toplanan eyalet konsilleri ve genel konsillerde amaç sorumluluk bölgelerindeki insanların dinî ihtiyaçlarına cevap vermektir. Bu konsillerin kararları ancak papalıkça onaylandıktan sonra ilân edilebilir (a.g.e., md. 439-446).

Katolik kilisesinin tanımına göre ekümenik konsil, bütün Hıristiyanlığı ilgilendiren meseleleri görüşmek üzere papa tarafından çağrılan ve kilisenin tamamını temsil eden piskopos ve üst düzey temsilcilerin katıldığı toplantıdır. Kilise kanununa göre ekümenik konsil toplamak, ona bizzat başkanlık etmek veya başkalarını bu işle görevlendirmek, konsili bir başka yere nakletmek, askıya almak veya iptal etmek ve konsil kararlarını tasdik etmek sadece Roma piskoposu olan papanın yetkisindedir. Konsildeki tartışma konularını belirlemek, takip edilecek düzeni tesbit etmek de papaya aittir. Papanın önerdiği meselelere konsile katılan temsilciler ancak onun tasvibiyle başka şeyler ekleyebilirler. Konsil devam ederken papalık makamı boşalırsa yeni papa seçilip de devam veya iptal kararı verinceye kadar konsil faaliyetlerine ara verir. Ekümenik konsil kararları, konsile katılan temsilcilerle birlikte papa tarafından da onaylanıp ilân edilmesiyle geçerlilik ve bağlayıcılık kazanır. Ekümenik konsilin bütün kilise mensupları üzerinde mutlak otoritesi vardır, konsil inançla ilgili yanılmaz tanımlar ortaya koyabilir (Code de droit canonique, md. 337-341, 749/2). Papalık kararlarına karşı konsil toplamaya kalkışmak, konsilin papalıktan

daha üstün olduğu anlamına geldiğinden kilise hukuku ve papalık tarafından yasaklanmıştır (Catholicisme, I, 739). Doğu Hıristiyanlığı'nda genel konsillere tekabül eden ekümenik, patriklik ve eyalet sinodu gibi değişik seviyede sinodlar vardır.

Hıristiyanlık tarihinde dinî liderlerin doktrin ve disiplinle ilgili problemleri görüşüp çözmek üzere ilk defa bir araya gelişleri, havârilerin ve diğer ileri gelen dinî şahsiyetlerin 48, 49 veya 52 yılında Kudüs'te yaptıkları, Yeni Ahid'de nakledilen toplantı olup (Resullerin İşleri, 15/6-29) konsiller tarihinde ilk konsil olarak yer almaktadır. Bu konsilde, yahudilerin dışındaki milletlerin Hıristiyanlığa girişinde onlardan yahudi şeriatının tamamından değil sadece putlara kesilenlerle ölü hayvan eti, kan ve zinadan uzak durmaları istenmekte, diğer emir ve yasaklarından muaf sayılmaktadırlar. Havâriler meclisinde alınan bu kararla Kur'an'da sıralanan yasaklar arasında (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; en-Nahl 16/115) benzerlik dikkat çekicidir. Ancak Kur'an'daki domuz eti yasağının yerini havâriler listesinde zina almaktadır.

Hıristiyanlığın Greko-Romen dünyasında yayılmasına paralel olarak merkez piskoposlarının (metropolit) başkanlığında eyalet merkezlerinde (metropole) çeşitli toplantılar yapılmıştır. II. yüzyılda Montanizm'e karşı (170) ve Paskalya kutlamalarına ilişkin (190), III. yüzyılda Kartaca'da (220), Antakya'da (264, 269), IV. yüzyılda Kartaca ve Elvira'da (300-306 arası), Arles ve Ankyra'da (Ankara) (314, 358, 375), İskenderiye'de (320) ve başka yerlerde mahallî konsiller toplanmıştır.

I. Ekümenik Konsil İmparator Konstantinos tarafından 325'te İznik'te toplanmış, Papa I. Silvestre'in katılmadığı, onun temsilcisi olan üç veya beş rahiple 318 piskoposun iştirak ettiği bu konsilde Hz. Îsâ'nın ilâh değil insan olduğunu ileri süren Arius'un görüşleri reddedilerek Hz. Îsâ'nın ulûhiyyeti tasdik edilmiş ve iman esasları belirlenmiştir (bk. İZNİK KONSİLİ). II. Ekümenik Konsil, İmparator I. Theodosios'un çağrısıyla Macedonius hareketine karşı İstanbul'da toplanmış (381), papanın katılmadığı ve temsil edilmediği, başlangıçta sadece Doğu kilisesinin bir sinodu gibi düşünülen konsilde kutsal ruhun ilâhî tabiatı tanımlanmıştır. Bu konsil daha sonra ekümenik sıfatını kazanmış, Kadıköy Konsili (451) bunu tasdik etmiştir. Konsile katılanların oyladığı dört kanundan üçüncüsü İstanbul piskoposuna

bütün Doğu piskoposlarından daha üstün bir statü veriyordu. III. Ekümenik Konsil, İmparator II. Theodosios'un davetiyle Efes'te toplanmıştır (431). Papa I. Celestine'in İskenderiyeli Cyril tarafından temsil edildiği bu konsilde, "Meryem sadece insan olan Îsâ'yı doğurmuştur" diyen İstanbul Patriği Nestorius'un fikirleri reddedilerek Hz. Meryem'in Tanrı doğuran (theotokos) olduğu kabul edilmiştir. IV. Ekümenik Konsil, İmparator Markianos'un davetiyle Khalkedon'da (Kadıköy) toplanmış (451), papanın temsil edildiği bu konsilde 600 piskopos, 449'da yapılan ve Papa I. Leon tarafından "Haydutlar Konsili" olarak nitelendirilen Efes Konsili'ni reddederek Hz. Îsâ'nın hem insanî hem ilâhî iki tabiata sahip olduğunu tasdik ve ilân etmiş, konsile katılmayan ve konsil kararlarını kabul etmeyenler Monofizit diye adlandırılmış ve ana kiliseden çıkarılmıştır. Kadıköy Konsili'nin altıncı oturumunda papalık temsilcilerinin bulunmadığı bir sırada yirmi sekizinci karar oylanarak kabul edilmiştir. Bu karar 381 İstanbul Konsili'nin İstanbul'a atfettiği ikinci kilise olma sırasını tasdik ediyor, ayrıca bazı piskoposlukları doğrudan oraya bağlıyordu. Papalık delegeleri ve Papa Leon bu kararı protesto etmiştir. V. Ekümenik Konsil, İmparator I. Iustinianos'un çağrısıyla İstanbul'da toplanmış (553), Papa V. Vigilius'un iştirak ettiği konsile katılan 165 temsilci tarafından Nestûrîler'in "üç bölüm" diye adlandırılan görüşleri reddedilmiş ve Kadıköy Konsili'nin Îsâ'nın tabiatıyla ilgili kararları yeniden formüle edilmiştir. VI. Ekümenik Konsil, İmparator IV. Konstantinos tarafından İstanbul'da toplanmış (7 Kasım 680 - 16 Eylül 681) ve Monotheletismus (Îsâ'da bir tek iradenin mevcudiyetini ileri süren görüş) mahkûm edilmiştir. VII. Ekümenik Konsil, İmparatoriçe Irene tarafından İznik'te toplanmış (787) ve ikon kültünün meşrû olduğu ilân edilmiştir.

Bu yedi konsile Doğu konsilleri denilmekte, bunlar hem Katolik hem Ortodokslar tarafından ekümenik kabul edilmektedir. Bunların dışında on dört konsil daha Katolikler'ce ekümenik sayılmaktadır. VIII. Ekümenik Konsil İstanbul'da toplanmış (869-870), burada Photius'un görüşleri reddedilmiştir. Bu konsil Batı kilisesince ekümenik sayılmakta, Ortodokslar'ca kabul edilmemektedir. Diğer konsiller şunlardır: I. Latran (Lateran) Konsili (1123), kilise ile laik iktidar arasındaki ilişkilerde yeni bir devir açmıştır; II. Latran Konsili (1139); III. Latran Konsili (1179); IV. Latran Konsili (1215); I. Lyon Konsili (1245), Batı kilise hukuku tarihi içinde oldukça önemli bir yeri vardır; II. Lyon Konsili (1274); Viyana

Konsili (1311-1312); Constance Konsili (1414-1418); Basel-Ferrara-Floransa Konsili (1431-1442); V. Latran Konsili (1512-1517); Trent Konsili (1545-1563), reform hareketi sonrasının ve Hıristiyanlık tarihinin en önemli konsillerindendir. Protestanlığı mahkûm etmek ve kilisede reform yapmak üzere toplanmıştır; I. Vatikan Konsili (1869-1870), papanın önceliği ve yanılmazlığı kabul edilmiştir; II. Vatikan Konsili (1962-1965), pek çok yeni kararın alındığı bu konsilde ilk defa Hıristiyanlık dışı dinler ve bu çerçevede İslâm'la ilgili kilisenin resmî görüşü ortaya konmuştur (ayrıca bk. HIRİSTİYANLIK; VATİKAN KONSİLİ).

BİBLİYOGRAFYA

Le Petit Robert 1. Dictionnaire de la langue française, Paris 1985, s. 357 ("concile" md.); Dictionnaire encyclopédique du Judaisme, Paris 1993, s. 1023-1025; The Oxford Dictionary of the Jewish Religion (ed. R. J. Z. Werblowsky - G. Wigoder), New York 1997, s. 177-178; F. Dvornik, Histoire des conciles, Paris 1962; Code de droit canonique (trc. J. Passicos v.dğr.), Paris 1984, md. 337-341, 439-468, 749/2; L. Jacobs, The Jewish Religion: A Companion, Oxford 1995, s. 519-520; R. H. Nichols, "Synod", An Encyclopedia of Religion (ed. V. Ferm), New York 1945, s. 756; H. H. Ben Sasson, "Councils of the Lands", EJd., V, 995-1003; I. Levitats, "Synods", a.e., XV, 632-634; F. J. Murphy, "Councils, Canon Law of", New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, IV, 371-373; F. Dvornik, "Councils, General, History of", a.e., IV, 373-377; L. M. Örsy, "Councils, General, Theology of", a.e., IV, 377-380; A. Bride, "Appel", Catholicisme, I, 738-739; Y. Congar, "Concile", a.e., II, 1441-1443; G. Marsot, "Concile Plenier National ou Regional", a.e., II, 1444-1445; a.mlf., "Concile provincial", a.e., II, 1445-1447; L. Trichet, "Synode", a.e., XIV, 690-691; L. de la Vallee Poussin, "Councils" (Buddist), ERE, IV, 179-184; Ch. S. Prebish, "Councils: Buddhist Councils", ER, IV, 119-124; B. E. Daley, "Councils: Christian Councils", a.e., V, 125-132.

Ömer Faruk Harman

KONSOLOS

Bir ülkede diplomatik görev yapan yabancı temsilci.

Konsolos (consul) (eski şekli co[n]sol) kelimesi Latince "danışmak, istişare etmek, düşünmek" mânalarına gelen consulere fiilinden türetilmiştir. Bir görevli olarak consul Roma'da önemli devlet meselelerini senato ile, yani halk meclisiyle görüşen devlet memurunu ifade eder. Ortaçağ'da farklı bir anlam kazanarak yabancı ülkelerdeki bir nevi ticarî temsilciye verilen unvan haline gelmiştir. Özellikle Venedikli tüccarların ülke dışında önemli ticaret kolonileri oluşturması, bunların korunması, idarî ve hukukî işlemlerinin kolaylaştırılması için böyle bir görevin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ortaçağ'da sık sık kullanıldığı şekliyle consul bir milletin ticaret delegesidir. Almanca kaynaklarda XV. yüzyıldan itibaren görülen konsolos kelimesi muhtemelen ilk defa Akdeniz havzasında kullanılmaya başlanmıştır.

Ortaçağ İtalyan şehir devletlerinin deniz aşırı ticarî faaliyetlerinin ortaya çıkardığı konsolosluk kurumu (consulate del mare) bir elçilik değil bir şehrin tüccarlarının yabancı ülkelerdeki temsilcisiydi. Tüccarların aralarından seçtiği bir temsilci consul olarak mahallî hükümetlerle işleri yürütür, sorunları çözer, vatandaşlarının noterliğini yapardı. Ayrıca kendi ülkelerine seyahat etmek isteyenlerin vize işlemlerini de bunlar yürütürdü.

XII ve XIII. yüzyıllarda Cenova, Piza, Floransa ve Venedik tarafından doğuda Filistin, Mısır, Suriye ve İstanbul'da podestas ve bailos (balyos) denilen ilk konsolosluklar ihdas edildi. Önceleri Venedik fahrî konsolosları vicedominos diye adlandırılıyordu. Ardından Venedik'e uzak olmayan Ravenna, Ferrara ve Aquileia gibi şehirlerden gönderilen devlet memurları da bu adla anıldı. Bunlar Venedik Büyük Konseyi tarafından seçilirdi. Başlangıçta görev süreleri ömür boyu iken zamanla bir yıla indirilmiştir. Özellikle Mısır'da vicedominolardan daha sonra gelen kamu görevlisi olan bailolar bulunmaktaydı. Bizans döneminde İstanbul'daki bailoluk, muhtemelen Latin İmparatorluğu'nun sona ermesinin ardından 1265 yılında şehirdeki Venedik podestasının yerini almak üzere oluşturulmuştu. XIII.

yüzyılın ilk yarısında Tire'deki bailoluğun, daha sonra bailoluk diye adlandırılan Tripoli'deki konsolosluğun ve Antakya'daki konsolos muavinliğinin Akkâ bailosunun kontrolü altında bulunduğu bilinmektedir. Bu eski bailoluk görevinin işlevlerinin ne olduğu konusunda açık bilgi yoktur; muhtemelen oralarda eski İstanbul bailoluğunda olduğu gibi küçük konsolosluklar ve küçük yerleşik elçilikler vardı. İstanbul'daki bailoya zamanla Osmanlı Devleti'nin diğer önemli şehirlerinde faaliyet gösteren Venedik konsoloslukları bağlandı.

İlk konsolos muhtemelen İskenderiye'de görev yapmış olup XII. yüzyılın başlarında seçilmiş bir asilzade idi. İskenderiye'deki konsolosa Venedik Devleti ödeme yapardı: XIII. yüzyılın sonunda yılda 350 duka, 1403'te 200 bezant (Bizans sikkesi) ve Venedikliler'e ait koloni binasında (fondaco) bulunan hanın kârı gibi. İthalât ve ihracat üzerinden de genellikle % 3 oranında gelir elde etmekteydi. 1304 yılında İstanbul'daki Cenevizli podesta "potestas sive consul" unvanını taşıyordu. 1238'de Mısır'da, yargı hakkı Bahrî Memlük Hükümdarı II. el-Melikü'l-Âdil ile yapılan bir antlaşmayla belgelenen Venedikli bir konsolosun bulunduğu bilinmektedir. Fransa Kapetinger hânedanı krallarından IX. Saint Louis de Şark memleketlerinde konsolosluklar kuran ilk Fransa kralı olmuştur. Bu kral biri Trablusşam, diğeri İskenderiye'de iki konsolosun bulundurulması hususunda Mısır Memlük Sultanı İzzeddin Aybeg ile 1251 yılında ticarî bir antlaşma yapmıştır.

Anadolu beylikleri döneminde akdedilen ticarî ve siyasî antlaşmalarda, İtalyan şehir devletlerine tanınan ticarî imtiyazların bir neticesi olarak konsolosluklarla ilgili hükümlere rastlanmaktadır. Aydınoğulları Beyi Umur Bey'in vefatından sonra tahta geçen kardeşi Hızır Bey 1348 yılında, papalığın desteklediği Batılı müttefiklerle (Kıbrıs, Rodos, Venedik) bir barış antlaşması imzalamış ve bu antlaşmanın dördüncü maddesinde şu hüküm yer almıştır: "Müttefik güçler Aydınoğulları Beyliği toprakları üzerinde yargı yetkisine sahip konsolosluklar açabilecektir; bu konsolosluklar, Türkler ile hıristiyanlar arasında çıkabilecek anlaşmazlıkları Aydınoğulları beylerine danışmak suretiyle çözüme kavuşturacaklardır".

Ortaçağ'da konsoloslara verilen yetkilerin mahiyeti ve sınırları, bulundukları şehrin tâbi olduğu memleketlerin durumuna göre değişiklik

gösteriyordu. İslâm ülkelerindeki konsolosların diğer ülkelere nisbetle daha geniş kazâî haklara

sahip oldukları anlaşılmaktadır. Mısır sultanları ile imzalanan antlaşmalara göre konsoloslar mahallî memurların himayesi altında olmak kaydıyla bu ülkede serbestçe dolaşabilir, şahıslarına ait eşyadan gümrük vergisi alınmaz ve yine şahsî davalarında mahallî memurlar tarafından muhakeme edilemezdi. İslâm ülkelerindeki konsoloslar, "yabancıların başka ülkelerde de kendi memleketlerindeki kanunların hükümlerine tâbi olmaları" (exterritorialité des lois) kuralı çerçevesinde hareket edebiliyorlardı. Sadece kendi ülkesinin vatandaşlarıyla yerli halk arasındaki davalarda yerel mahkemelere bağlı idiler.

Yeniçağ'da da konsolosluk müessesesi Ortaçağ'daki karakteriyle devam ettirildi. Osmanlı Devleti Akdeniz'in doğusunda ve Karadeniz'e hâkim olduktan sonra belli başlı ticaret iskeleleri ve merkezlerindeki Avrupalı konsoloslarla temas kurdu, bu devletlerle ticaret ve deniz işleri hususunda birtakım anlaşmalar imzaladı. İstanbul'un fethinden sonra 1460 yılında Floransalılar'ın Osmanlı Devleti ile bir ticaret antlaşması imzaladıkları ve "emin" olarak adlandırılan konsoloslarını İstanbul'da bulundurdukları bilinmektedir. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin bugün Ortadoğu olarak tanımlanan bölgeye hâkim olması üzerine bu bölgelerde ticarî faaliyetleri olan devletler Osmanlılar'la siyasî ve ticarî antlaşmalar imzalamaya çalışmışlardır. Böylece Venedik, Fransa, Dubrovnik (Ragusa) ve İngiltere gibi devletler Osmanlı Devleti ile imzaladıkları antlaşmalar çerçevesinde, buralarda bulunan veya ticaretle meşgul olan kendi ülkeleri vatandaşlarının işlerini takip için İskenderiye'de konsolos ve bailos bulundurmuşlardır. Ancak bu konsolosların Mısır beylerbeyi ile doğrudan teması yoktu. Meseleler Osmanlı hükümetine bildirilir, bunlar Dîvân-ı Hümâyun'da kararlaştırılır ve Mısır beylerbeyine, İskenderiye beyi ve kadısına gönderilen emirlerle halledilirdi. Kahire Osmanlı Devleti'nin eline geçer geçmez Venedik Cumhuriyeti, Kıbrıs adası için her yıl Memlükler'e verdiği 8000 duka altın vergiyi Osmanlı Devleti'ne ödemek üzere Memlükler'le daha önce yaptığı antlaşmanın yenilenmesi için Contarini ve Moçenigo adlarındaki delegeleri vasıtasıyla teklifte bulunmuş, Osmanlı Devleti de bu teklifi kabul etmişti. Fakat Osmanlı Devleti'nde bugünkü mânası ile ilk defa konsolosluk teşkilât ve hükümlerinin Kanûnî Sultan Süleyman zamanında

ortaya çıktığı söylenebilir. Daha önce Mısır Memlük sultanları ile Fransa arasında karara bağlanan ve İskenderiye'deki Fransızlar'ın ve Katalonyalılar'ın konsoloslarına tanınan haklar, 6 Muharrem 935 (20 Eylül 1528) tarihli hükümle padişah tarafından tasdik edilmiş ve ilgililere bildirilmişti. 988'de (1580) imzalanan antlaşma neticesinde İngiltere, 1583 yılından itibaren İskenderiye ve Suriye limanlarına konsolos tayin etti; Zitvatoruk Antlaşması hükümlerine göre Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu 1606-1615 yıllarında Osmanlı limanlarında konsolos bulundurmaya başladı. Ardından bu devletleri Hollandalılar takip etti (1612). Bu yüzyılda hemen hemen aynı iskelelerde birçok devletin temsilcisi bulunduğu halde Rusya ve Lehistan ile imzalanan antlaşmalarda bu devletlerin Osmanlı ülkesinde konsolos bulundurmaları hususunda taleplerine rastlanmamaktadır. Rusya bu arzusunu ancak 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması esnasında belirtmiş ve bu antlaşmanın on birinci maddesine göre lüzum gördüğü her yerde bazı muafiyetleri olan konsolos veya vekillerini bulundurma hakkını elde etmiştir. Rusya'nın Osmanlı topraklarındaki ilk konsolosluğu 1780 yılında Bükreş'te tesis edilmiştir. İran ise 1839'da Osmanlı limanlarında konsolos bulundurmaya başlamıştır.

XVII. yüzyılda Batılı devletler konsolosluk anlayışlarını Osmanlı hükümetine de benimsetmeye çalıştılar. Antlaşma hükümlerinde konsolosların elçi yardımcısı olarak belirlenmesini sağladılar. Hapse atılmamaları ve haklarındaki kanunî tatbikatın merkezden sorulmak suretiyle yapılması ve ülkeden çıkarma yahut değiştirmenin ancak elçinin izniyle olabileceği imtiyazlarını elde ettiler. Limanlara konsolos ve tercüman tayini elçilerin aracılığıyla oluyordu. Konsolosa kendi milletinin işlerine nezaret etme, gelen malları kaydetme, elçi ve konsolos için belirlenmiş vergileri toplama yetkisi padişah hükmüyle sağlanıyordu. Kendi ülkesine ait hiçbir gemi konsolosun izni olmaksızın limandan ayrılamazdı. Kendi ülkesi vatandaşları tarafından herhangi bir suç işlendiği takdirde konsolos mahkemelere katılma hakkına sahipti. İki taraf da yabancı ise bu davalar konsolosluk mahkemelerinde kendi âdet ve kanunlarına göre görülürdü. Aynı ecnebi devletin tebaası olmayanlar arasındaki davalara bu devlet temsilciliklerince seçilmiş bir komisyon bakardı. Konsolosluk, mahkemelerinin kararlarına karşı bağlı bulunduğu ülke mahkemelerinde itirazda bulunabilirdi.

XIX. yüzyıldan itibaren birçok Osmanlı şehrinde çeşitli devletlerin konsoloslarının görev yaptığı ve bunların yazdıkları raporların özellikle mahallî tarih için oldukça önemli olduğu bilinmektedir. Osmanlı Devleti, dâimî elçiliklerin tesis edildiği 1793 yılına kadar yabancı devlet merkezlerinde sürekli olarak elçi bulundurmamıştı. III. Selim'in gayretleriyle ilk defa bu tarihte yabancı merkezlere üç yıllık bir süre için dâimî elçi tayin edilmiş, bunun yanında Avrupalı devletlerle siyasî ve ticarî münasebetlerin artması üzerine 1802 yılından itibaren belirli merkezlere şehbender gönderilmeye başlanmıştır. Bundan dolayı Malta'ya Thodoraki, Marsilya'ya Selânikli Dimitrios, Trieste'ye Kiryaki Thodori şehbender olarak yollanmıştır. Şehbenderler için bazan konsolos tabirinin kullanıldığı olmuştur. Şehbender olarak tayin edilenlerin çoğunluğu Rum tebaadan olmakla birlikte Osmanlı tebaasından olmayan yerlilerden de başşehbender, şehbender ve şehbender vekili tayini yapılmıştır. 1839'da Tebriz'e şehbender gönderilmiş, bunu Rusya ve Hindistan takip etmiştir. XIX. yüzyılın ortalarından itibaren müslüman tebaadan da şehbender seçildiği görülmektedir. Bunlar daha sonra yaygınlık kazanmış, pek çok şehirde Osmanlı temsilcileri ikamet etmiştir; zamanla bu gibi temsilciler için konsolos tabiri kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Duden, Das Fremdwörterbuch (5), Mannheim 1974, s. 394; a.mlf., Das Herkunftswörterbuch (7), Mannheim 1989, s. 374; W. A. Neumann, Die orientalischen Sprachstudien seit dem XIII. Jahrhunderte mit besonderer Rücksicht auf Wien, Wien 1899, s. 44-47; K. D. Bracher - E. Fraenkel, Internationale Beziehungen, Frankfurt 1969, s. 64-75; Ercüment Kuran, Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasi Faâliyetleri: 1793-1821, Ankara 1988, tür.yer.; Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, XVI. Asırda Mısır Eyâleti, İstanbul 1990, s. 276-277; İlber Ortaylı, Türkiye İdare Tarihine Giriş, Ankara 1996, s. 112-121; Uygur Kocabaşoğlu, "XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında İngiliz Konsoloslarının Siyasal Etkinlikleri", Çağdaş Türk Diplomasisi: 200 Yıllık Süreç (haz. İsmail Soysal), Ankara 1999, s.179-187; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya

İlişkileri I, Ankara 2000, tür.yer.; Maria Pia Pedani, "Bahrî Memlûklerle Venedikliler Arasındaki Ticârî Antlaşmalar", Türkler (nşr. Hasan Celâl Güzel v.dğr.), Ankara 2002, V, 423-430; Giorgio Rota, "Safevî İran ile Venedik Cumhuriyeti Arasındaki Diplomatik İlişkilere Bir Bakış", a.e., V, 899-906; Riccardo Musso, "XVI. Yüzyılda Ceneviz ve Osmanlı İmparatorluğu", a.e., IX, 608-613;

Ekrem Buğra Ekinci, "Tanzimat Devri Osmanlı Mahkemeleri", a.e., XIII, 771-779; H. Tahsin Fendoğlu, "Tanzimat Sonrası Hukuki Düzenlemeler ve Hukuk Dualizmi", a.e., XIV, 727-738; B. Spuler, "Die europäische Diplomatie in Konstantinopel bis zum Frieden von Belgrad 1739", Jahrbücher für Kultur uns Geschichte de Slaven, IX/3-4, Breslau 1936, s. 208-210; a.mlf., "Consul", EI² (İng.), II, 876-877; Mübahat S. Kütükoğlu, "Osmanlı İktisad Tarihi Bakımından Konsolos Raporlarının Ehemmiyeti ve Kıymeti", GDAAD, sy. 10-11 (1983), s.151-166; Kemal Çiçek, "Yabancı Konsolosluk Tercümanları", TT, XXV/146 (1996), s. 81-86; M. Tayyib Gökbilgin, "Konsolos", İA, VI, 836-840; Halil İnalcık, "İmtiyâzât", DİA, XXII, 246-247.

Ali İbrahim Savaş

KONSTANTİN, Afrikalı (CONSTANTINUS AFRICANUS)

(ö. 480/1087)

Arapça’dan Latince’ye yaptığı tercümelerle İslâm tıbbını Avrupa’ya tanıtan ilk mütercim.

1010 veya 1015 yılında Tunus’ta doğdu. Hayatı hakkındaki en eski, fakat pek güvenilir olmayan kaynak Petrus Diocanus’un (ö. 1140) vekāyi‘nâmesidir. Bu esere göre aslen Tunuslu bir müslüman olan Konstantin Mısır, Bağdat, Hindistan ve Habeşistan’a seyahatlerde bulunmuş, İbrânî, Süryânî, Keldânî, Grek, Habeş ve Hint dillerini öğrenmiştir. Tekrar doğum yerine döndüğünde kıskançlık ve düşmanlıklara mâruz kalmış, bu tavırların ölüm tehdidine dönüşmesinden korkarak otuz dokuzkırk yaşlarında iken Sicilya’ya gitmiştir. Konstantin’in hayatına dair bilgileri efsanevî unsurlar katarak abartılı bir biçimde aktaran Diocanus’a mukabil onun ülkesini ticarî maksatlarla terkettiğini ileri sürenler de vardır. Sicilya’da yönetici hânedanın aynı zamanda tabip olan bir üyesiyle yakınlık kuran Konstantin, Latince’deki tıp eserlerinin yetersizlik ve seviyesizliğini farkettiğinden bu eksikliği telâfî etmek ümidiyle yeniden ülkesine dönerek üç yıl tıp okumuş ve götürebildiği İslâm tıp eserlerini yanına alarak tekrar Sicilya’ya doğru yola çıkmıştır; ancak bindiği gemi Lucania sahillerinde fırtınaya yakalanmış ve kitapların çoğu denize gitmiştir. Salerno’ya varan Konstantin daha sonra hıristiyan olmuş ve bunu izleyen dönemde Arapça’dan Latince’ye tercümeler yapmıştır. Hayatının sonuna doğru Monte Cassino’daki Benedictine Manastırı’na kapanmış ve 1087 yılında burada ölmüştür (CHIs., II/B, s. 852; Watt, s. 110, 120; EI² [İng.], II, 59). Manastırın rahiplerinden Leo Ostiensis onu “Doğu ve Batı’nın üstadı” şeklinde anmaktadır (Sarton, I, 769).

Konstantin’in yaptığı tercümelerin tam ve aslına uygun olmadığı bilinmektedir. Metinleri yer yer kısaltmış, anlaşılması zor yerleri atlamış, karşılığını bulamadığı tıbbî terimleri Arapça asıllarının Latince telaffuzuyla

vermiş ve daha da önemlisi bu eserleri kendine maletmiştir; ayrıca Latince'sinin de pek iyi olmadığı görülmektedir. Ancak giriştiği tercüme faaliyetlerinin İslâm tıbbının Avrupa'da tanınmasına yaptığı katkıları görmezlikten gelmek ve onun Salerno Tıp Okulu'nun asıl kurucusu olduğunu inkâr etmek mümkün değildir.

Bu tercümeler iki grupta toplanmaktadır: Grek asıllı Arapça eserler, Arapça telifler. Grek asıllıların en önemlileri Hipokrat'ın el-Fuṣûl'ü (esere Câlînûs tarafından yazılan şerhin Huneyn b. İshak tercümesi), Câlînûs'un Kitâbü (fî) Ârâ ʾi Buḳrâṭ ve Felâtûn'u ve İshak b. İmrân'ın Efesli Rufus'a dayanarak yazdığı Kitâb (el-Maḳāle) fi'l-mâlîḫulyâ'sıdır. Arapça teliflerin en önemlileri ise şunlardır: Yuhannâ b. Mâseveyh'in Nevâdirü'ṭ-ṭıbb'ı, Huneyn b. İshak'ın Kitâbü'l-Mesâ ʾil fi'ṭ-ṭıbb'ı (el-Medḫal fi'ṭ-ṭıb), Huneyn b. İshak'ın Kitâbü'l-ʿ Aşr maḳālât fi'l-ʿ ayn'ı, İshak b. Süleyman el-İsrâilî'nin Kitâbü'l-Aġẕiye'si, İsrâilî'nin Kitâbü'l-Bevl'i, Ebû Ca'fer İbnü'l-Cezzâr'ın Kitâbü İʿ timâdi'l-edviyeti'l-müfrede, Zâdü'l-müsâfir ve ḳūtü'l-ḥâḍır'ı, Müdâvâtü'n-nisyân ve ṭuruḳu taḳviyeti'ẕ-ẕâkire'si ile Kitâbü'l-Miʿ de'si, Ali b. Abbas el-Mecûsî'nin Kâmilü'ṣ-ṣınâʿ ati'ṭ-ṭıbbiyye'si.

Konstantin'in önce tercümelerinden sekizi Opera Isaac adı altında (Lyon 1515), daha sonra da tamamı Constantini Africani opera, conquisita undique magno studio adıyla iki cilt halinde (Basel 1536-1539) yayımlanmıştır; bunların dışında o yıllarda ayrıca müstakil olarak neşredilenler de vardır (eserleri hakkında geniş bilgi ve Latince adları için bk. Mieli, s. 220-224; Sezgin, GAS, III, tür.yer.).

BİBLİYOGRAFYA

Constantinus Africanus. Texts and Studies (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1996; Hilmi Ziya Ülken, Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, İstanbul 1935, s. 267; A. Mieli, La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale, Leiden 1939, s. 220-224; Sarton, Introduction, I, 769; Sezgin, GAS, III, 30, 65, 86, 106, 233, 250, 252, 266, 296, 297, 304, 305, 307, 321; a.mlf., The Complete Medical Art, Frankfurt 1985, s. 1-3

(önsöz); F. Gabrieli, “The Transmission of Learning and Litterary Influence to Western Europe”, CHIs., II/B, s. 852; W. Montgomery Watt, İslâm Avrupa’da (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1989, s. 110, 120; Bekir Karlığa, İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar, İstanbul 1993, s. 261-288; Max Meyerhof, “Konstantin, Afrikalı”, İA, VI, 840-841; B. Ben Yahia, “Constantinus Africanus”, EI^2 (İng.), II, 59-60.

H. Bekir Karlığa

KONUK, Ahmet Avni

(ö. 1938)

Mutasavvıf, mûsikişinas ve bestekâr.

İstanbul'da dünyaya geldi. Doğumuyla ilgili kaynaklarda farklı tarihler (1285 [1868], 1287 [1870], 1288 [1871]) verilmektedir. Babası Mûsâ Kâzım Efendi, annesi Fatma Zehrâ Hanım'dır. Dokuz on yaşlarında iken birkaç ay arayla önce babasını, ardından annesini kaybetti. İbtidâî mektebini bitirdikten sonra Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi ve cami derslerine devam ederek Arapça öğrendi. Galata Rüşdiyesi'nde dördüncü sınıfta okurken üçüncü sınıfından başladığı Dârüşşafaka'dan 1890'da mezun oldu. Aynı yıl Galata İttihat Postahanesi'ne memur olarak tayin edildi. Memuriyeti sırasında başladığı Mektebi Hukūk-ı Şâhâne'yi 1898'de birincilikle bitirdi. 1909'da Posta Nezâreti'nde kalem müdürü, 1922'de posta genel müdür muavini, Eylül 1930'da genel müdürlük hukuk müşaviri oldu. Bu sırada 376 sayılı posta kanununu mûcip sebepler lâyihası ve nizamnâmesiyle birlikte hazırladı. 1933'te kendi isteğiyle emekliye ayrıldı. Bir süre Posta ve Telgraf Yüksek Mektebi ile Yüksek Mühendis Mektebi'nde (İstanbul Teknik Üniversitesi) ders verdi (Ergun, Türk Şâirleri, II, 573). 6 Mart 1938'de İstanbul'da vefat etti ve Merkez Efendi Mezarlığı'na defnedildi. Konuk'un son zamanlarında Emine Hâdiye Hanım'la

evlendiği, Eminönü Mal Müdürlüğü'nün 11 Mayıs 1938 tarihli yetim maaşını düzenleyen tezkeresinden anlaşılmaktadır (Eraydın, I, s. XVI).

Konuk, 1904'te Mesnevîhan Selânikli Mehmed Esad Dede'ye intisap ederek Mevleviyye tarikatına girdi. Mürşidinin Çayırlı Medrese'deki hücresinde verdiği derslere devam etti. Burada Tâhirülmevlevî ve Abdülhay (Öztoprak) efendilerle birlikte temayüz eden üç öğrenciden biri oldu. Mehmed Esad Dede'den Farsça öğrendi ve Meṡnevî'yi okuyarak icâzet aldı. Bu yıllarda Fâtih türbedarı Ahmed Amiş Efendi'nin sohbetlerine de katıldı. Dârüşşafaka'da talebe iken okulun mûsiki muallimi Eyyûbî Zekâi Dede'den aldığı derslerle başladığı mûsiki çalışmalarını mezuniyetinden

sonra da hocasıyla devam ettirdi. Hocasından meşkettiği dinî ve din dışı formdaki eserleri en küçük ayrıntısına kadar hâfızasında koruyarak bu eserlerin gelecek nesillere aktarılmasında sağlam bir köprü vazifesi gördü. Ayrıca Fındıkzâde Taşkasap'ta meşkhâne haline getirilmiş bir kahvehanede Hacı Kirâmi Efendi'den mûsiki meşkeden Konuk, gençlik yıllarında Zekâi Dede'nin talebelerinden M. Suphi Ezgi ve Rauf Yektâ Bey'le de beraber çalıştı.

Nota bilmeyen, ancak dilkeşîde ve bend-i hisar adlarında iki makam icat eden Konuk'un ilk bestesi, "Ey dilber-i şen sevdim seni ben" mısraıyla başlayan karcığar şarkısıdır (1888). Bûselikaşiran, rûy-i ırak ve dilkeşîde makamlarındaki Mevlevî âyinleri dışında dinî eser bestelememiş; din dışı sahada bestelediği kâr, kâr-ı nâtık, beste, ağır ve yürük semâi ile şarkı formlarında hepsinin güftesi kendisine ait otuz sekiz adet eserinin listesini Yılmaz Öztuna neşretmiştir (bk. bibl.). Hiç bilmediği bir makamdan edvâr kitaplarındaki tarif üzerine derhal bir eser besteleyecek derecede mûsiki nazariyatına vâkıf olan Konuk'un 119 makamdan meydana gelen kâr-ı nâtıkı mevcut kâr-ı nâtıklar içerisinde en muhtevalı olanıdır. İstanbul Konservatuvarı neşriyatı arasında yayımlanan âyinlerden altı tanesinin güftesini nazmen Türkçe'ye çeviren Konuk, Türk mûsiki tarihinde Itrî ekolünün son temsilcileri arasında kabul edilir.

Tasavvuf başta olmak üzere mûsiki, felsefe, edebiyat, matematik alanlarında geniş bilgisi olan Konuk Fransızca'ya da hâkimdi. Şöhreti sevmeyen mütevazi bir kişiliğe sahip olduğu için Türkiye'de pek fazla bilinmediği halde dinî, içtimaî sahada ve mûsiki gibi alanlarda sorulan sorulara verdiği cevapların İstanbul Robert Koleji Bülteni'nde yayımlanmasının ardından bazı şarkiyatçılar tarafından tanınmıştır. Aynı zamanda şair olan Konuk telif, tercüme ve şerh türü eserlerinde yer alan Arapça ve Farsça beyitlerin, rubâilerin bir kısımını nazmen Türkçe'ye çevirmiştir. Fahreddîn-i Irâkī'nin Lemaʿât'ına yaptığı tercümenin sonunda "Ben" adlı bir manzumesi vardır (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 3852, s. 67). Ayrıca Tevfik Fikret'in Mehmed Âkif'e cevap olarak yazdığı "Târîh-i Kadîm Zeyli"ne manzum bir reddiyesi bulunmaktadır (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1158).

Eserleri. Ahmet Avni Konuk'un çoğunluğu tasavvufî mahiyette olan telif,

tercüme ve şerh türü eserlerinin sayısı otuzdan fazladır. Bir kısmı neşredilen bu eserlerin başlıcaları şunlardır: 1. Hânende (İstanbul 1317). Türk mûsikisinin din dışı formlarındaki eserlerinin derlendiği bir güfte mecmuasıdır. Baş tarafında makamlar ve usullerle ilgili kısa nazarî bilgi verilmiştir. Doksan beş makamdan 2706 parça eserin güftesini ihtiva eden eserin son sekiz sayfasında bestekâr resimleri vardır. Konuk'un bu çalışması zamanının en önemli matbu güfte derlemeleri arasında olup daha sonra yapılan antoloji çalışmalarına kaynak teşkil etmiştir. 2. Sipehsâlâr Tercümesi (Menâkıb-ı Hazreti Mevlânâ Celâleddin Rûmî) (İstanbul 1331). Mevlânâ'nın müridlerinden Ferîdun b. Ahmed Sipehsâlâr'ın kaleme aldığı Farsça menâkıbnâmenin tercümesidir. 3. İmâm-ı Rabbânî ve Mektûbâtı (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1812). Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'deki bazı görüşlerine karşı çıkan İmâm-ı Rabbânî'nin itirazlarını cevaplandırmak maksadıyla yazılan eseri Cemal Bardakçı neşretmiştir (Tasavvuf, I-VII, İstanbul 1948-1949). 4. Vahdeti Vücûd ve Vahdeti Şuhûd Münâkaşaları (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1813). İmâm-ı Rabbânî'nin görüşlerini savunan Nakşibendî şeyhi Muhammet İhsan Oğuz'un İslâm Tasavvufunda Vahdeti Vücûd adlı eserinde (Kastamonu 1976; İstanbul 1995) Fuṣûṣü'l-ḥikem'e yönelttiği eleştirilere cevap vermek amacıyla kaleme alınmıştır. Konuk'un önce M. İhsan Oğuz'la mektuplaşarak tenkitlerini cevaplandırdığı, daha sonra bir önceki eserle birlikte bu eserini yazdığı belirtilmektedir. 5. Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 3853-3880; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 79/1-27). Büyük boy yirmi sekiz defterden ibarettir. Şârih eserine uzun ve kapsamlı bir mukaddime ile başlamış, çalışmasını on iki-on üç yıl gibi uzun bir süreden sonra 1928'de tamamlamıştır. Eser, İbnü'l-Arabî'nin temel fikirlerini ve terimleri açıklayan bir anahtar niteliğindedir. Konuk'un yararlandığı şârihlerden ayrıldığı hususların en belirgin olanı, zamanının modern ilim ve görüşleriyle ilgili konularda fikir beyan etmesidir. Kitap, Konya Mevlânâ Müzesi'ndeki nüshası esas alınarak Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın tarafından yeni harflere aktarılıp gerekli notlar, indeks ve lugatçeler ilâve edilerek dört cilt halinde İstanbul'da yayımlanmıştır (I, 1987, 1994, 1999; II, 1989, 1997; III, 1990; IV, 1992). Hilmi Ziya Ülken, bu eserden bazı parçaları sadeleştirerek İslâm Düşüncesi adlı kitabında (İstanbul 1946) yer vermiştir (s. 412-429). 6. Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 4522; İstanbul Belediyesi

Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 21). İbnü'l-Arabî'nin eserinin tercüme ve şerhi olan kitabı Mustafa Tahralı yeni harflere aktarıp önsöz, lugatçe ve indeksler ilâvesiyle neşretmiştir (İstanbul 1992).

7. Fîhi mâ fîh Tercümesi. Mevlânâ'nın eserinin Türkçe'ye çevirisidir. Konuk, eserin mevcut birçok nüshasını karşılaştırıp elde ettiği nüshayı bazı açıklamalarla birlikte tercüme etmiş, çalışmayı Selçuk Eraydın yayımlamıştır (İstanbul 1994). 8. Hazreti Meryem ve Îsâ'ya Dair Risâle (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 3851; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 85/3). Îsâ peygamberin doğumu ve vefatıyla ilgili ihtilâfları ortadan kaldırmak amacıyla kaleme alınmış olup bir mukaddime ile yedi fasıldan ibarettir. Eser, Ahmet Sadık Yivlik tarafından esas alınan nüsha belirtilmeden sadeleştirilerek yayımlanmıştır (Risâle-i Meryem [Hz. Meryem ve Hz. Îsâ'ya Dair Risâle-i Mühimme], ts.). 9. Mesnevî Tercüme ve Şerhi (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 4740-4773). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Meṣnevî'sine Türkçe'de yapılmış en kapsamlı şerh olarak kabul edilen eser büyük boy otuz dört defterden oluşur. Konuk, birçok beytin şerhinde daha önceki şârihlerden ayrıldığı noktalar bulunduğunu söyler. İsmâil Rusûhî Ankaravî nüshasını esas aldığı halde bu nüshadaki yedinci cildin Mevlânâ'ya ait olmadığı yolundaki görüşü benimsemiştir. 10. İnsân-ı Kâmil Tercümesi (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 4523; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 80). Azîz Nesefî'nin eserinin çevirisidir. 11. Lemaât Tercümesi (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 3852; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 35). Fahreddîn-i Irâkī'ye ait eserin tercümesi ve kısmî şerhidir. 12. Risâle-i Vahdeti Vücûd Tercümesi (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 3849; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 31). Hindistanlı mutasavvıf İmdâdullah Tehânevî'nin risâlesinin tercümesidir. 13. Şerh-i Gazel (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 3850). Ferîdüddin Attâr'ın Farsça on yedi beyitlik gazelinin şerhidir. Abdülbaki Gölpınarlı bu gazelin Mevlânâ'ya ait olduğunu, Konuk'un onu Attâr'a yanlışlıkla nisbet ettiğini söyler (Mevlâna Müzesi Yazmalar Kataloğu, Ankara 1972, III, 149). 14. Gülşen-i Râz Şerhi (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1810). Konuk, Şebüsterî'nin eserinin 157 beytini Lâhicî'nin Mefâtîḥu'l-iʿcâz adlı şerhinden faydalanarak şerhetmeye başlamışsa da çalışmasını tamamlayamamıştır. 15. Şerhu'r-Risâleti'l-Ahadiyye Tercümesi (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 83). İbnü'l-Arabî'nin tevhid

konularını anlattığı Aḥadiyye adlı risâlesine Ahmed b. Süleyman Trablusî tarafından Mirʾâtü'l-ʿirfân ve lübbuh adıyla yapılan şerhin tercümesidir.

Konuk'un diğer eserleri arasında Esrâr-ı Salât adlı telifi (yazar bu eserine Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi'nde işaret etmektedir), İbnü'l-Arabî'nin Muḥâḍarâtü'l-ebrâr'ından bir olayın çevirisi (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 85/4 [müellif hattı]) ve Envârü'r-Raḥmân adlı eserin Meṣnevî bahsinin tercümesi bulunmaktadır (Ahmed Sâfî Bey, XVII, 2812; Ergun, Türk Şairleri, II, 573).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Sâfî Bey, Sefînetü's-Sâfî, Cerrahpaşa Tıp Tarihi Enstitüsü Arşivi, nr. 2096, XVII, 2812-2814; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1936, II, 573-574; a.mlf., Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 463, 468, 645-648; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1953, V, 480; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 40-41; Halil Can, "Ruy-i Irak Ayin-i Şerifi Bestekârı Ahmed Avni Beyefendi", Mevlâna Güldestesi, Konya 1964, s. 64-69; a.mlf., "Ahmet Avni Konuk", Türk Mûsikîsi Dergisi, sy. 9, İstanbul 1948, s. 7; sy. 10 (1948), s. 5, 17; sy. 11 (1948), s. 5-6; a.mlf., "Ahmet Avni Konuk", MM, sy. 232 (1968), s. 4-8; Mustafa Rona, Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 130; Abdülbaki Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 380; Selçuk Eraydın, "Ahmed Avni Konuk Hayatı ve Eserleri", Ahmet Avni Konuk, Füsûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi içinde (haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1987, I, s. XV-XXVIII; Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-hikem, Şerhi ve Vahdeti Vücud ile Alâkalı Bazı Mes'eleler", a.e., I, s. XXXVI; Cem Behar, Zaman, Mekân, Müzik, İstanbul 1993, s. 31; Mehmet Nazmi Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, İstanbul 2000, II, 57, 65-67, 239, 266, 304; Mesut Cemil, "Sohbet: A. Avni Konuk Hakkında", MM, sy. 232 (1968), s. 9-10; Gültekin Oransay, "Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileyicileri", AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, III, Ankara 1977, s. 191; Öztuna, BTMA, I, 453-454; Nihat Azamat, "Ahmed Amiş Efendi", DİA, II, 44; Mahmud Erol Kılıç,

“Fusûsü’l-hikem”, a.e., XIII, 235-236; a.mlf., “el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye”, a.e., XIII, 257; İsmail Hakkı Özkan, “Güfte”, a.e., XIV, 218; Nisar Ahmad Faruqi, “İmdâdullah Tehânevî”, a.e., XXII, 223.

Reşat Öngören

KONYA

İç Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Aynı adı taşıyan ovanın batı kısmında, denizden yüksekliği 1000 metreyi pek az geçen düzlüğün batı kenarına yakın bir kesiminde yer alır. Kimler tarafından nasıl kurulduğu bilinmeyen şehrin ilk yerleşme yerinin küçük bir yükselti olan Alâeddin tepesi olduğu tahmin edilir. Konya adının Frig dilindeki Kawania'dan geldiği ve bunun Konion şekline dönüştüğü, daha sonra Roma çağında ve Bizans döneminde İkonion / İkonium olarak söylendiği belirtilir. İslâm coğrafyacılarının eserlerinde şehrin adı Kūniye (قونية) şeklinde geçer. Bu yazılış tarzı Türkler tarafından da benimsenmiş ve Konya olarak söylenmiştir. Bununla birlikte XIII. yüzyıla ait bilgileri de içeren Saltuknâme'deki, "Kavâniyye ki ona Konya derler" ifadesi dikkat çeker. Ayrıca XI. yüzyıldan itibaren Batı kaynaklarında İconium'dan başka Conia, Conium, Como, Cunnyo ve Konn şekillerinde de zikredilir.

Tarih. Çok eski bir yerleşme yeri olan ve çevresinde İlkçağ'lara ait iskân izlerine rastlanan Konya'nın Antikçağ tarihi hakkında pek fazla bilgi yoktur. Buranın Hitit hâkimiyeti altında kaldığı, ardından Frig idaresine girdiği ve sonra da Lidyalılar tarafından ele geçirildiği sanılmaktadır. Milâttan önce VI. yüzyılın ortalarında şehir Pers hâkimiyetinde kaldı. II. Darius'un oğlu Kurus'un isyanı sırasında Yunan askerleriyle (Onbinler) buradan geçen Ksenephon, Konya'yı Frigler'in en doğudaki şehri olarak anar. Milâttan önce IV. yüzyılın ikinci yarısında İskender İmparatorluğu'na,

onun ölümünden sonra Selefkîler'e, ardından da Bergama krallarının eline geçti. III. Attalos'un ölümü üzerine Roma İmparatorluğu topraklarına katıldı. Roma kaynaklarında bu sırada şehrin giderek önem kazandığı kaydedilir. Hıristiyanlığın yayılışı esnasında havârilerden Pavlus'un burada ikameti şehre kutsal bir önem vermiştir. Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılmasından sonra Doğu Roma şehri haline gelen Konya VII. yüzyılın ortalarından itibaren Arap ordularının hedefi oldu. Emevîler döneminde Mervân b. Muhammed Konya'yı fethetti (105/723-24). Abbâsîler zamanında Tarsus Emîri Ebû Sâbit 287 (900) yılında gerçekleştirdiği bir

seferde esir düşmüş ve bir süre Konya Kalesi’nde hapsedilmiş, ardından bir grup müslümanla birlikte İstanbul’a gönderilmiştir (Taberî, X, 76). Bundan yedi yıl sonra Abbâsî kuvvetleri Konya’ya bir sefer düzenleyip şehri tahrip ettiler. Bunun üzerine Bizans İmparatoru VI. Leon, Halife Müktefî-Billâh’a elçi gönderip zararın karşılanmasını istedi (İbnü’l-Esîr, VII, 552). Abbâsî Halifesi Mutî‘-Lillâh zamanında Şevval 352’de (Kasım 963) Tarsus’taki garnizondan yola çıkan bir İslâm ordusu Konya’ya kadar bir sefer yaparak geri döndü (İbnü’l-Esîr, VIII, 547). Ancak bu hâkimiyet geçici oldu. X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren buraya yönelik herhangi bir akın vuku bulmadı.

Türkler, Konya önlerinde ilk defa Selçuklu kumandanı Afşin ile 1069 yılında göründüler. Fakat Türk fethi, 1071 sonrasında muhtemelen 1073 yılında gerçekleşti. Konya’nın fethinin, akşam vakti şehre sokulan sığırların arasında şehre giren Türk askerlerinin kale kapısını açmasıyla gerçekleştiği rivayet edilir. Fetihten sonra kale içindeki bir kısım halk boşaltıldı; bunlar da Sille’ye giderek orada yerleşti. Kale yeniden elden geçirildi, sadece kuzeydeki ana giriş yerinde bırakıldı; boşalan kuzey kesimine elli kadar Türk ailesi yerleştirildi.

Konya Kalesi, bu ilk dönemde ülke içlerini koruyan önemli bir askerî istihkâm özelliği taşımaktaydı. I. Haçlı Seferi’ne katılan ordular, Dorylaion’dan Akşehir-Konya-Ereğli yolunu takip ederek Maraş ve Göksu üzerinden Antakya’ya indiler. Selçuklular’ın İznik’i 19 Haziran 1097’de Bizans’a teslim etmesi üzerine Selçuklu hükümdar ailesi tarafından Konya başşehir olarak seçildi. Kalenin savunması güçlendirildi, asker sayısı arttırıldı. Böylece Konya, I. Haçlı Seferi’ni atlatan Anadolu Selçukluları Devleti’nin başşehri olarak önemli bir gelişim sürecine girdi. 1101 yılı Haçlı seferlerine katılan Nevers Kontu II. Guillaume’un emrindeki Fransızlar’dan oluşan ikinci ordu yol boyunca Türkler’in hücumuna mâruz kaldıysa da sonunda Konya’ya ulaşmayı başardı. Bunlar, sağlam surlara sahip şehrin kuvvetli bir Türk garnizonu tarafından müdafaa edildiğini gördüler ve gün boyunca surlara hücum ettilerse de bir sonuç alamadan şehri terkettiler.

Selçuklu Sultanı Mesud ve II. Kılıcarslan dönemlerinde Konya bir kasaba olmaktan çıkıp kalabalık bir şehir hüviyetini kazanmıştı. Bizans’ın burayı

geri almak ümidi ve hayali 1176 Miryokefalon Savaşı ile yok edildikten sonra Konya Haçlı tehlikesiyle karşı karşıya geldi. III. Haçlı Seferi'ne katılan Alman İmparatoru Friedrich Barbarossa, 17 Mayıs 1190'da II. Kılıcarslan'ın oğlu Kutbüddin Melikşah'ı yenerek sultan tarafından boşaltılmış olan Konya'ya girdi. Şehir içinde yağma ve tahribatta bulundu. Fakat burada fazla kalmayıp yoluna devam etti. Bu olayları anlatan bir kaynakta o sırada Konya'nın Almanya'daki Köln (Cologne) şehri kadar büyük ve zengin bir yer olduğu belirtilir.

XIII. yüzyıl başlarında Konya, II. Kılıcarslan'ın oğulları arasındaki saltanat çekişmesine sahne oldu. I. Gıyâseddin Keyhusrev'in ölümünün ardından tahta çıkan I. İzzeddin Keykâvus ve I. Alâeddin Keykubad dönemlerinde Konya parlak bir devir yaşadı. I. İzzeddin Keykâvus ile başlatılan yeni imar hareketi kardeşi I. Alâeddin Keykubad döneminde hızlanarak devam etti. Konya şehrine yeni mahalleler eklendi.

Anadolu Selçukluları zamanında "Dârülmülk" unvanıyla anılan Konya şehrinin XII. yüzyıl sonları ile XIII. yüzyıl başlarındaki büyümesi eski savunma düzenini etkisiz durumda bıraktı. Bunun üzerine Konya şehrinin çevresine 4 km. uzunluğunda yeni sur ve burçlar yaptırıldı (1221). Surlar ortasında kaldığından önemini kaybeden Alâeddin tepesindeki kale yerine batıdaki kesimde yeni bir iç kale (Ahmedek, Zindankale) yaptırıldı. Bu imar hareketi, şehrin fizikî şartları ve sosyal hayatında

XIX. yüzyıl ortalarına kadar etkili oldu. Konya şehrinin ikamet semtleri, çarşı pazarları, sur kapıları ve diğer özellikleri XIII. yüzyılın ikinci çeyreğindeki yeni fizikî duruma göre oluşturuldu. Şehrin kapıları oradan başlayan yolun ulaştığı şehre göre adlandırıldı: Antalya, Lârende, Aksaray kapıları gibi. Kuzeye açılan Ladik Kapısı'nın adı sonradan İstanbul Kapısı olarak değişecektir. Konya şehrine yerleşmek üzere gelen yeni insanlar arasında büyük ölçüde Türkmenler olmakla birlikte bir kısım hıristiyanlar da vardı. Bunlar çoğunlukla kendi adlarıyla anılan hanlarda bir ücret ödeyerek kalıyorlardı. Rumlar şehrin fethinden beri iç kaledeki kendi mahallelerinde oturmaktaydılar. Konya'nın en canlı ve kalabalık dönemi XIII. yüzyıl ortalarındadır. Bu sırada şehirde, en iyimser bir hesapla % 10 kadarı gayri müslim olmak üzere yaklaşık 60.000 nüfus bulunduğu tahmin edilir.

1243 Kösedağ Savaşı yenilgisi, ardından 1256 Sultanhanı Savaşı ve 1258'de Hülâgû'nun Yakındoğu'ya gelişinin siyasî sonuçları Konya'yı ekonomik ve sosyal bakımdan çok etkilemedi. Konya, bu yıllarda güçlü bir Ön Asya devletinin merkezi olarak âdeta milletlerarası bir ticaret şehriydi. Ancak yine de II. İzzeddin Keykâvus'un Bizans'a sığınması ile sonuçlanacak olan olaylar Konya'da yeni bir siyasî devrin başlangıcını oluşturdu.

Selçuklu sultanları Moğol idarecilerinin birer siyaset aleti haline gelince Selçuklu ülkesinde olduğu gibi Konya şehrinde de Selçuklu hânedanına karşı saygı giderek azaldı. Anadolu Selçuklu hükümdarlarından Melikşah (Şehinşah), II. Kılıcarslan, I. Gıyâseddin Keyhusrev, II. Süleyman Şah, III. Kılıcarslan, I. Alâeddin Keykubad, II. Gıyâseddin Keyhusrev, IV. Kılıcarslan ve III. Gıyâseddin Keyhusrev Konya'da medfundur. İlhanlı idaresinin her geçen gün kuvvetlenmesiyle esasen devletin siyasî ve ekonomik ağırlığı İç Anadolu'nun daha doğu taraflarına (Kayseri ve Sivas) kaymıştı. Bununla birlikte Konya, bu yıllardaki bütün siyasî ve sosyal karışıklığa rağmen canlı şehir hayatını sürdürebildi, fakat karışıklıklar nüfusta gerilemeye yol açtı. Şehir XIII. yüzyılın ikinci yarısında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile âdeta özdeşleşti. Onun vefatından sonra oğlu, torunları Konya'da önemli bir konuma geldiler. Mevlânâ Türbe ve Zâviyesi'ne vakfedilen zengin gelir kaynakları ekonomik hayatta etkili oldu.

Selçuklu idaresinin İlhanlılar'a tâbi olmasının ilk zamanlarda doğrudan halk arasında bir etkisi görülmedi. Fakat Selçuklu siyasî gücünün yerini almak isteyen Karamanoğulları Konya şehrine yönelik saldırılarda bulunmaya başladılar. Bu saldırılara karşı Konya halkı iğdişbaşı önderliğinde direnmeye çalıştı. Zamanla iğdişlerin etkilerini yitirmeleri sebebiyle Konya içindeki mücadelede yeni dengeler kuruldu, Ahî önderleri ortaya çıktı ve XIV. yüzyıl başlarından itibaren Karamanoğulları'nın gücü etkisini gösterdi. Cimri Vak'ası sırasında (1277) bir süre için Konya'yı ele geçiren Karamanlılar, XIV. yüzyılın başında Konya'ya tamamıyla hâkim olup İlhanlılar'la mücadeleye giriştiler.

İlhanlılar'ın Anadolu'ya gönderdiği Emîr Çoban 714'te (1314), oğlu

Demirtaş ise 720 (1320) ve 723'te (1323) Konya'yı Karamanlılar'dan aldı. Bu sırada şehirde Ahî önderlerinin etkili olduğu, bunların bazan Karamanoğulları'na karşı direndiği anlaşılmaktadır. Demirtaş'ın Mısır'a ilticasından sonra Konya tekrar Karamanoğulları'nın eline geçti (729/1328-29). Konya şehri bu mücadeleden olumsuz etkilendi, büyük başşehir olma özelliğini kaybetti. Şehirde XIV. yüzyıl ortalarına kadar İlhanlı yöneticileri etkili oldular. Yine de bu sıralarda Konya'yı gören İbn Battûta'nın ifadelerinden buranın hâlâ önemini koruduğu anlaşılır.

751-761 (1350-1360) yılları arasında İlhanlı Devleti'nin son izlerinin de kaybolmasıyla Alâeddin Bey Konya'yı Eretnalılar'ın elinden aldı (768/1366-67) ve Karamanoğulları şehre tam anlamıyla hâkim oldu. Bu defa İlhanlı siyasî gücünün yerini doldurmak için Karamanoğulları ile Osmanoğulları arasında çekişme başladı. XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılın tamamı bu çekişme ve mücadelelerle geçti. Bu sırada Konya Karamanoğulları Beyliği'nin merkezi durumuna gelmişti.

Osmanlılar'la Karamanlılar arasında 1370 öncesinde oldukça iyi ilişkiler vardı. I. Murad kızını Karamanoğlu'na vermişti. Ancak İlhanlı gücünün kaybolmasıyla onun yerini alma düşüncesi bu iki ailenin ilişkilerini sertleştirdi. Osmanlılar'ın Rumeli'deki fetihleri halk arasında ilgiyle karşılanmış ve Ankara'yı ele geçirmeleri de Karamanoğulları'nı olumsuz etkilemişti. Osmanlılar'ın Germiyanoğulları ve Hamîdoğulları topraklarının bir bölümünü ele geçirmeleri dengeleri bozdu. I. Murad'ın Rumeli'de bulunduğu bir sırada Karamanoğlu Alâeddin Bey Osmanlı topraklarını vurdu. Bunun üzerine I. Murad 788'de (1386) Konya'yı kuşattı. Osmanlı askerleri Konya halkının hiçbir şeyine dokunmadılar. I. Murad, kızının da ricasıyla kendine bağlı kalmak şartıyla Karamanoğlu'na kendi diyarını bağışlayıp çekildi. Onun Kosova'da şehid olmasının (1389) ardından başta Karamanoğulları olmak üzere bütün Anadolu beyleri Osmanlı tâbiiyetinden çıktılar ve Osmanlılar aleyhine ittifak kurdular. Yıldırım Bayezid 792'de (1390) Konya üzerine yürüdü. Bu sırada Konya halkı harmanlarını dövüp buğdaylarını ambarlarına koyamadan kaleye kapanmak zorunda kalmıştı. Fakat Yıldırım Bayezid askerlerine sıkı yasaklar koyarak halka zarar gelmesini engelledi. Ardından Konya halkı kale kapılarını açtı. Yıldırım Bayezid bu sırada Konya şehrini Osmanlı idaresine aldıysa da kesin olarak şehir ancak 799'da (1397) Osmanlı hâkimiyetine girdi ve Yıldırım Bayezid

oğlunu Konya’da yönetici olarak bıraktı.

Karaman-Osmanlı çekişmesi sonraki yıllarda da sürdü ve bu çekişmeden etkilenen şehrin nüfusu hayli azaldı. 1402 Ankara Savaşı sonunda Karaman Beyliği güçlendi ve Konya’yı yeniden ele geçirdi. Karamanlılar’ın zayıf düşen Osmanlılar’a karşı Bursa’yı hedef alan askerî hareketleri başarılı olmadı. Çelebi Mehmed 817’de (1414) Konya’ya yürüyüp Karaman kuvvetlerini dağıttı, ardından Konya ele geçirildiyse de yine Karamanoğulları’na bırakıldı. II. Murad da Konya’yı almış ve sonra anlaşma şartları uyarınca Karamanoğlu İbrâhim Bey’e geri vermişti (1437). Bu mücadelelerin ardından Fâtih Sultan Mehmed Orta Anadolu siyasetine ağırlık verdi. 871 Muharreminde (Ağustos 1466) İbrâhim Bey’in ölümü üzerine Akkoyunlu ve Memlükler’in baskıları karşısında harekete geçerek 872 Ramazanında (Nisan 1468) önce Konya’yı koruyan Gevele Hisarı’nı, hemen ardından da Konya’yı aldı. Buraya Manisa’da bulunan Şehzade Mustafa’yı getirtip sancak beyi tayin etti.

Fâtih Sultan Mehmed Konya’nın savunma düzenini yeniledi. Gevele (Kevale) Kalesi’ni yıktırdı; vaktiyle şehri koruyan, fakat zamanla etkisiz durumda kalmış olan Ahmedek yeniden güçlü bir şekilde düzenlendi. Osmanlı idaresi altında Konya bir beylerbeyilik merkezi haline geldi. Şehzade Mustafa’nın ölümü üzerine 879 Ramazan başlarında (Aralık 1474 sonları) Konya’ya gönderilen ve yedi yıl kadar burada idarecilik yapan Cem Sultan şehrin Osmanlı idaresine alışmasında etkili oldu. Ardından ağabeyi II. Bayezid ile giriştiği taht mücadelesinde (1481-1482) Konya halkının desteğini aldı, fakat şehir ve halkı bu çatışmadan bir hayli zarar gördü.

II. Bayezid, Cem’in yerine Konya’ya önce oğlu Abdullah’ı, onun ölümünden sonra Şehinşah’ı ve onun da ölümü üzerine torunu, Şehinşah’ın oğlu Mehmed’i gönderdi. Yavuz Sultan Selim yeğenini bertaraf edip Hemdem Paşa’yı buraya tayin etti. Konya, sonraki zamanlarda ülkenin eski Türk-İslâm geleneklerini temsil eden bir merkezi oldu. Kanûnî Sultan Süleyman’ın oğlu Şehzade Bayezid ve ardından Selim de Konya’da sancak beyi olarak görev yapmış ve bu şehirde oturmuşlardı. Bayezid ile Selim daha sonra taht için mücadele içine girdiler ve 966’da (1559) Konya yakınlarında birbirleriyle savaştılar. Konya’da bunun ardından çok önemli bir hadise cereyan etmedi, ancak şehir zaman zaman Celâlî gruplarının

hedefi oldu. XVII. yüzyıl ortalarında İpşir Mustafa Paşa'nın kalabalık kapı halkı şehir yakınlarında konakladı. Daha sonra uzun süre sakin bir dönem yaşandı. XVIII. yüzyılda 1132'lerden (1720) itibaren Konya'da âyanlar mücadelesi başladı. Gaffarzâde ve Mühürdarzâde adlı iki âyan ailesi arasındaki çekişme 1740'larda Konya'yı oldukça etkiledi. 1832'de Anadolu'ya giren Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa idaresindeki Mısır kuvvetleri Konya'yı işgal etti (21 Aralık 1832). Yapılan Kütahya Antlaşması ile de burayı boşaltıp Toroslar'a çekildi. Konya, I. Dünya Savaşı'nda cephelere uzak olmakla birlikte bu uzun savaşın zararlarından etkilendi. Nisan 1919'da Konya'ya gelen bir İtalyan birliği 11-12 Mart 1920'de geri çekildi. Millî Mücadele yıllarında başka bir işgale uğramadı. Ancak burada bu mücadele sırasında bazı hareketlenmeler görüldü. En önemli muhalefet hareketi 1920 Ekiminde ortaya çıktı. İsyan Ankara hükümetinin gönderdiği kuvvetlerce bastırıldı. 1922'de Konya, Büyük Taarruz için yapılan hazırlıklarda önemli rol oynadı. Millî Mücadele'nin zaferle sonuçlanmasının ardından Konya bir il merkezi olarak sürekli gelişen şehirler içindeki yerini aldı.

Fizikî Yapı ve Nüfus. Antikçağ'lardan beri bir yerleşim yeri olma özelliğini sürdüren Konya'nın bugünkü şeklinin belirlenmesi Selçuklu dönemine rastlar. Bizans hâkimiyeti altında surlarla çevrili az nüfuslu bir şehir olan Konya, Türkler'in burayı almasından sonra gelişme gösterdi. Selçuklular'ın merkezi olması da bu büyümeyi hızlandırdı. Daha bu dönemlerde şehir surlarının doğu ve güneyinde yeni yerleşme yerleri ortaya çıkmıştı. Şehirde çarşı ile ikamet yerleri birbirinden ayrıydı. Özellikle XIII. yüzyılda cami ve mescidleri, ticaretin yoğunlaştığı çarşıları, hanları, hamamları, eğitim kurumları, dârüşşifâsı, imaretleri, eğlence mahalleriyle Konya bir devlet merkezi olarak büyük bir metropol durumundaydı. XIII. yüzyıla ait kaynaklarda bu sıralarda Konya'da on bir kadar mahallenin adına rastlanmaktadır. Bunlar iç kalede ve sur dışında yer alıyordu. Muhtemelen toplam mahalle sayısı kırkelli arasında idi. XIV ve XV. yüzyıllardaki siyasî çekişmeler Konya'yı olumsuz yönde etkiledi. Halkın bir bölümü şehri terketti ve Konya, Alâeddin Keykubad dönemi surlarının içinde kalan bir yerleşme yeri haline geldi. Nitekim burayla ilgili ilk Osmanlı tahrirleri, XVI. yüzyıl Konyası'nın fizikî durumunun önceki parlak dönemlere göre gerilemiş olduğunu ortaya koyar. Tahminen 1518 tarihli olan tahrir defterine göre Konya'da doksan bir mahalle bulunuyordu. XVI. yüzyılın ortalarında

ise bu sayı doksan yedi idi. 1584'te mahalle sayısının 120'ye ulaşmış olması nüfus artışıyla paralellik arzeder. 1518'de en kalabalık mahalle Mevlânâ Türbesi etrafındaki Türbe-i Celâliyye mahallesiydi ve seksen dört nefer nüfusa sahipti, diğerlerinde genellikle otuz neferin altında nüfus vardı. Ancak XVI. yüzyılın ikinci yarısında nüfusta giderek bir artış olduğu, buna bağlı olarak fizikî açıdan da gelişme meydana geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim 1584 tahririne göre Konya nüfusunda bu yüzyılın ilk çeyreğine nisbetle hem mahalle sayısı hem nüfus yoğunluğu bakımından önemli bir artış olmuştu. Şehirdeki mahallelerin genellikle hemen hepsinin nüfusu arttığı gibi birçok yeni mahalle de ortaya çıkmıştı. Bunlar Ahmed Dede, Alaca Mescid, Câfer Hoca, Cedîd, Cüllâh Hüseyin, Çanlak, Değirmenderesi, Fakih Dede, Hacı Emrullah, Hacı Memi Mescidi, Hacı Velî, Hoca Fakih Sultan, Karakayış, Kerim Dede, Kurdoğlu Mescidi, Lâl Paşa, Latif Çelebi, Mûsâ Baba, Müştak, Pîr Ebi, Sadırlar (Şeyh Sâdi), Sedirler, Sarı Yâkub, Sinan Çelebi Camii, Tarhana, Uluırmak mahalleleriydi.

Konya şehri sonraki yüzyıllarda yavaş da olsa gelişmesini sürdürdü. Özellikle şehir doğuya, gittikçe ziraat alanı halini alan eski göl zeminine doğru yayıldı. Şehrin bu yeni mahallelerine bilhassa ziraat ve hayvancılıkla uğraşanlar yerleşti. Konya şehrinin nüfusuna ait ilk esaslı kayıtlar XVI. yüzyıla aittir. Bu yüzyılın başlarında 1520'lerde Konya şehrinin nüfusu 6200 dolaylarındadır. 1575'lerde 15.000 civarında hesaplanan nüfus 1584'te 3289 hâneye yani yaklaşık 18.400'e çıkmıştır. Bundan anlaşıldığı kadarıyla Konya Anadolu'nun büyük sayılabilecek şehirleri arasında yer almaktaydı.

Konya şehri nüfusunun bir özelliği şehirde eskiden mevcut gayri müslimlerin azalmış olmasıdır. Bir devlet merkezi olduğundan Selçuklu ve hatta geç Karamanoğulları devrinde Konya'da bir miktar gayri müslim bulunmaktaydı. Halbuki XVI. yüzyıl kayıtları sadece bir "Gebran" yani hıristiyan mahallesine işaret eder. Bunların nüfusları yirmi iki hâne iken yüzyılın ortalarında elli iki nefere çıkmıştı. Bu arada şehirde beş nefer yahudinin de yaşadığı belirtilmişti. Bu dönemde özellikle Mevlânâ Vakfı başta olmak üzere birçok vakıf, nüfusun toplanmasında nisbî de olsa rol oynamıştır. 1596 yıllarında Mevlânâ vakıflarından geçimini sağlayanların sayısı 200 aileden çoktu. Tahrir defterlerinde sadece Türbe-i Celâliyye

adıyla geçen mahallenin şehrin en kalabalık yerleşme yeri olması bununla da ilgilidir. Bu vakıftan geçimini temin edenler şehir halkının hemen hemen % 5'ini teşkil etmektedir.

Konya, Osmanlı devrinde XVII. yüzyıl sonrasında Selçuklu dönemindeki gibi bir devlet merkezi olarak değil, aynı zamanda çok geniş bir çevrenin ihtiyaçlarını karşılayan bir sanayi üretim merkezi ve pazar şehri olmuştur. İstanbul'dan güneydeki Osmanlı topraklarına giden yol üzerinde oluşu da şehrin gelişmesini olumlu yönde etkilemiştir. Bu yüzyıllarda yavaş da olsa şehre yeni mahalleler eklenmiştir. Bununla birlikte çöken veya atılım imkânı kaybolan bazı vakıflar ortadan kalkmıştır. XVII. yüzyılın ortalarında 108 mahallesi olan şehir XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde 140 mahalleye sahipti. Bu son dönemde buraya yönelik göçler sonucu özellikle Konya'nın dışında yeni mahalleler oluştu. Yine XVII. yüzyılda üç bölüme ayrılmış olan İçkale mahallesi, XVIII. yüzyıl başlarında nüfus terkibindeki değişme sonucunda bir bütün halinde resmî kayıtlarda yer aldı. Burada gayri müslim nüfusla müslüman nüfus ayırımı kalmamış, her iki grup karışık olarak zikredilmişti. XVII. yüzyılın ikinci yarısında 17.500 dolayında olan nüfus XVIII. yüzyıl ortalarına doğru 23.000 dolayına ulaşmıştır.

1602 Eylül ayının sonlarında çevresi kargaşa içinde olan Konya'ya gelen Yûsuf Paşa şehri ve bu arada Alâeddin Türbesi'ni ziyaret etmiştir. Onun yolculuğunu yazan Muhlisî, türbe içinde sultanların silâhlarının ve savaş aletlerinin durduğunu söylemekte, bunları uzunca

anlatmaktadır. 1648'de Konya'ya gelen Evliya Çelebi'nin yazdıkları da Konya hakkında açıklayıcı bilgiler verir. Ancak Evliya Çelebi erken bir zamanda Konya'yı gördüğünden daha sonraki tarihlerde yazdıklarına göre bu kısımda fazla ayrıntıya girmez. Kâtib Çelebi'nin hemen aynı tarihlerde kaleme aldığı Cihannümâ'da yazdıklarına ise daha eski dönemlerin bilgileri (Kazvînî gibi) karışmıştır. Şehrin coğrafî tavsifini yapan Kâtib Çelebi surlardan, kaleden, Mevlânâ Türbesi'nden bahseder, ancak o sıralardaki şehrin fizikî özelliklerine ve nüfus yapısına temas etmez.

Konya'daki sosyal hayat bir şehrin olağan şartlarında sürmüş, Selçuklu döneminin köklendirdiği gelenekler XIX. yüzyıla kadar yaşamıştır. Bu arada bazı küçük kayıtlar da dikkati çekmektedir. Meselâ 1705 yılında

Konya'ya gelen seyyah Paul Lucas şehirdeki bir toplu eğlenceyi tasvir eder, bunun bir şehzadenin doğumu vesilesiyle olduğunu belirtir. Ona göre şehrin esnafı bayraklarıyla caddelerden geçmiştir.

Konya, Anadolu'nun hemen merkezinde ve ana yol üzerinde bulunduğundan birçok Osmanlı padişahı seferlere giderken buradan geçmiştir. Yavuz Sultan Selim, Kanûnî Sultan Süleyman, II. Selim ve IV. Murad Konya'yı görüp Mevlânâ Türbesi'ni ziyaret etmişlerdir. IV. Murad, gelişi sırasında Ahmedek'e atla girdiğinde dizdarın sert uyarısına bile mâruz kalmıştır.

XIII. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren şehir yeni yapılan surlarının içinde oluşan çarşı düzeniyle dikkati çekmiş ve ticarî bakımdan önemli bir merkez olarak görülmüştür. Bu çarşıdaki üreticiler ve satıcılar, XIII. yüzyıl sonları ile XIV. yüzyıl boyunca devam edecek karışıklıklardan olumsuz şekilde etkilenmiş olmalıdır. Bu aynı zamanda Konya şehrinin de küçülmesi demekti. Konya halkının en büyük kesimini esnaf oluşturuyordu. Esnafın, Konya'nın yönetim merkezi olması özelliğini kaybetmesiyle daha XIV. yüzyılın ilk yarısında görülen değişimi sonraki yıllarda da etkisini sürdürmüştür.

Daha XIII. yüzyılda Konya'da geleneksel otuz iki esnaf dalı ve bunların her birinin şeyh, yiğitbaşı veya kethüdâları mevcuttu. Bunların seçimi kendi iç kurallarına göre yapılıyordu. Selçuklular devrinden itibaren görülen esnaf, şehrin ve geniş çevresinin her türlü ihtiyacını karşılayacak üretimi yapardı. XVII. yüzyıla ait kayıtlara göre Konya'da esnaf yoğun olarak bakkal, ayakkabıcı, bezci, terzi, kuyumcu, kalaycı, dokumacı, attar, keçeci, inşaat ustası, fırıncı, berber, kasap, demirci, ipek imalâtçısı, kahveci, nalbant, kürkçü gibi meslek dallarında toplanmıştı.

Konya'da geleneksel Türk-İslâm şehirlerinde pek rastlanmayan yeni bir esnaf dalı Çiftçiler Kethüdâlığı'dır ve 1722'den 1761'e kadar dokuz kişi kethüdâ olmuştur. Kuyumcular da Konya'nın en eski ve köklü esnaf dalları arasında olup Şeyh Selâhaddîn-i Zerkûb'dan (ö. 656/1258) itibaren bilinir. Konya'da ayrıca hacamatçılar, cambazlar, deveciler, katırcılar da vardır. Zamanla Türk-İslâm şehrinin geleneksel otuz iki esnaf dalı gittikçe gelişmiş, mesleklerin ayrılması ile esnaf dalları artmış, geleneksel düzenin

son senelerinde yani 1845'te ise kırk yediye çıkmıştır.

Konya çarşıları halk arasında daha değişik adlarla da anılmaktadır. Daha XIII. yüzyılda adları bilinen bazı çarşılara XIX. yüzyılda Muhacir Pazarı ile Kadınlar Pazarı da katılmıştı. Şehrin iktisadî hayatındaki yeni özellikler sebebiyle esnaf aynı zamanda ziraat ve hayvancılıkla da meşgul oluyordu. Bir başka deyişle yakın zamanlara (1970) kadar hemen her evin bir ineği, birkaç yararlı hayvanı ve Meram'da bağı bulunuyordu. Ayrıca şehir civarında tarlası olanlar da az değildi. Halkın diğer önemli bir geçim kaynağı da güherçile toplanması idi.

Selçuklu devlet merkezi olmasından başka bir ticaret yeri olduğundan Konya'da XII. yüzyıldan itibaren sikke de kesilmiştir. XIX. yüzyıl sonlarında salnâmeler darphânenin Alâeddin Camii'nin yanında İçkale'de olduğunu belirtir. Altın para kesimine göre Konya şehrinin en parlak devri 1230-1270 yılları arasıdır. Konya'da İlhanlılar'a ait para kesilmesi 1345'te bile görülmüştür. Karamanoğulları'nın sikkeleri XIV. yüzyıl sonlarında ortaya çıkmakta, XV. yüzyıl başlarından itibaren artmaktadır. Konya Darphânesi'nde Osmanlı idaresinin ilk zamanlarından başlayarak (875/1470) XVI. yüzyıl sonlarına kadar akçe kesimi sürmüştür.

Tanzimat'la başlayan dönemde Konya olumsuzlukları daha geç duymuş bir şehir olarak dikkati çeker. Bunda şehrin gelir kaynaklarının önemli ölçüde vakıflara dayanmasının payı büyüktür. Osmanlı idaresi görünüşte vakıflara dokunmamakla birlikte Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'nin kurulmasının olumsuz ve olumlu sonuçları Konya halkını da etkilemiştir. Şehir içindeki vakıf ev veya yerlerin sahipsizliği sebebiyle buralarda insanlar kalamamış, şehir âdeta surların dışındaki alanlarda özellikle doğu, kuzeydoğu ve güneydoğu kesiminde gelişmişti. Buraları aynı zamanda ziraata ve hayvancılık yapmaya da elverişliydi. Bu arada şehrin batı kesimindeki mahallelerde oturanların (meselâ Beyhekim mahallesi) XIX. yüzyıl ortalarında büyük ölçüde bağcılıkla uğraştıkları anlaşılmaktadır.

1839 yılında Anadolu'yu gezen Ainsworth Konya'nın Ankara, Kastamonu ve Kayseri'ye göre harap bir durumda bulunduğunu yazar. Yüzyılın ortalarında Heinrich Kiepert, seyyah gözlemcilerin şehir nüfusuyla ilgili yazdıklarını göz önüne alarak buranın 30-40.000 nüfusu ile büyük

şehirlerden biri olduğunu belirtir. Gerçi Konya seyyahlar tarafından yüzyılın ilk yarısında 10.000 (Cohen-1833, Aucher-1835), 20.000 (Beaujour-1820), 30.000 (Kinneir-1813; Wrontshenko-1834), 40.000 (Chesney-1832) ve 50.000 (Fischer-1838) nüfuslu olarak belirtilir. Dolayısıyla 1834'te 6800 hâne (yani 34.000 nüfus) olarak gösterilmesi mübalağalı sayılmaz.

Murray rehberinin 1845 tarihli basımında verilen bilgiler o yıllardaki Konya'yı çok iyi bir şekilde tanımlar. Ona göre surlarla çevrili olan Konya'nın surların dışında kalan bölgesi de kasabanın içi kadar kalabalıktır. Konya'da en önemli yapı

Mevlevî dervişlerinin başı olan Mevlânâ'nın türbesidir. Çarşılar ve evlerin dikkate değer özellikleri yoktur. Rum topluluğunun başında bir papaz olmasına rağmen kilise âyinlerinde Rumca kullanılmaz, dualar Türkçe yapılır ve dua kitapları Türkçe basılmıştır. Konya idaresi paşalıktır. Konya bahçeler ve meyve ağaçları bakımından zengindir. Ayrıca bol miktarda hububat ve keten yetişir; halı dokumacılığı önemlidir, renkli (mavi ve sarı) derileri kervanlarla İzmir'e gönderilir.

1841 yılında Konya şehrinde 5471 müslüman, altmış sekiz Rum, 136 Ermeni hânesi vardı. 1847'de 5692 müslüman, altmış altı Rum, 133 Ermeni hâne tesbit edilmişti. Gayri müslimlerin büyük kısmı 1826 sonrasında etraftaki şehirlerden gelip yerleşmişti. 1870 öncesinin bilgilerini yansıtan 1873 salnâmesinde şehirdeki hâne sayısı 7440 olup 18.547 erkek nüfus vardı. 1881'de hâne sayısı 7480 müslüman, 265 Rum ve on Ermeni olmak üzere 7755 idi. Şehrin nüfusu XIX. yüzyılın ilk yarısında 50.000 diyenler de olmakla birlikte genellikle 30.000 kabul edilmiştir. Fakat Vital Cuinet'nin verdiği 44.000 rakamı daha sonra genel bir kabul görmüştür. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren şehrin nüfusu dışarıdan gelenlerle daha da artmıştır. 1885 yılında Konya'nın 143 mahallesi bulunuyordu. Konya son nüfus akınına Millî Mücadele yıllarında uğramıştır.

Önemli yolların kavşak noktasında yer alan Konya'ya 28 Temmuz 1896'da ulaşan demiryolu hem nüfusun artmasında hem ticarî faaliyetin yoğunlaşmasında etkili olmuştur. Bunun da etkisiyle Konya'da makineli ziraata geçilmesi erken bir tarihte gerçekleşmiştir. Ayrıca demiryolunun

gelişi şehrin o yöne doğru gelişmesini etkilemiş, istasyonla şehir arasında bir tramvay hattı yapılarak işletmeye açılmıştır. Demiryolu şehrin ekonomik hayatına bir canlılık getirmiştir. Konya çevresinde hububat üretimi artmış, diğer ziraî mahsul de değer kazanmaya başlamıştır. Bu arada yeni hayat şartlarının gerektirdiği ithal eşya bu sayede Konya'ya gelmiştir. XX. yüzyılın başında, Konya, İç Anadolu'nun en büyük şehri ve faal ticaret merkezi durumundaydı.

Konya Osmanlı hâkimiyeti altında Karaman Beylerbeyiliği'nin merkeziydi. Beylerbeyilik Konya, Lârende, Seydişehir-Bozkır, Beyşehir, Akşehir, Ilgın, Niğde-Şücâeddin-Anduğu, Ürgüp, Ereğli, Aksaray ve Koçhisar adlı idarî birimlerden oluşuyordu. XVI. yüzyılda ise Konya, Belviran, Çimen, Akşehir, Ilgın, Niğde, Anduğu, Ürgüp, Ereğli, Aksaray, Koçhisar, Kayseri, Ermenek ve Mut buraya bağlıydı. XVI. yüzyıl sonlarında Karaman Beylerbeyiliği Konya, Niğde, Aksaray, Beyşehir, Kırşehir, Kayseri ve Akşehir sancaklarından oluşuyordu. Konya sancağında ise Ereğli, Eski İl, Aladağ, İnsuyu, Bayburt, Bargir, Pirlagunda, Belviran, Hatunsaray, Gaferyat, Karış, Lârende, Mahmutlar, Lazkiye gibi kazalar bulunuyordu. 1730'da burası on üç kazadan meydana geliyordu. 1831'de Karaman eyaleti Konya merkez olmak üzere yedi livâya sahipti. 1847'de Konya, Hamîd, Teke, Alâiye, İç İl ve Nevşehir'den oluşan eyalet 1867 düzenlemesinde Konya, İç İl, Niğde, Isparta ve Teke livâlarından meydana gelmişti. 1877'de Hamîd, Teke, Niğde, Burdur buraya bağlıydı. 1892'de bu durumunu korudu. Vital Cuinet burada beş sancak, otuz kaza, yirmi yedi nahiye, 1967 köy olduğunu yazar. Bu yıllarda Konya merkez sancağına Akşehir, Beyşehir, Seydişehir, Ilgın, Bozkır, Karaman, Hâdim, Ereğli, Karapınar ve Koçhisar bağlıydı. 1918'de Karaman vilâyeti Merkez-Konya, Burdur ve Hamîd sancaklarından oluşuyordu. Merkez sancakta ise on kaza mevcuttu.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 40, 63, 113, 455, 387; TK, TD, nr. 104; Taberî, Târîh (Ebü'l-Fazl), X, 76, 134; Ioannes Kinnamos, Historia (trc. Işın Demirkent), Ankara 2000, bk. İndeks; N. Khoniates, Historia (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1995,

s. 36, 80, 83, 117, 123, 124; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, IV, 204; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, V, 125; VII, 552; VIII, 547; ayrıca bk. İndeks; İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-ʿAlâʾiyye, tür.yer.; Aksarâyî, Müsâmeretü’l-aḫbâr, tür.yer.; Geographie d’Aboulfeda, II/2, s. 382 vd.; İbn Battûtâ, Seyahatnâme, I, 322 vd.; Bertrandon de la Broquière, Le Voyage d’outremer (nşr. Ch. Schefer), Paris 1892, s. 109-123; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 163; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 614-616; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 18 vd.; P. Lucas, Voyage, Amsterdam 1714, s. 149 vd.; J. M. Kinneir, Journey Through Asia Minor, London 1818, s. 217 vd.; W. J. Hamilton, Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia, London 1842, II, 209; Cuinet, I, 818 vd.; F. Sarre, Reise in Kleinasien, Berlin 1896, s. 28-86; a.mlf., Konia: Seldschukische Denkmäler, Berlin 1910; a.mlf., Konya Köşkü (trc. Şehabeddin Uzluk), Konya 1999; Cl. Huart, Konia: La ville des derviches tourneurs, Paris 1897; W. N. Rockhill, The Journey of William of Rubruck, London 1900, s. 277; J. Löytved, Konia: Inschriften der Seldschukischen Bauten, Berlin 1907; Faik Soyman-İbrahim Tongur, Konya Eski Eserler Kılavuzu, Konya 1944; Mehmet Önder, Seyahatnâmelerde Konya, Konya 1948; a.mlf., Mevlâna Şehri Konya, Ankara 1972; Târîh-i Âl-i Selçuk (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, tür.yer.; Feridun Nafiz Uzluk, Fatih Devrinde Karaman Eyâleti Vakıfları Fihristi, Ankara 1958, tür.yer.; P. Pelliot, Notes on Marco Polo, Paris 1959, I, 403-404; Konyalı, Konya Tarihi; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, tür.yer.; Cl. Cahen, Osmanlılar’dan Önce Anadolu’da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, bk. İndeks; a.mlf., “Konya”, EI² (İng.), V, 253-254; G. Goodwin, “Konya”, a.e., V, 254-256; Yusuf Oğuzoğlu, XVII. Yüzyılda Konya Şehir Müesseseleri ve SosyoEkonomik Yapısı Üzerinde Bir Araştırma (doktora tezi, 1980), AÜDTCF; a.mlf., “XVII. Yüzyılda Konya Şehrindeki İdarî ve Sosyal Yapılar”, Konya, Ankara 1987, s. 7-108; a.mlf., “XVII. Yüzyılda Konya Şehri Ekonomisini Etkileyen Bazı Faktörler”, TAD, XIV/25 (1982), s. 334-342; Tuncer Baykara, Türkiye Selçukluları Devrinde Konya, Ankara 1985; Yusuf Küçükdağ, Lale Devrinde Konya (doktora tezi, 1989), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Bayram Ürekli, Konya’nın Merkezî İdare ile İlişkileri: 1650-1675 (doktora tezi, 1989), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Muhittin Tuş, Sosyal ve Ekonomik Açıdan Konya: 1756-1856 (doktora tezi, 1993), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; S. Faroqhi, Osmanlı’da Kentler ve Kentliler (trc. Neyyir Kalaycıoğlu), İstanbul 1993, bk. İndeks; Işın Demirkent, “1101 Yılı Haçlı Seferleri”, Prof. Dr. Fikret Işıltan’a 80. Doğum

Yılı Armağanı, İstanbul 1995, s. 42-46; Şehabeddin Tekindağ, "Son Osmanlı-Karaman Münasebetleri Hakkında Araştırmalar", TD, XIII/17-18 (1963), s. 43-76; Besim Darkot, "Konya", İA, VI, 841-853.

Tuncer Baykara

Bugünkü Konya.

Cumhuriyet döneminin çok hızlı gelişen şehirlerinden biri olan Konya, söz konusu dönemin başlarında nüfusu henüz 50.000'i bulmayan (1927'de 47.286 nüfus) ve mekân üzerinde tarihî çekirdeğin çevresinde dairesel biçimde uzanan dış surların ötesine taşmayan bir şehir durumunda idi. Bu daire biçimli şehrin merkezini ova zemininden az yüksek olan ve basık bir tepe üzerinde bulunan (Alâeddin tepesi) iç kale meydana getiriyordu. Fazla geniş olmayan bir alana yayılan şehir batıda Zindankale mevkii,

doğuda Kapı Camii, güneyde Sâhib Ata Camii, kuzeyde Hatuniye Medresesi'nin olduğu yere kadar ulaşıyordu. Bu alan yaklaşık 200 hektar kadardı. Fakat Konya'nın çok turist çeken tarihî eserleri de tamamen bu alan içindeydi. Batıda şehrin 1896 yılında kavuştuğu demiryolu istasyonu bu söylenilen sınırlar dışında bulunmaktaydı, şehirle istasyon ve buna ait binalar arasında sonraki yıllarda dolacak olan boşluklar bulunuyordu.

Şehrin çevreye doğru genişlemesi farklı aralıklarla hazırlanan imar planlarının uygulama sonuçlarına göre gerçekleşti. Birinci imar planı 1946-1954 yılları arasında uygulandı. Bu plan şehir için toplam 816 hektarlık bir alan düşünülerek hazırlanmıştı. Şehir ilk önce batıya istasyona doğru büyümeye başladı. İstasyon caddesi, Lârende caddesi, İhsaniye caddesi gibi batıya yönelen caddeler çevresinde yeni binalar yükselmeye, eski evler onarılmaya ve aradaki boşluklar dolmaya başladı.

1935'te 50.000'i geçmiş bulunan nüfusu (52.093) sürekli artış göstererek (1940'ta 56.465, 1945'te 58.457) 1950 sayımında 60.000'i geçti (64.434). 1954 yılında, o dönem için şehrin en büyük sanayi kuruluşu olan şeker fabrikasının açılması (hizmete giriş tarihi: 19 Eylül 1954), ardından da 1955 yılının hemen başlarında Konya Kiremit ve Tuğla Fabrikası'nın hizmete girmesi (7 Ocak 1955) şehrin ticaret hayatını daha çok geliştirdi ve nüfusu

da bir önceki sayıma göre % 43 oranında artarak 90.000'i aştı (92.236). 1954-1960 yılları arasında uygulanan ikinci imar planında 912 hektarlık bir alan öngörülüyordu. Bu dönemde batıya doğru şehirsel gelişme devam ederken güneye doğru da genişlemeler oldu.

1960-1966 arasında uygulanan üçüncü imar planı, bir önceki planda olduğu gibi 912 hektarlık bir alanı düzenlemeyi amaçlıyordu. 1960 yılından itibaren şehrin asıl gelişme alanı olan kuzey ve kuzeybatıya yönelen genişlemeler başladı. 1958'de Konya Yem Fabrikası'nın, 1963'te çimento fabrikasının devreye girmesi şehrin endüstri ürünlerini daha da çeşitlendirdi. 1960 yılında yapılan nüfus sayımında şehrin nüfusunun ilk defa 100.000'i geçtiği görüldü (119.841 nüfus; o yıl Türkiye'de sadece dokuz şehrin nüfusu 100.000'i aşabiliyordu). Bu sayı 1965'te 150.000'i de geçti (157.934).

Dördüncü imar planı 1965'te benimsendi. 1967'de onaylanan plan, 1979'da tekrar gözden geçirilerek 2000'li yılları da içine alacak bir şekilde yeniden hazırlandı. Bu plana göre demiryolunun batısı ve kuzeybatısı şehrin gelişme alanı olarak kabul ediliyordu. Kuzeye doğru da Konya-Ankara karayolunun başlangıcı şehrin başka bir gelişme alanını meydana getirdi. Organize ve küçük sanayi işletmelerinin şehrin kuzeyine yapılması, ayrıca Selçuk Üniversitesi kampusunun yine bu istikamette (kuzey-kuzeybatı) kurulması, Konya şehrinin son yıllarda bu doğrultuda gelişmesinin sebepleri arasındadır. Konya'ya bugünkü görünüşünü veren dördüncü imar planının önemli odak noktalarından ikisi fuar alanı ile Nalçacı semtidir. Bunlar Alâeddin tepesinin kuzeybatısında gelişen yeni kullanma ve gelişme alanlarıdır. 1970 yılında açılan Konya Fuarı, Alâeddin tepesinin kuzeybatı eteklerinden başlayan eskiden Dedebahçesi denilen mesire yerini de içine alan geniş bir dinlenme ve eğlenme alanı halindedir. Nalçacı semti de şehrin en yeni ve en modern kesimini oluşturur.

1980'li yıllardan sonra şehir demiryolunun batısında da yayılmaya başladı. Eskiden şehrin batısında ondan ayrı ve 8 km. kadar uzakta yazlık yerleşme yeri olan Meram ile şehrin arasındaki boşluklar dolduğu gibi Meram da artık yaz kış oturulan şehrin ayrılmaz bir parçası durumuna geldi. Nüfusu 1970'te 200.000'i (200.464), 1980'de 300.000'i (329.139), 1985'te 400.000'i (439.181), 1990'da 500.000'i (513.346) aşarak 2000 yılında

yapılan nüfus sayımında 761.145 nüfusa ulaştı (Cumhuriyet döneminin ilk sayımından itibaren on altı kat artış).

Konya şehri, bu hızlı gelişmesinin sonucunda 1987 tarihli ve 19507 sayılı Resmî Gazete'de yayımlanan 3339 sayılı yasa ile büyükşehir durumuna getirildi. Meram, Selçuklu ve Karatay ilçelerinin bir kesimi büyükşehir belediyesi sınırları içerisindedir. Sayıları 260 kadar olan mahalleden oluşan Konya şehri 77.600 hektarlık bir alanı kaplamaktadır (1950'li yıllarda 123 mahalle, 2420 hektar).

Avrupa şehirlerinde çok yaygın olan, fakat Türkiye şehirlerinde daha ender rastlanan "ışınsal cadde sistemi" (bir merkezden çevreye açılan caddeler), Konya'da çok belirgin bir şekilde Alâeddin tepesinden şehrin muhtelif istikametlerine yönelen cadde sisteminde görülür. Bu caddelerden en önemlisi, Alâeddin tepesini Mevlânâ Dergâhı'na bağlayan batı-doğu doğrultulu olanıdır. Şehrin birçok önemli binaları, bazı oteller ve önemli ticaret yerleri bu cadde (Alâeddin caddesi) üzerindedir. Küçük sanat sahibi ve küçük es-nafa ait dükkânlardan oluşan geleneksel çarşı ise Alâeddin caddesine güneyden açılan sokaklar üzerindedir (özellikle Kapı ve Aziziye camilerinin çevreleri). Konya şehri sanayi merkezi, ticaret merkezi, turizm merkezi olmanın yanında Selçuk Üniversitesi gibi büyük bir eğitim kurumuna kavuşarak eski geleneğinde bulunan kültür merkezi olma özelliği de kazanmıştır.

Konya, Eskiçağ'lardan beri Anadolu'yu baştan başa geçen büyük ve önemli bir yol üzerinde bulunur. Büyük bir kesiminde Toros dağlarının İç Anadolu'ya bakan eteklerini izleyen bu yol ve ondan Konya'da ayrılan muhtelif yollar şehri çeşitli doğrultulara fazla bir coğrafî engelle karşılaşmadan ulaştırabilmektedir. Konya bu tarihî geleneği olan yollar dışında demiryollarıyla da Marmara kıyılarına (İstanbul), Ege kıyılarına (İzmir), Karadeniz kıyılarına (Samsun ve Zonguldak), Akdeniz kıyılarına (Mersin ve İskenderun) bağlanabilmektedir.

Konya şehrinin merkez olduğu Konya ili Ankara, Aksaray, Niğde, İçel, Karaman,

Antalya, Isparta, Afyon ve Eskişehir illeriyle kuşatılmıştır. Karatay, Meram, Selçuklu, Ahırlı, Akören, Akşehir, Altınekin, Beyşehir, Bozkır, Cihanbeyli, Çeltik, Çumra, Derbent, Derebucak, Doğanhisar, Emirgazi, Ereğli, Güneysınır, Hâdim, Halkapınar, Hüyük, Ilgın, Kadınhanı, Karapınar, Kulu, Sarayönü, Seydişehir, Taşkent, Tuzlukçu, Yalıhüyük, Yunak adlı otuz bir ilçeye ayrılmıştır. 38.873 km² yüzölçümü ile Türkiye'nin en geniş ilidir. 2000 yılı genel nüfus sayımına göre sınırları içinde 2.217.969 kişi yaşıyordu. Nüfus yoğunluğu 57 idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2001 yılı istatistiklerine göre Konya'da il ve ilçe merkezlerinde 1332, kasabalarda 616 ve köylerde 851 olmak üzere toplam 2799 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı 794'tür.

BİBLİYOGRAFYA

1984 Sonrası Konya, Ankara 1988; Ahmet Avanas, Millî Mücadele'de Konya, Ankara 1998; A. Sefa Odabaşı, 20. Yüzyıl Başlarında Konya'nın Görünümü, Konya 1998; Millî Mücadeleden Günümüze Konya (1915-1965), Konya 1999, I (Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü yayını); Caner Arabacı, Geçmişten Günümüze Konya Ticaret Odası (1882-1999), Konya 1999; Tuncer Baykara, "Günümüz Konyasına Kısa Bir Bakış", Gez Dünyayı Gör Konyayı, İstanbul 2001, s. 79-87; Uğur Tanyeli, "15. Yüzyıldan Erken Cumhuriyet'e Konya'da Mimari", a.e., s. 177-190; Haydar Kazgan, "Tanzimat'tan I. Dünya Savaşı'na Konya Ekonomisi: Tanzimat Sonrasına Genel Bakış", a.e., s. 191-208; Kenan Mortan - Osman S. Arolat, "Konya Ekonomisi Üzerine Çeşitlemeler", a.e., s. 209-237; Osman Kademoğlu, "Bugünkü Konya'da El Sanatları", a.e., s. 341-365; Süheyl Ünver, "Yetmiş Yıl Önce Konya", TTK Belleten, XXXI/122 (1967), s. 201-220; Ali Selçuk Biricik, "Konya'nın İklim Özellikleri", Coğrafya Dergisi, sy. 2, İstanbul 1986-87, s. 89-99; Besim Darkot, "Konya", İA, VI, 852.

Metin Tuncel

MİMARİ.

1. Roma ve Bizans Dönemi. Şehir merkezinde en eski sanat eserleri Roma ve Bizans dönemine aittir. Bugün yıkılmış olan Alâeddin tepesindeki XII. yüzyıla tarihlenen Eflâtun Mescidi eski bir kilise idi (bk. EFLÂTUN MESCİDİ). Tepenin güney eteğindeki mozaikli yapı, Sırçalı Medrese yanındaki yer altı kilisesi VI. yüzyıla tarihlenmektedir. Roma ve Bizans döneminde de şehrin bir parçası olan Sille ve çevresinde önemli kilise ve manastırlar inşa edilmiştir. Sille yakınlarında kayalara oyulmuş Hagios Khariton Manastırı (Deyrieflâtun = Akmanastır) Türk tarihine de girmiştir (bk. AKMANASTIR). Aynı bölgedeki başka kilise ve manastırlar kısmen ayaktadır.

2. Selçuklu Dönemi. Konya fethedildiği zaman şehir Alâeddin tepesini çevreleyen surun içindeydi. Yapı kalıntılarına göre Selçuklular zamanında tepenin kuzey tarafının Türkler'e, güney tarafının hıristiyanlara ayrılmış olduğu ve bu mahalleler arasında bir duvarın varlığı düşünülmektedir. Türkler'in yaşadığı bölümde saray, hükümet konağı, medrese, mescid, hankah ve hamamlar yapılmıştı. Hızla büyüyüp surların dışına doğru genişleyen şehir I. Alâeddin Keykubad tarafından daha geniş bir surla çevrilmiştir. Surların planlaması ve inşasında bizzat sultan ve emîrleri görev almış, antik heykel ve kabartmalar âdeta sergilenircesine surların kuleleri ve kapıları üzerinde kullanılmıştır. Bu surların üstünde her 30 metrede bir olmak üzere 108 kule vardı ve hepsinin üzerinde yaptıran vezir veya emîrin adı yazılı idi. Surun dışında derin bir hendek mevcuttu. Bunların üstünde geçit için kapı hizasında köprüler bulunuyordu. Surlardan dışarıya on iki kapı açılıyordu. Bu kapıların dördünü bizzat sultan yaptırmıştı; diğerleri Aksaray, Atpazarı, Debbağlar, Ertaş, Fâhirânî, Halkabeguş, Meydan ve Çeşme kapıları adlarıyla anılıyordu. Bu kapıların bazıları XIX. yüzyılın başına ait Leon de Laborde'un gravürlerinde açıkça görülmektedir. Dış surlara batı tarafında yeni bir iç kale yapılmıştı. Dış kalenin bu bölümü Zindankale olarak adlandırılmıştı.

Camiler. Selçuklular tarafından Konya'da yaptırılan ilk cami ulucami konumundaki Alâeddin Camii olup 1220 yılında bugünkü haliyle tamamlanmıştır (bk. ALÂEDDİN CAMİİ). İplikçi Camii ise 1201'den önce inşa edilmiştir (bk. İPLİKÇİ CAMİİ). Bir diğer Selçuklu yapısı, Lârende

Kapısı dışında 1258 yılında Sâhib Ata’nın Kölük b. Abdullah’a yaptırdığı camidir (bk. SÂHİB ATA KÜLLİYESİ). 1274’te inşa edilen Sadreddin Konevî Camii 1899’da esaslı bir şekilde tamir edilmiş kırma çatılı bir yapıdır. Çini mihrabı Selçuklu zamanından kalmıştır.

Mescidler. Selçuklu dinî yapıları içinde mescidler önemli bir grubu meydana getirir.

Sadece kübik bir hacimden ibaret olanlar, önünde bir dehliz veya tonozlu bir revakı olanlar, bir türbe veya tekke ile birlikte yapılanlar gibi çeşitleri vardır. En önemlileri Mihmandar (1207), Beşâre Bey (1216), Hoca Fakih, Erdemşah (1220), Abdülaziz (1253), Abdülmü’min (1278) mescidleridir. Kitâbesi olmayanlar ise şunlardır: Sırçalı, Kara Arslan, Sakahâne, Tâhir ile Zühre, Cemal Ali Dede, Tercüman, Zevle Sultan, Beyhekim, Hatuniye, Bulgur Tekkesi, Hoca Hasan, Zenburî, Karatay, İnce Minareli Medrese (Sâhib Ata) Mescidi. Hatuniye ve Hoca Hasan mescidlerinin çifte şerefeli minareleri vardı.

Medreseler. Karatay Medresesi’nin kuzey tarafındaki Ali Gav Medresesi, Konya’nın ilk medreselerinden olup kapalı avlulu planda kubbesi ayaklar üzerine oturan tiptedir. Günümüze sadece güneydeki ana eyvanı ile yanlardaki iki odası sağlam durumda gelmiştir. Medrese XIII. yüzyılın başlarına tarihlenir. Celâleddin Karatay’ın bânisi olduğu Karatay Medresesi 1251 tarihlidir (bk. KARATAY MEDRESESİ). Karatay Medresesi ile plan bakımından benzerlik gösteren İnce Minareli Medrese, Vezir Sâhib Ata Fahreddin Ali tarafından yaptırılmıştır (bk. İNCE MİNARELİ MEDRESE). Konya’daki tek açık avlulu, iki katlı Selçuklu Medresesi Sırçalı Medrese olup 1242 yılında inşa edilmiştir. Taçkapıdaki taş, ana eyvan üzerindeki çini süslemeler döneminin nâdir örneklerini teşkil eder (bk. SIRÇALI MEDRESE). Varlığı tarihî kaynaklardan öğrenilen diğer Selçuklu medreseleri de şunlardır: Sultaniye (Alâeddin Camii yanında), Altınapa (İplikçi Camii yanı, 1202), Kemaliye (Küçük Karatay), Sadreddin Hangâhtıraş, Nizamiye (Nalıncı), Atabekiye, Akıncı, Lala, Sadreddin Ömer, Tâcülvezir, Hatuniye, Kadı Kalem Şah, Calâleddin Mahmud, Kadı Hürrem Şah.

Şifâhâne ve Zâviyeler. Konya merkezinde II. Kılıcarslan’ın yaptırdığı

Mâristân-ı Atîk ile I. Alâeddin Keykubad'ın yaptırdığı Konya Dârüşşifâsı'ndan günümüze intikal eden hiçbir kalıntı yoktur. Önemli eğitim yapıları olan tekke, zâviye ve hankahlar surlar dışında inşa edilmiştir. Sâhib Ata Hankahı (bk. SÂHİB ATA KÜLLİYESİ) ve Sadreddin Konevî Zâviyesi kısmen günümüze gelmiştir. Mes'ûd b. Şerefşah Hankahı Uluırmak tarafında bulunuyordu.

Türbeler. Selçuklular devrinde şehirde birçok hazîre ve türbe inşa edilmiş, surlar dışında büyük mezarlıklar kurulmuştu. Konya'daki türbeler yapı malzemesi, plan ve süsleme bakımından ayrı bir önem taşır. En eski türbe Alâeddin Camii avlusunda taştan yapılmış, ongen planlı, piramidal külâhlı II. Kılıcarslan Türbesi'dir. Mimarı Abdülgaffâr b. Yûsuf'tur. Türbenin eşsiz çini sandukaları sağlam olarak günümüze ulaşmıştır. Bu türbede Sultan I. Mesud, II. Kılıcarslan, II. Süleyman Şah, I. Gıyâseddin Keyhusrev, I. Alâeddin Keykubad, II. Gıyâseddin Keyhusrev, IV. Kılıcarslan ve III. Gıyâseddin Keyhusrev medfundur. II. Alâeddin Türbesi (yarım kümbet) Alâeddin Camii avlusunda yer alır. Sekizgen planlı olup XIII. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenir. Bütünüyle taştan veya taştuğla karışımı olarak sekizgen planlı, piramidal külâhlı olarak inşa edilen XIII. yüzyıl Selçuklu türbeleri şunlardır: Tâcülvezir, Necmeddin Karaaslan, Kesikbaş, Seyfeddin Karasungur, Emîr Nûreddin ve Âteşbâz-ı Velî. Şeyh Alaman Türbesi kübik gövdeli ve kubbelidir. Bütünüyle tuğladan yapılmış kare planlı ve kubbeli Hoca Cihan Türbesi ile eyvan şeklinde inşa edilmiş Gömeç Hatun Türbesi (bk. GÖMEÇ HATUN TÜRBESİ) farklı özellikler gösteren XIII. yüzyıl yapılarıdır. Mevlânâ Dergâhı'nın çekirdeğini oluşturan ilk türbe baldöken şeklinde ve yüksek külâhlıydı. Mimarı Şemseddin Tebrîzî'dir. Karamanoğlu Alâeddin Ali Bey zamanında yüksek, dilimli ve çini kaplı bir külâh eklenmiştir (bk. MEVLÂNÂ KÜLLİYESİ). Şems-i Tebrîzî Medrese ve Türbesi'nin ne zaman inşa edildiği bilinmemektedir. İlk olarak türbenin XIII. yüzyılda yapıldığı düşünülebilir. Bugünkü haliyle XV-XVI. yüzyıl mimari özelliklerini göstermektedir. Eyvan şeklindeki türbenin üzerinde piramidal bir külâh vardır. Semâhâne olarak inşa edilen türbenin önündeki bölüm mescid şeklinde kullanılmaktadır. Vilâyet binasının batı bitişiğinde iken yıktırılmış olan Alevî Sultan Türbe ve Mescidi de XIII. yüzyılın sonlarında yapılmıştı.

Ticarî Yapılar. XIII. yüzyıla kadar çarşı ve pazarlar Alâeddin tepesinin

etrafında iken daha sonra dış surların dışına taşınmıştır. Buğday pazarı kuzeyde, kapan ve odun pazarı batıda, bezzâzistan doğuda idi. Aksaray Kapısı civarında ise at ve koyun pazarları bulunuyordu. Çarşı içinde tüccarların kaldıkları hanların bazıları şunlardır: Şekerciler, Pirinççiler, Vezir Ziyâeddin, Bedreddin Yalman, Demre Hatun. Alışveriş yapılan mekânlardan sadece Sâhib Ata Hankahı'nın bitişiğindeki birkaç dükkân günümüze kadar gelmiştir. Şehirde karşılamalar, törenler, spor gösterilerinin yapıldığı büyük meydanlar vardı. Bunların en büyüğü kuzeyde bugünkü Musallâ Mezarlığı'nın yerinde bulunuyordu. Başşehir Konya'nın çevresinde birçok kervansaray yapısı mevcuttur. Ankara yolu üzerindeki Horozlu Hanı'nı 1246-1249 yıllarında Emîr Esedüddin Rûzbe

yaptırmıştır. Dokuzun Hanı, Akşehir yolu üzerinde Emîr-i İğdiş Hacı İbrâhim b. Ebû Bekir tarafından inşa ettirilmiştir. Mimarı Osman b. Abdurrahman'dır. Akşehir yolu üzerindeki bir diğer han da Argıt Hanı olup yapıyı Şemseddin Altun-Aba yaptırmıştır. Aksaray yolu üzerindeki Zazadin Hanı 1238 yılında Sâdeddin Köpek tarafından inşa ettirilmiştir. Aynı güzergâhtaki Akbaş Hanı XIII. yüzyıl sonlarında yapılmıştır. Beyşehir yolu üzerindeki Kızılören (1206) ve Kuruçeşme (1207) hanları çok harap durumdadır. 1202 tarihli Altınapa Hanı ise baraj suları altında kalmıştır.

Su Mimarisi. Selçuklu dönemi su mimarisine ait önemli yapılar günümüze kadar gelmemiştir. Tarihî kaynaklardan öğrenildiğine göre şehrin içme suyu şehrin batısında Meram civarındaki dağlardan sağlanmıştır. Mukbil ve Beypazarı kaynaklarından temin edilen su I. Alâeddin Keykubad zamanında şehre getirilmiştir. Suyun taksimatı kale dışında Havzan'da yapılarak çeşmelere akıtılıyordu. Vezir Sâhib Ata Fahreddin Ali de Meram çayından Sahip Irmağı adıyla bir kol alarak Havzan'daki buzhanelerine, Sadreddin Konevî Zâviyesi'ne, mescid, medrese ve Lârende Kapısı'ndaki külliyesine su veriyordu. Selçuklu devrinin emzikli sebillerin nâdir örnekleri buradaki caminin cümle kapısının iki yanında yer alır. Kışın havuzlarda toplanan su donduktan sonra kalıplar halinde buzhanelere yığılarak yazın kullanılıyordu. Beşik tonozlu, kalın toprak örtülü buzhaneler restore edilerek korunmaktadır. Çeşmelerin yanı sıra sarnıçlar da kullanılmaktaydı. Lâlebahçe mahallesinde Şerefeddin Sarnıcı, Aksarnıç ile Ana Sultan Sarnıcı Selçuklular zamanında yapılmıştır. Selçuklu devri hamamlarından sadece biri günümüze ulaşmıştır; bu da Sâhib Ata Külliyesi'nin bir parçası olan

Sultan Hamamı'dır. Sungur Ağa Hamamı, İhtiyârüddin Hamamı, Nakışlı Hamam, Develi Hamam ve Kaliçe Hamamı yıkılmıştır.

Sivil Mimari Eserleri. Halkın oturduğu evlerin avlular içinde taş temeller üzerine kerpiçten tek veya iki katlı olarak inşa edildiği söylenebilir. Devlet büyüklerinin köşkleri ve sarayları taş ve tuğladan yapılmıştı. Şehrin dışında Meram'da büyük bahçeler ve bağlar vardı. Alâeddin Köşkü, İçkale'de II. Kılıcarslan tarafından yaptırılmış ve I. Alâeddin Keykubad tarafından tamir ettirilmiş bir yapıdır. Yapılan kazılarda zengin alçı ve çini süslemelere ait parçalar bulunmuştur.

3. Karamanoğulları Dönemi. Anadolu Selçuklu Devleti yıkıldıktan sonra Konya'ya hâkim olan Karamanoğulları zamanında şehirde önemli yapılar inşa edilmiştir. Bu devirde şehrin sarayı, iç ve dış kalelerinin kullanıldığı söylenebilir. Camiler. Meram Külliyesi, Konya'nın mesire yeri Meram'da Hacı Has Bey oğlu Mehmed tarafından 1421 yılında cami, dârülhuffâz, hamam ve değirmenden meydana gelen bir külliye olarak yaptırılmıştır. Külliye, büyük bir ihtimalle Selçuklular zamanında inşa edilen Tavus Baba Zâviyesi'ni de içine almaktaydı. Bu yapılardan değirmen günümüze kadar gelmemiştir. Dursunoğlu Camii XV. yüzyılın başlarında inşa edilmiştir. Şerefeddin Camii ve Türbesi XIII. yüzyılda yapılmıştır. Cami 1444'te Karamanoğlu II. İbrâhim Bey tarafından yenilenmiş ve yakınına bir medrese ile çifte hamam inşa edilmiştir; XVI. yüzyılın sonlarında bugünkü şeklini almış, türbe ve medrese ise yıkılmıştır. Bu dönemde Selçuklular zamanından kalan İplikçi Camii elden geçirilip yenilenmiştir. Kadı Mürsel (Hacı Hasan) Camii 1409'da bir imaretle birlikte yapılmıştır. İmareti sonradan yıkılmış ve Osmanlı devrindeki onarımla günümüze kadar gelmiştir. Kadı Mürsel'in Gazi Alemşah mahallesindeki mescidi de yenilenerek zamanımıza ulaşmıştır. Bu devir yapılarından Meram'daki Şeyh Vefâ Mescidi, şehir merkezindeki Kazancı, Muîniye ve Molla Mehmed mescidleri gibi yapılardan hiçbir iz kalmamıştır.

MedreselerDârülhuffâzlar. Karamanoğlu medreselerinden hiçbiri günümüze kadar gelmemiştir. Alâeddin tepesinin doğu yanındaki Kazancı, Beyhekim mahallesindeki Muîniye, Selimiye Camii batısındaki Molla Mehmed Çelebi medreselerinin varlığı kaynaklardan öğrenilmektedir. Bu devir yapıları arasında dârülhuffâzlar ayrı bir grup oluşturur. 1421 yılında Karamanoğlu

II. Mehmed Bey zamanında yaptırılan Has Bey Dârülhuffâzı önemli bir örnektir. Cephesi, mihrabı, taş ve çini süslemeleriyle dikkati çeker. Canbazzâde Nasuh Bey Dârülhuffâzı, üç bölümlü revakı ile tek kubbeli bir mescid gibi XV. yüzyılın ilk yarısında inşa edilmiştir. Zamanımıza ulaşmayan dârülhuffâzlar ise şunlardır: Zerger Ahmed, Hacı Salman, Lâl Paşa, Pîr Hüseyin Bey, Hoca İbrâhim, Hacı Hasan, Bağdat Hatun, Hoca Ömer.

Türbeler. Karamanoğlu türbeleri mimari özellikleri bakımından Selçuklu türbelerinden ayrılır. Ulaş Baba, Şeyh Osman Rûmî, Fakih Paşa (Burhan Fakih), Siyavuş Velî, Kalenderhâne, Şeyh Şücâüddin türbeleri önemli yapılardır. 1431'de Emîr Pîr Hüseyin tarafından yaptırılan Turgutoğulları'nın türbesi bu devir türbelerinin en büyüğüdür. Bazı Selçuklu türbeleri bu devirde onarılmış ve yenilenmiştir. Pîr Esad, Hoca Fakih, Hz. Mevlânâ türbeleri bunlara örnek teşkil eder.

Zâviyeler. Beyhekim Mescidi'nin batısındaki Şeyh Ebû İshak Kâzerûnî Zâviyesi 1418 yılında Karamanoğlu II. Mehmed Bey tarafından yaptırılmış olup bir makam zâviyedir. Bu dönemde eski Selçuklu medresesine Ali Gav Baba defnedilerek burası bir zâviyeye dönüştürülmüştür.

Su Mimarisi. Karamanoğlu devri çeşmelerinden sadece Küçük Yûsuf Ağa'nın Hoca Fakih Zâviyesi bitişiğindeki çeşmesi günümüze gelebilmiştir. Karamanoğlu II. İbrâhim Bey zamanında yaptırılan 1424 tarihli Meram'daki Has Bey Hamamı ile Şerafeddin Camii yanındaki Mahkeme (Yeni) hamamlarının her ikisi de çifte hamam olup benzer planda haçvari dört eyvanlı köşe hücreli tipte inşa edilmiştir. 1955 yılında yıktırılan Mevlânâ Dergâhı yakınındaki Türbe Hamamı da aynı planda yapılmış Beylikler dönemi yapısıydı.

Gömeç Hatun Türbesi yakınındaki Fenârî, Akcami yakınındaki Şad Bey, Tursunoğlu Camii yakınındaki Pîrî Bey, Alevî Sultan Türbe ve Mescidi yakınındaki Müstevfî Hamamı bu devre ait olmakla beraber yıkılmış yapılardır.

4. Osmanlı Dönemi. 1468 yılında Fâtih Sultan Mehmed Konya'yı Karamanoğulları'ndan aldıktan sonra harap olan surları onartmıştır. Dış

sura bitişik Ahmedek bu dönemde zindan olarak kullanılmıştır. Bugünkü Zindankale adı da buradan gelmektedir. XVIII. yüzyıl kaynaklarında ve XIX. yüzyıl başlarına ait gravürlerde surlar sağlam görünmektedir. Ancak bu yüzyılın ortalarında şehre gelen Charles Texier surların sökülüp taşlarının kamu ve özel inşaatlarda kullanıldığını anlatır. Bugün ne iç kalenin ne de dış kalenin surlarından herhangi bir parça mevcuttur. Tek istisna, üzerinde Alâeddin Köşkü denilen II. Kılıcarslan Köşkü'nün bulunduğu burç kalıntısıdır. Bazı kazılarda sur temellerinde kullanılan daha önceki devirlerin yapılarından devşirilmiş parçalara rastlanmıştır.

Camiler. Pîrî Mehmed Paşa Camii 1524 yılında inşa edilmiştir. Etrafındaki Karamanoğlu eseri Siyavuş Velî Türbesi, hamam, medrese ve zâviye ile küçük bir manzume oluşturur. Sultan Selim Camii ve Külliyesi Mevlânâ Dergâhı'nın batısındadır ve Konya'da klasik Osmanlı mimarisinin eşsiz bir örneğini oluşturur. İnşasına II. Selim'in Konya valiliği sırasında başlanmış ve hükümdarlığı zamanında tamamlanmıştır. Caminin batı bitişiğindeki Yûsuf Ağa Kütüphanesi XVIII. yüzyılda inşa edilmiştir. Caminin kuzey tarafına yaptırılan han ve imaret gibi vakıf yapılar 1958'de belediyece yıktırılmıştır (bk. SULTAN SELİM CAMİİ ve KÜLLİYESİ). Şerefeddin Camii hükümet konağının kuzeyinde olup XVI. yüzyılın sonlarında yenilenen klasik bir Osmanlı eseridir. Plan olarak Mimar Sinan'ın İstanbul'daki Kılıç Ali Paşa Camii'ne benzemektedir. Aziziye Camii, çarşı içinde ilk olarak ahşaptan 1676 yılında Musâhib Mustafa Paşa tarafından yaptırılmıştır. Bu caminin yanmasından sonra 1874'te Sultan Abdülaziz'in annesi Pertevniyal Vâlide Sultan'ın yardımı ile bugün mevcut olan barok üslûbundaki yapı inşa edilmiştir (bk. AZİZİYE CAMİİ). Kapı Camii de çarşı içerisindedir. 1658 yılında yaptırılan cami 1811'de yenilenmiş ve daha sonra yanmıştır. Bugünkü cami 1868 yılında yeniden yapılmıştır. Konya'da Osmanlı döneminde inşa edilen ahşap tavanlı, kırma çatılı camilerin önemlilerinden olan Hacı Fettah Camii, aynı adla anılan mahallede 1712 yılında Abdülfettah ve Abdullah çavuşlar tarafından yaptırılmıştır. Ovalıoğlu Camii'ni (Çelik Paşa) 1764'te Vali Çelik Mehmed Paşa inşa ettirmiştir. Nakiboğlu Camii, 1762 yılında Konya müftüsü Nakîbülhac Seyyid İbrâhim tarafından yaptırılmış ve 1926'da etraflıca onarılmıştır. Arslanlı Kışla Camii 1819 yılında inşa edilen ahşap direkli bir cami olup ahşap oyma ve kalem işi süslemeleri bakımından zengindir. Köprübaşı Camii'ni 1826'da Cemâleddin Çelebi yaptırmıştır. Nâmık Paşa Camii

1888’de inşa edilmiştir. Anber Reis Camii XIII. yüzyılda Selçuklu devrinde yaptırılmış, Karamanoğulları zamanında tamir edilmiştir. 1911’de Vali Ârifî Paşa’nın arzusu üzerine Mimar Muzaffer Bey tarafından projelendirilerek yenilenmiştir. Cami ile Gazi Lisesi arasındaki yol üzerinde kalan XIII. yüzyıla ait Anber Reis Türbesi yıktırılmıştır. Osmanlı devrinde Selçuklu cami ve mescidleri onarılarak kullanılmıştır. Ahşap direkli bir Selçuklu camisi olan Sâhib Ata Camii geçirdiği yangından sonra 1871 yılında bugünkü şekline kavuşmuştur. En önemli onarımlar II. Abdülhamid zamanında Alâeddin Camii’nde yapılmış, Vali Surûrî Paşa’nın 1891 yılında yaptırdığı değişiklikle cami son şeklini almıştır. Bu devirde inşa edilen önemli mescidlerden Meydânî Mescidi Çiftemerdiven mahallesinde olup 1585’te Meydânî Ali oğlu Ahmed Bey tarafından yaptırılmıştır. Cevizaltı Mescidi’ni 1880 yılında aynı adlı mahallede Konya müftüsü Abdullah Efendi inşa ettirmiştir.

Medreseler. Osmanlı devrinde yapılmış altmış civarında medreseden hiçbiri günümüze kadar gelmemiştir. Bunların büyük bir kısmı kerpiçten inşa edilmiş bir avlu etrafında sıralanan önleri revaklı öğrenci hücrelerinden meydana geliyordu. Tesbit edilebilen önemli medreselerden Taşkapı Medresesi 1676 yılında Mustafa Paşa tarafından yaptırılmıştır. Nakiboğlu Medresesi 1764’te inşa edilmiştir. Ovalıoğlu Medresesi XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Çelik Mehmed Paşa tarafından yaptırılmıştır. Yûsuf Ağa Medresesi 1797 yılında inşa edilmiştir. Ziyâiye Medresesi’ni 1813’te Esenlerlizâde yaptırmıştır. Nûriye Medresesi 1901 yılında Hacı Mehmed Efendi tarafından inşa edilmiştir. Saraçoğlu, Mahmûdiye, Pîrî Paşa medreseleri ise daha önce tekke olarak kurulmuştu.

Tekke ve Zâviyeler. Konya’da Osmanlı döneminin en önemli tekke ve zâviyelerinin başında Mevlânâ Dergâhı gelmektedir. XX. yüzyılın başlarına kadar yapılan ilâve, onarım ve yenilemelerle büyük bir

külliye halini almıştır (bk. MEVLÂNÂ KÜLLİYESİ). Günümüze gelen diğer tekke yapıları ise Mahmud Dede Zâviyesi, Süd Tekkesi, Gazezler Tekkesi’dir.

Türbeler. Konya’da Osmanlı devrinde yapılmış türbelerin en önemli örnekleri Mevlânâ Dergâhı’nın hazîresinde bulunan türbelerdir. Bunlardan

Hürrem Paşa Türbesi (1527), Hasan Paşa Türbesi (1573), Sinan Paşa Türbesi (1574), Fatma Hatun Türbesi (1621) sekizgen planlı tipik Osmanlı mezar yapılarıdır. Hürrem Paşa Türbesi'nin önünde bir revak bulunmaktadır. Aynı hazîredeki Mahmud Bey Türbesi 1534 yılında inşa edilmiştir. Musallâ Mezarlığı'ndaki Şeyh Şücâ (XVI. yüzyıl başı) ve Şeyh Halil (1597) türbeleri de önemli yapılardır.

Ticarî Yapılar. Osmanlı döneminde inşa edilen ticarî yapıların hiçbiri orijinal durumuyla günümüze kadar gelememiştir. 1538 tarihli, dokuz kubbeli Konya Bedesteni 1901'de yıktırılarak yerine Sanayi Mektebi (bugünkü özel idare binası) yaptırılmıştır (bk. BEDESTEN). Konya Çarşısı 1869 yılında Vali Tevfik Paşa, buğday pazarı ise 1901'de Vali Ferid Paşa tarafından inşa ettirilmiştir. Yok olan ticaret yapıları ise şunlardır: II. Bayezid'in yaptırdığı Kiremitli Han, Behram Ağa'nın inşa ettirdiği Avlun Han, Mahmud Paşa'nın yaptırdığı Alaca Han, Kösem Vâlide Sultan'ın yaptırdığı Vâlide Hanı, Mustafa Paşa'nın inşa ettirdiği Bezirgânlar Hanı, Kethüdâ Aslan Ağa'nın yaptırdığı Aslan Ağa Hanı. XIX. yüzyılda inşa edilen Mecidiye Hanı günümüzde de kullanılmaktadır.

Su Mimarisi. Osmanlı devrinde şehre gelen su miktarı arttırılmış ve yeni su kaynakları bulunmuştur. Yavuz Sultan Selim zamanında Dutlu suyu getirilmiş, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde su miktarı arttırılmıştır. XIX. yüzyılda Vali Ferid Paşa, Kızılviran dağlarından Çayırbağ suyunu demir borularla şehre akıtmıştır. Konya çeşmeleri değişik tipte inşa edilmiştir. Sivri kemerli çeşmeler yaygındır. Konya'da köşe başlarında, meydanlarda yaptırılan iki cepheli çeşmeler de vardır. Düz cepheli çeşmeler de ayrı bir grup oluşturur. Konya çeşmelerinin büyük bir kısmının ahşap sundurması bulunmaktadır. En eski çeşme Şems-i Tebrîzî yakınlarındaki Yavuz Selim Çeşmesi'dir (1519). Uluırmak'taki Gevrakî Çeşmesi (1537), Topraklık'taki Ak Çeşme (1554), Fakih Dede mahallesindeki Ali Paşa Çeşmesi (1555), Pîrî Mehmed Paşa Camii yanındaki Mehmed Ağa Çeşmesi (1589) eski örneklerdir. Konya'da kitâbeli 100'ün üzerinde çeşme bulunmaktadır. Konya'da çeşmelerden başka şadırvanlar da yapılmıştır. Mevlânâ Dergâhı Şadırvanı 1512'de inşa edilmiş ve XIX. yüzyılda yenilenmiştir. Diğer şadırvanlar Şerefeddin Camii Şadırvanı, Aziziye Camii Şadırvanı ve yıkılan Kapı Camii Şadırvanı'dır. Şehirde Osmanlı döneminde yapılmış hamamlardan günümüze gelebilen Ahmed Efendi Hamamı (1676)

çifte hamam olarak Mustafa Paşa tarafından inşa ettirilmiştir.

Sivil Mimari. Konya'nın sivil mimarlık eserleri olan eski evlerin çok azı günümüze ulaşabilmiştir. Bunlar, hayat denilen avlular içerisinde tek katlı veya iki katlı olarak yapılmıştır. Esas yapı malzemesi taş temel üzerine kerpiçtir. Düz toprak damlar XIX. yüzyıl sonlarına doğru kırma çatıyla kaplanmıştır. Ana plan tipleri hayatlı, mâbeyinli, dış sofalı-iç sofalı olarak belirlenmiştir. Ahşap oyma çivili ve kalem işi süslemeli evler de bulunmaktadır.

Resmî Yapılar. Konya'da son Osmanlı devri ve Cumhuriyet dönemine ait önemli binalar mevcuttur. Vilâyet binası (1883), Gar binası (1889), Bağdat Oteli (XIX. yüzyıl sonu), Gazi Lisesi (1917), Mimar Muzaffer Bey'in yaptığı Kız Muallim Mektebi (1924), Gazi İlkokulu (1926), İsmet Paşa İlkokulu (1926) ve Hâkimiyeti Milliye İlkokulu (1926) bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Şehabettin [Uzluk], Konya Âbideleri, Konya 1939; Mehmet Önder, Seyahatnamelerde Konya, Konya 1948; a.mlf., Mevlâna Şehri Konya, Konya 1962, tür.yer.; a.mlf., "Son Yüzyıl İçerisinde Konya'da Yıktırılan Selçuklu Eserleri", Prof. Dr. Yılmaz Önge Armağanı, Konya 1973, s. 169-178; Celile Berk, Konya Evleri, İstanbul 1951; Konyalı, Konya Tarihi, tür.yer.; Konya İl Yıllığı (1967); F. Sarre, Konya Köşkü (trc. Şahabeddin Uzluk), Ankara 1967; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, I, tür.yer.; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, tür.yer.; Tuncer Baykara, Türkiye Selçukluları Devrinde Konya, Ankara 1985, tür.yer.; Osman Nuri Dülgerler, Karamanoğulları Mimarisi (doktora tezi, 1994), İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü; Remzi Oğuz Arık, "Alâeddin Tepesi", Ülkü: Millî Kültür Dergisi, I/1, Ankara 1941, s. 12-15; Semavi Eyice, "Konya ile Sille Arasındaki Ak Manastır Menakıb'ul Arifin'deki Deyr-i Eflatun", ŞM, sy. 6 (1966), s. 135-160; a.mlf., "Bertrandon de la Broquière ve Seyahatnamesi (1432-1433)", İTED, VI/1-2

(1975), s. 85-126; Sadi Dilâver, “Anadolu’daki Tek Kubbeli Selçuklu Mescidlerinin Mimarlık Tarihi Yönünden Önemi”, STY, sy. 4 (1971), s. 17-28; Mahmut Akok, “Konya’da Üç Tarihi ve Mimari Eser Altın Apa Kervansarayı, Hasbey Dar’ül Hüffazı ve Selim II. İmareti”, Türk Arkeoloji Dergisi, XX/1, Ankara 1973, s. 5-36; a.mlf., “Konya Şehri İçindeki Alâeddin Tepesinde Türk Tarih Kurumu Adına Yapılan Arkeolojik Kazıların Mimari Buluntuları”, TTK Belleten, XXXIX/154 (1975), s. 217-224; Yılmaz Önge, “Konya ve Çevresindeki Mukarnaslı Şadırvanlar”, VD, XIX (1985), s. 95-108.

Haşim Karpuz

KONYA ETNOGRAFYA MÜZESİ

Sâhibata caddesi üzerinde bulunan iki katlı betonarme bir yapıda hizmet vermektedir; teşhir salonu zemin kattadır. Koleksiyonlarının nüvesini, 1901 yılında Müze-i Hümâyun'un Konya şubesi olarak kurulan ilk müze ile 1927'de Mevlânâ Müzesi'ne çevrilen Mevlânâ Dergâhı'ndan getirilen etnografik eşyanın teşkil ettiği müze 6 Aralık 1975'te Konya Etnografya Müzesi

adıyla ziyarete açılmış ve sonraki yıllarda Türk-İslâm Sanatları Müzesi diye de anılmıştır. Müzede halen 6000'in üzerinde eser bulunmaktadır.

Büyük bir salonda sergilenen etnografik eserler arasında kadın kıyafetlerini oluşturan bindallı, salta, cepken, kaftan, işlik ve şalvarlar başta gelir; onları bohçalar, peşkirler, yağlık ve mendiller, uçkurlar, yazmalar, yemeniler, çoraplar, keseler ve eldivenler takip eder. Bu bölümde sergilenen kadın süs eşyalarından oyalar, gümüş gerdanlık, hamail, bilezik, kaşbastı, tepelik vb. eserler Osmanlı döneminin en güzel örneklerindendir. Halılar da müzenin en fazla dikkat çeken malzemesi arasındadır. Beyşehir Eşrefoğlu Camii'nden gelen XIII. yüzyıl yıldızlı halı parçası, yine aynı camiden gelen bir XV. yüzyıl halısı ile bazı Kula, Lâdik, Karapınar ve Gördes halıları bunların başlıcalarıdır. Ayrıca müzenin Küçük Muhsine, Sille, Obruk gibi Konya çevresinin halı merkezlerinden gelen çok zengin bir halı ve kilim koleksiyonu vardır. Salonda günlük hayatta kullanılan birçok eşya da tipolojik sırayla düzenlenmiştir. Kahve takımları, kahve soğutucuları, tesbihler, tütün tabakaları, ağızlıklar, sofra takımları, nakışlı ve yazılı kaşıklar, ağaç ve tunç havanlar, bakır kazanlar, tencere ve tabaklar, porselen mutfak kapları, ibrikler, buhurdanlık ve gülâbdanlar, aydınlatma araçları bunlardan bazılarıdır. Osmanlı kitap sanatlarıyla ilgili yazı takımları, sedef kakmalı rahleler, tezhipli mushaflar, nâdir hat ve deri cilt örnekleri de başka bir grup meydana getirir. Bir köşede de Konya'da çıkmış ve çıkmakta olan gazetelerin, dergilerin ilk sayfaları sergilenmektedir.

Salonda ayrı bölümler halinde sergilenen iki önemli koleksiyon yer almaktadır. a) Kenan Özbel koleksiyonu. Toplam 193 parçadan meydana

gelen eserlerin büyük bir bölümünü hercai, sümbül, küpe ve karanfil çiçeklerini örnek alan çeşitli iğne oyaları oluşturmaktadır. Genellikle XIX. yüzyıldan kalan sevâi, serenk, serâser, kutnu, kemha, çatma gibi kumaş parçaları çeşitli boyutlardadır ve çerçeveli olarak sergilenmektedir. Para, tütün, saat ve mühür keselerinin de renk ve motif bakımından çok değişik örnekleri bulunmaktadır. b) Refet Yardımcı koleksiyonu. Toplam doksan parçadan oluşur; 24 Kasım 1976 tarihinde müzeye hibe edilmiştir. Eserlerin büyük bir bölümünü XIX. yüzyıl kadın ve erkek kıyafetleri, geri kalanını da başta takılar olmak üzere çeşitli etnografik eşya meydana getirir. Aralarında fazla sayıda bindallı bulunan kadın kıyafetleri Konya çevresine ait olup işleme bakımından çok zengindir. Salonda ayrıca zengin bir Türk işleme sanatı bölümüne yer ayrılmıştır. Geometrik ve bitkisel motiflerle bezenmiş örneklerin çoğunluğunu XVIII-XIX. yüzyıllara tarihlenen değişik işleme teknikleriyle gerçekleştirilmiş peşkirler teşkil etmektedir. Sergilenen silâhlardan kılıç, kama, hançer, balta, topuz, ok, yay ve sadaklar türlerinin en iyi örnekleri arasındadır. Ateşli silâhlardan da çakmaklı ve kapsüllü tabancalar, teber tabancalar, tüfekler, mazgal tüfekleri, barutluklar, fişeklikler ve ayrı vitrinlerde anahtar ve kilitler sergilenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Konyalı, Konya Tarihi, s. 1129-1150; Mehmet Önder, Mevlâna Şehri Konya, Ankara 1976, s. 405-406; a.mlf., Türkiye Müzeleri ve Müzelerdeki Şaheserlerden Örnekler, Ankara 1985, s. 148.

Haşim Karpuz

KONYA İNCE MİNARELİ MEDRESE TAŞ ve AHŞAP ESERLER MÜZESİ

Taçkapısındaki oymalarla ünlü olan İnce Minareli Medrese'de 1956 yılında faaliyete geçmiş ve 2000-2002 yılları arasında medresede yapılan son restorasyonlardan sonra yeniden düzenlenerek 9 Temmuz 2002'de tekrar ziyarete açılmıştır. Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı dönemlerine ait 200 dolayında taş ve ahşap eser barındırır; bunlardan sergilenenler şu şekilde düzenlenmiştir:

1. Dış mekân. Medrese'nin güneyinde özel bir sundurma altında tutulan eserlerin büyük bir bölümü Konya ve çevresinden derlenen Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı dönemlerine ait mezar taşları ile yıkılmış türbelerden getirilen lahitlerdir. Çoğunluğu mermerden yapılan lahit tipi mezar taşları arasında form yazı ve süsleme bakımından büyük önem taşıyan örnekler bulunmaktadır.

2. İç mekân. a) Taş eserler. Tamamı Selçuklular'a ait olup içlerinde melek ve hayvan tasvirli kabartmalar sayıca fazladır. Büyük bir kısmı Konya Kalesi'nden gelen bu kabartmalardan I. Alâeddin Keykubad'ın hâkimiyetini sembolize eden çift başlı kartallar arasında özellikle 881 en-vanter numarasını taşıyanı çok önemlidir. Sergilenen iki adet kanatlı melek kabartması ise Pazar (At Pazarı) Kapısı'ndan getirilmiştir. Arslan, ejder, antilop, harpi (kuş başlı, insan gövdeli mitolojik yaratık), balık, fil ve gergedan kabartmaları ile bağdaş kurmuş bir insan kabartması Anadolu Selçuklu sanatının Orta Asya menşeli oluşuna işaret etmektedir. İnsan kabartmalarında figürlerin duruşu, elbiseleri, ellerinde tuttukları sembolik kaplar Göktürk, Uygur ve Büyük selçuklu tasvirlerini andırır; hayvan tasvirleri ise Orta Asya hayvan üslûbunun devam ettirildiğini gösterir. Taş eserler arasında kitâbeler önemli bir yer tutar. Bunların çoğu, I. Alâeddin Keykubad'ın yaptırdığı Konya dış surlarından ve şehir merkezindeki Akıncı

Mescidi (1210), Şekerfürüş Mescidi (1220) gibi Selçuklu yapılarından gelmiştir;

geriye kalanları çevreden toplanan Selçuklu, Karamanlı ve Osmanlı kitâbeleri teşkil eder. b) Ahşap eserler. Bu koleksiyon son restorasyon sırasında taçkapı ile minare arasında ortaya çıkarılan bir odada sergilenmektedir. Eserler Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı yapılarından alınan kapı-pencere kanatları ile Osmanlı dönemi evlerinin tavan göbeklerinden oluşmaktadır. Ahşap oyma mimari parçalar Beyhekim Mescidi, Eşrefoğlu Camii ve Mevlânâ Dergâhı gibi çeşitli yapılardan gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Önder, Konya Müzesi Selçuklu Devri Taş ve Ahşap Eserler Seksiyonu (İnce Minare), İstanbul 1962; a.mlf., Türkiye Müzeleri ve Müzelerdeki Şaheserlerden Örnekler, Ankara 1985, s. 145-146; Konyalı, Konya Tarihi, s. 1153-1154.

Haşim Karpuz

KONYA KARATAY MEDRESESİ ÇİNİ ESERLERİ MÜZESİ

Karatay Medresesi'nde Konya'nın merkezinde bulunan, Kubâdâbâd Sarayı kazılarından çıkarılan ve çevre illerden derlenen çini eserlerin sergilenmesi amacıyla kurulmuş ve 17 Aralık 1955 tarihinde ziyarete açılmıştır. Müzenin Karatay Medresesi'nde kurulmasının başlıca sebebi, bu Selçuklu binasının özellikle çok zengin çini süslemeleri yönünden başlı başına bir müze niteliğinde olması, böylece sergilenen eserlerle sergilendikleri mekân arasında tam bir uyum sağlanmasıdır. Müzede 5000 dolayında çini, seramik ve stüko (alçı kabartma) bulunmakta, ancak bunların yarıdan fazlası sergilenmektedir. Sergilenen eserler şu şekilde tasnif edilmiştir: 1. Konya ve çevresinden derlenen Selçuklu devri duvar çinileri. Bunlar, başlıcalarını Sâhib Ata Türbesi ile halen yıkılmış bulunan Nalıncı Baba (Nizâmiye) Medresesi'nin oluşturduğu çeşitli yapılardan gelmiştir; çoğu parçalar halindedir ve büyük bir kısmı çini mozaik tekniğinde yapılmıştır. 2. Alâeddin Köşkü çinileri. Konya'nın içindeki Alâeddin tepesinin kuzey eteğinde yer alan ve II. Kılıcarslan dönemine (1156-1192) tarihlenmesine rağmen Alâeddin Köşkü adıyla bilinen Selçuklu sarayının duvar çinileri ayrı bir grup meydana getirmektedir. Medresenin eyvan bölümündeki vitrinlerde sergilenen bu çinilerin büyük bir kısmı, 1941 yılında Remzi Oğuz Arık'ın kazılarında bulunan sır üstü ve sır altı tekniklerinde yapılmış haçvari, altı kollu yıldız ve baklava dilimi şeklindeki duvar çinileridir. Yıldız çiniler üzerinde kadın ve erkek tasvirleri, atlı avcılar, bitkisel süslemeler, diğerlerinin üzerinde ise sadece bitkisel süslemeler görülür. 3. Kubâdâbâd çinileri. Renk, teknik ve kompozisyon bakımından devrinin en önemli örnekleri olan bu çiniler, medresenin türbe odası ve güneydeki molla odalarının birleştirilmesiyle elde edilen kısmında saraydaki aslî durumlarına uygun biçimde sergilenmektedir. Sekiz kollu yıldız biçimi çiniler 24 cm. çapındadır. Lüster veya sır altı tekniğinde yapılan fîrûze ve patlıcan moru renkteki bu bağlantı çinileri bitkisel süslemelidir. Yıldızvari ve bazan da kare şeklinde olan asıl çini panolarda beyaz zemin üzerine sarı, kahverenginin tonları, koyu mavi, mor, fîrûze, siyah ve koyu yeşil renkler kullanılmıştır. Çini panolarda çok çeşitli tasvirler yer almakta, öncelikle

sarayda yaşayan önemli kadın ve erkeklerin konu edildiği görülmektedir. Bağdaş kurmuş figürler w oranında cepheden tasvir edilen oval yüzleri, iri badem gözleri, ince uzun burunları ve küçük ağızlarıyla Orta Asya menşelidir. Elbiselerin başlıca ayrıntıları verilmiştir. Bazı figürler ellerinde sembolik anlamlar taşıyan sürahi, kadeh, balık veya nar tutmaktadır. Böyle bir sakallı erkek figürünün Alâeddin Keykubad'ın portresi olduğu ileri sürülmüştür. Saray erkânını av partisinde gösteren panolar da bulunmaktadır. Bunlardan başka stilize hayat ağaçları etrafına çeşitli mitolojik hayvanlar çizilmiştir. Sfenksler, sirenler, grifonlar, hâkimiyet sembolü olarak veya tılsım amacıyla yapılan çift başlı ejderler, bazılarının göğsünde "es-sultan" yazılı çift başlı kartallar ve tavus kuşları, aslanlar en çok rastlanan tasvirlerdir. Ayrıca Orta Asya hayvan üslûbunun İslâmî devirde de devam ettiğini gösteren av köpeği, panter, tavşan, antilop, dağ keçisi, eşek, ayı, at, sincap, ördek ve avcı kuşlar gibi hayvanlar da bolca resmedilmiştir. 4. Çini kaplar-stükolar. Çoğu Kubâdâbâd'dan gelen çini kaplar genellikle derin kâseler ve yayvan tabaklar şeklinde olup daha çok sır altı tekniğinde yapılmıştır; bunlar kitâbeli veya bezemelidir. Stüko parçalar ise yine Kubâdâbâd Sarayı'ndan ve Alâeddin Köşk'ünden gelmiştir. Bunların üzerinde geometrik, bitkisel ve figürlü süslemelere yer verildiği, Kubâdâbâd'dan gelen bir panoya da av sahnesi işlendiği görülmektedir. 5. Beylikler dönemi ve Osmanlı çini ve seramikleri. Değişik bölümlerde sergilenen duvar çinileriyle seramik kaplardan oluşmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Önder, Konya Müzesi Çini Eserler Seksiyonu (Karatay Medresesi) Rehberi, İstanbul 1961; a.mlf., Türkiye Müzeleri ve Müzelerdeki Şaheserlerden Örnekler, Ankara 1985, s. 140-145; Gönül Öney, Türk Çini Sanatı, İstanbul 1976, s. 42-47.

Haşim Karpuz

KONYA ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

KONYALI, İbrahim Hakkı

(1896-1984)

Tarihçi, yazar ve kitâbe uzmanı.

Konya'da doğdu. Babası Nalbantzâde Mustafa Efendi'dir. Kendi ifadesine göre ailesi baba tarafından Anadolu Selçukluları'na, I. Alâeddin Keykubad dönemine kadar iner ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye dayanır. İlk öğrenimini Konya'da Rüşdiyye-i Füyûzât-ı Hamîdiyye'de gördü. Daha sonra Bekir Sâmi Paşa Medresesi'nin yerine yapılmış olan Islâh-ı Medâris-i İslâmiyye'ye devam etti. Burada Arapça öğrendi. Medrese eğitimi sırasında Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın Mârifetnâme'sinin etkisinde kaldı ve Hakkı ismini benimsedi. I. Dünya Savaşı esnasında açılan Şimendifer Mektebi'ni bitirerek Türkiye'nin ilk demiryolcusu oldu. İlk devlet görevi Batum'da istasyon müdürlüğüdür. Ardından Konya Sanayi Mektebi'nde Türkçe öğretmenliği, İstanbul Meşihat Dairesi'nde ders vekâleti halifeliği, Başbakanlık Arşivi, Askerî Müze ve Vakıflar Genel Müdürlüğü'nde uzmanlık yaptı. Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün Türk Vakıf Hat Sanatları Müzesi'nin kuruluşunda büyük payı oldu.

İbrahim Hakkı Konyalı yazı hayatına ilk defa Konya'da Meşrık-i İrfân gazetesinde başladı, Babalık gazetesinde yazılarını sürdürdü. Bu arada Hak Yolu isimli dergiyi ancak altı sayı yayımlayabildi. İntibah'ta başyazarlık yaptığı gibi Mütareke yıllarında Tercümân-ı Hakîkat'te daha çok tarihî konuları ele alan makaleler yazdı. İstanbul'a geldiği yıllarda Zekeriya Sertel, Halil Lütfi Dördüncü, Selim Ragıp Emeç ve Ali Ekrem Uşaklıgil'in çıkardığı Son Posta'da çalıştı. Gazetenin kapatılması üzerine Tan gazetesinde yazmaya başladı. Daha sonraki yıllarda Vatan, Yeni Sabah, Hergün, Bugün, Yeni İstanbul, İstiklâl ve Yeni Asya gazetelerinde, Foto Magazin, 7 Gün, Örnek, Tarih Dünyası, Tarih Konuşuyor, Vakıflar Dergisi, Vakıflar Bülteni ve Türk Yurdu dergilerinde çeşitli yazılar kaleme aldı. Niyazi Ahmet Banoğlu ile birlikte Tarih Dünyası Dergisi'ni çıkardı, onunla aralarının açılması üzerine Tarih Hazinesi isimli bir dergi yayımladı. Bazı yazılarında gerçek soyadı olan Atis'i kullandığı da olmuştur. 20 Ağustos

1984 tarihinde Konya Akşehir'de vefat etti, cenazesi İstanbul'a getirilerek 21 Ağustos'ta Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi.

Konyalı'nın en önemli hizmetlerinden biri, Bulgaristan'a satılan Osmanlı arşiv belgeleriyle ilgili ilk haberi Son Posta gazetesinde yazarak (13 Mayıs 1931) durumdan kamuoyunu haberdar etmesi ve ardından bu evrakın bir kısmının geri alınmasını sağlamasıdır. Bu konuda Açık Söz gazetesinde 1936 yılında bir seri yazı kaleme almıştır. Hayatı boyunca topladığı belge, fotoğraf ve yazılı basınla ilgili dokümanları, Üsküdar'da Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 1979'da kurulan İbrahim Hakkı Konyalı Vakıf Kütüphanesi ve Arşivi'ne bağışladı. Bu kütüphane halen Üsküdar Selimiye Camii Hünkâr Kasrı'nda hizmet vermektedir. İbrahim Hakkı Konyalı, Kültür Bakanlığı Yüksek Hizmet ödülü ile (1979) Konya Selçuk Üniversitesi fahrî doktorluk unvanına (1981) sahiptir.

Eserleri. İbrahim Hakkı Konyalı özellikle yazdığı şehir tarihleriyle meşhurdur. Ele aldığı şehir hakkında titizlikle en ayrıntılı bilgileri toplayan, arşiv belgelerini kullanan Konyalı, tahlilî bir çalışmadan ziyade hayli zengin bilgi birikimiyle geride tarihî malzeme olarak kullanılabilecek şehir tarihleri bırakmıştır. Bu tür eserleri şunlardır: Nasreddin Hoca'nın Şehri Akşehir (İstanbul 1945), Alanya: Alaiye (İstanbul 1946), Âbideleri ve Kitâbeleriyle Erzurum Tarihi (İstanbul 1960), Âbideleri ve Kitâbeleriyle Konya Tarihi (Konya 1964), Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi, Ermenek ve Mut Âbideleri (İstanbul 1967), Âbideleri ve Kitâbeleri ile Kilis Tarihi (İstanbul 1968), Âbideleri ve Kitâbeleri ile Konya Ereğli'si Tarihi (İstanbul 1970), Âbideleri ve Kitâbeleri ile Şereflikoçhisar Tarihi (İstanbul 1971), Âbideleri ve Kitâbeleri ile Niğde Aksaray Tarihi (I-III, İstanbul 1974-1975), Âbideleri ve Kitâbeleriyle Üsküdar Tarihi (I-II, İstanbul 1976-1977), Âbideleri ve Kitabeleriyle Beyşehir Tarihi (Erzurum 1991). Diğer eserleri de şöylece sıralanabilir: Topkapı Sarayı'nda Deri Üzerine Yapılmış Eski Haritalar (1936), İstanbul Âbideleri (İstanbul 1940), Afrodit Hakkında Tarihî Tetkikler (İstanbul 1940), Harun er-Reşid (1941), İstanbul Âbidelerinden İstanbul Sarayları Atmeydanı Sarayı-Pertev Paşa Sarayı-Çinili Köşk (İstanbul 1942), Karacabey Mamuresi, Vakfiyesi, Tarihi ve Diğer Eserleri (İstanbul 1943), Eski ve İslâmî Paralar (İstanbul 1946, Takıyyüddin Ahmed Makrîzî'den tercüme), Mimar Koca Sinan (İstanbul 1948), Osmanlı Sultanları Tarihi (Karamanlı Nişancı Mehmed Paşa'nın

Tevârîhu's-Selâtîni'l-Osmâniyye adlı eserinin tercümesi [Osmanlı Tarihleri I içinde, İstanbul 1949, s. 323-369]), Mimar Koca Sinan'ın Eserleri (İstanbul 1950), Fatih'in Mimarlarından Azadlı Sinan: Sinan-ı Atîk Vakfiyeleri, Eserleri, Hayatı, Mezarı (İstanbul 1953), Söğüt'te Ertuğrul Gazi Türbesi ve İhtifali (İstanbul 1959), Aslı Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Mesnevî (İstanbul 1963), Ankara Camileri (Ankara 1978).

Konyalı'nın bunların dışında yayımlanmamış kitapları da şunlardır: Topun Tarihi, Kılıcın ve Başka Kabzalı Kesici Silâhların Tarihi, Askerî Müzede Şaheserler, Askerî Müzedeki Yağlı Boya Tablolar, Ok ve Yayın Tarihi, Âbideleri ve Kitâbeleri ile Manavgat Tarihi, İstanbul Kütüphanelerindeki Tarih Kitapları Kataloğu, Türk Tophaneleri, Karaman Vilâyetinin İç İl Livasının Ermenek, Karataş, Gülnar ve Mut Vakıfları Defteri. II. Dünya Savaşı yıllarında üç cilt halinde hazırladığı Mimar Sinan adlı kitabıyla İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda kayıtlı (nr. B-33) İstanbul Anıtları araştırması ise kaybolmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Bulgaristan'a Satılan Evrak ve Cumhuriyet Dönemi Arşiv Çalışmaları (haz. Mehmet Torunlar - Erol Çelik), Ankara 1993, s. 1-59; Mustafa Özdamar, İbrahim Hakkı Konyalı ve Konyalı Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu, İstanbul 1997; Erdem Yücel, "İbrahim Konyalı ile Bir Konuşma", Hayat Tarih Mecmuası, sy. 133, İstanbul 1976, s. 24-29; a.mlf., "Bir İbrahim Konyalı Vardı", Ortadoğu Gazetesi, 31 Ekim 1991; a.mlf., "Konyalı İbrahim Hakkı", DBİst.A, V, 68; Reşat Ekrem Koçu, "Atis İbrahim Hakkı", İst.A, III, 1299-1300.

Erdem Yücel

KORÇA, Hâfız Ali

(1873-1956)

Arnavut asıllı âlim ve şair.

Arnavutluk’un Korça kasabasında doğdu. Küçük yaşta hâfız oldu. İlk ve orta öğrenimini Korça’da tamamladıktan sonra İstanbul’a gitti. Burada dinî ilimler okudu, Arapça, Farsça ve Fransızca’sını geliştirdi. Ardından Korça’ya dönerek kurucusu sayıldığı ilkokullarda matematik, coğrafya ve Türkçe öğretmenliği yaptı. Ağustos 1909’da düzenlenen Debre Kongresi’nde eğitim ve öğretimin Arnavutça yapılması için karar alınmasında etkili oldu. Aynı yıl yapılan Elbasan Kongresi’ne de katılarak Balkanlar’da yaşayan müslümanlara daha iyi hayat şartlarının sağlanmasını amaç edinen Terakkî Örgütü’nün başkanlığına seçildi. Bu örgüt, otuz dört ilkokulun yanı sıra büyükler için de yirmi dört okul açmıştır. 1914 yılında Eğitim Bakanlığı müsteşarlığına tayin edilen Hâfız Ali iki yıl sonra İşkodra başmüftülüğüne getirildi. 1918’de çalışmalarını sürdürmek için Tiran’a gitti. Burada İslâmî ilimlerin okutulduğu orta dereceli bir medrese açtı. Arnavutluk’taki medreselerde eğitim öğretim programlarının çağdaş hale getirilmesi, seviyesinin yükseltilmesi, buralardan mezun olan öğrencilerin diğer İslâm ülkelerinde yüksek öğrenim yapabilmeleri için çaba gösterdi. Diğer bazı araştırmacılarla birlikte Arnavut dili üzerinde de çalışmalar yapan Hâfız Ali orta okullar için Arap dil bilgisi kitapları hazırladı. Bir süre Durs, Tiran, Debre ve Pogradets yörelerinde eğitim öğretim müdürlüğü görevini yürüttü. İslâmî kimliği ve tavrı sebebiyle komünistlerin etkili olduğu dönemde baskılara mâruz kalan Hâfız Ali 1947 yılında Tiran’dan Kavaya’ya sürüldü. Burada münzevi bir hayat yaşadı ve 31 Aralık 1956’da vefat etti.

Eserleri. 1. Mevludi (Korçë 1900). Manzum bir mevlit kitabıdır. 2. Treqint-e-tri fjalët të Imami Aliut (Korçë 1900). Eserde Hz. Ali’nin 303 sözü açıklanmaktadır. 3. Historija e shenjtë edhe të katër halifetë (Kutsal tarih ve dört halife; Tiran 1900). Manzum bir eserdir. 4. Abetare (Alfabe; Korçë 1910). Arnavutça öğretmek amacıyla hazırlanmıştır. 5. Alfabeti Arebisht

(Arap alfabesi; Shkodër 1914). 6. Gramatika, Syntaksa Shqip-Arebisht edhe fjalime (1916, baskı yeri yok). Arapça gramer kitabıdır. 7. Jusufi me Zelihanë (Yûsuf ve Züleyha; Elbasan 1923). 8. Shtat ëndrat e Shqipërisë (Arnavutluk'un yedi rüyası; Tiranë 1924). Millî duygular ve vatan sevgisinin ön planda olduğu eserde müslümanlara uygulanan soy kırımı konu edilmektedir. 9. Bolsheviz-ma çkatërimi i njerëzimit (İnsanlığı çökerten bolşevizm; Tiran 1925). 10. Kur'ani i Madhëneshim e Thebi i tij (Yüce Kur'an ve özü; Shkodër 1926). Fâtiha sûresinin meâl ve tefsiridir. 11. Myslimanija (Müslümanlık; baskı yeri ve tarihi yok).

Ayrıca Sa'dî-i Şîrâzî'nin Gülistân'ı ile (Gjylistani, Trëndafilishta e Sadist, Tiranë 1918) Ömer Hayyâm'ın rubâîlerini (Rubaijjati-Katroret e Umer Khajjamit, Tiran 1930) Arnavutça'ya çeviren Hâfız Ali'nin Kur'ân-ı Kerîm tefsiri, Kelîle ve Dimne tercümesi, İslâm inancı, din felsefesi, partilerin İslâm'daki yeri ve İslâm dininin yayılmasına dair eserleri ile diğer bazı çalışmaları henüz yayımlanmamıştır. Hâfız Ali'nin yazıları Dielli, Korça, Zani i Naltë, Diturija, Koha gibi dergi ve gazetelerle Akşam, Aks-i Sadâ ve Sırât-ı Müstakîm gibi İstanbul'daki yayın organlarında çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdyl Ypi, Kongresa e Dibrës edhe H. Ali Korça, [baskı yeri yok] 1918, s. 4-32; Ali Vishko, Kongreset e Alfabetit dhe të Shkollës Shqipe, Shkup 1922, tür.yer.; Hysni Myzyri, Shkollat e Para Kombëtare Shqipe, Tiranë 1973, s. 131-132; Dhimitër S. Shuteriqi v.dğr., Historia e Letërsisë Shqipe I-II, Prishtinë 1975, s. 434-459; Ibrahim Hoxha, Nëpër Udhën e Penës Shqiptare (Libri Shkollor), [baskı yeri ve tarihi yok], s. 296; Rexhep Qosja, Historia e Letërsisë Shqipe-Romantizmi II, Prishtinë 1984, tür.yer.; Muhammed Pirraku, Kultura Kombëtare Shqiptare Deri në Lidhjen e Prizrenit, Prishtinë 1989, tür.yer.; Ismail Ahmedi, Hafiz Ali Korça-Jeta dhe Vepra, Shkup 1999, tür.yer.; Mahmud Hysa, Alamiada Shqiptare II-Studime dhe Recensione, Shkup 2000, s. 84-103, 121-159; Hasan Kaleši, "Mevludi kod Arbanasa", Zbornik Filozofskog Fakulteta, IV/2, Beograd 1959, s. 357; a.mlf., "Albanska Aljamijado Književnost", POF, sy. 16-17 (1970), s. 68.

İsmail Ahmedi

KORÇE

(bk. GÖRİCE).

KORDOFAN

Sudan Cumhuriyeti’nde tarihî bir bölge.

Klasik İslâm coğrafyacılarının kitaplarında anılmayan Kordofan (halk arasında Kordofâl) isminin nereden geldiği kesin olarak bilinmiyorsa da bölgedeki küçük bir tepenin adından ya da Nûbe dillerinde “erkekler” anlamını taşıyan kurta kelimesinden kaynaklandığı sanılmaktadır. Beyaz Nil vadisiyle Dârfûr arasında yer alan bölgede Kuzey Kordofan (2000 tah. 1.439.930), Güney Kordofan (2000 tah. 1.066.117) ve Batı Kordofan (2000 tah. 1.078.330) adlı üç ayrı idarî bölge (vilâyet) bulunmaktadır. Kordofan’ın toplam yüzölçümü 380.255 km^2 kadardır ve bölgenin merkezi aynı zamanda Kuzey Kordofan’ın da merkezi olan Ubeyyid’dir (Ubeyd); Güney Kordofan’ın merkezi Kâdüglî, Batı Kordofan’ın ise Fûlâ’dır.

Kordofan’ın coğrafî yapısı kuzey ve güney kesimleri arasında önemli farklılıklar gösterir. Güneydeki Nûbe dağlarının yüksekliği doğu yönünde 900 metreye kadar ulaşır. Bu kesimde irili ufaklı pek çok tepe bulunur. Bölgenin geriye kalan düz ve hafif dalgalı arazisi tarım yapmaya elverişli killi topraklardan meydana gelir. Kumlu toprakların çoğunlukta olduğu kuzeyde ise arazi düzdür ve daha kuzeye doğru gittikçe çöllere dönüşür. İklim ve bitki örtüsü kuzey, orta ve güney kesimlerinde farklılık gösterir. Yağışların son derece az görüldüğü kuzeye oranla orta ve güneydeki Nûbe dağlarının hâkim bulunduğu yerlerde haziran-eylül ayları arasında yağmur yağar. Orta ve güney kesimlerde tarım yapılabilmektedir.

Kordofan’da karmaşık bir yapı arzeden nüfus çeşitli unsurlardan oluşmaktadır. Bölgenin kuzey ve orta kısımlarında müslümanlar, güneydeki tepelerin yüksek kısımlarında ise daha çok animist inançlara ve mahallî geleneklere bağlı yerli halk yaşamaktadır. XIV. yüzyılda buraya göç eden Araplar her tarafa yayılarak yerli halkla kaynaşmıştır. Arapça konuşan ve kendilerini etnik bakımdan Arap sayan bugünkü müslümanların atalarının Mısır’ın ve Libya’nın yanı sıra başka yerlerden de geldikleri ve yerli kadınlarla evlenerek kökleştikleri bilinmektedir. Göçebe ve yarı göçebe bir hayat süren Arap

kabilelerinden Kebâbîş, Dâr Hâmid, Hamer ve Bideyriyyeler bölgenin kuzey ve orta kesimlerinde, Bakkāre, Mesîriyye, Humr ve Hevezmeler güneyinde bulunmaktadır. Kuzeyde yarı çöl halindeki topraklarda oturan Kebâbîşler deve ve koyun, güneydeki Bakkāreler sığır yetiştiriciliği ile meşhurdur. Orta kesimde ise Arap olmayan Fûrlar, Rizaykatlar ve Teâişeler yaşamaktadır. Bölgenin en önemli şehirleri XVIII. yüzyılda kurulan Ubeyyid, Bâre, Ümmü Ruvâbe ile Rahad'dır. Ekonomi tarım ve hayvancılığa dayanır. Bâre'nin kuzeyindeki çöküntü alanında sulu tarım, Nûbe tepelerinin eteklerinde ise çapa tarımı yapılmaktadır. Elde edilen keten, tütün, buğday, mısır, yer fıstığı gibi ürünlerin yanında çeşitli sebzeler de bulunur. Şehirlerde yaşayan halk deve kuşu tüyü, hurma, fildişi ve Arap zamkı ticaretiyle dericilik ve demircilik gibi zanaatlarla uğraşır.

Kordofan'a XIV. yüzyılda vuku bulan müslüman göçlerinden sonra XVI. yüzyılda Func Sultanlığı'nın bölgenin özellikle orta kesimlerini etkisi altına aldığı sıralarda yeni bazı müslüman grupları gelip yerleşti. Yine yerli kadınlarla evlenen bu müslümanlar İslâmiyet'in yayılmasında önemli rol oynadılar. Bu çağlarda Kordofan'ın İslâmlaşmasında Hicaz'dan gelen bazı din âlimleriyle mücahidler de etkili oldular. XVII. yüzyılın sonlarında bugünkü Çad'ın doğusunda Dârfûr Sultanlığı kurulduktan sonra Kordofan bu devletle Func Sultanlığı arasında bir tampon bölge haline geldi; Sennâr'daki Func Sultanlığı doğu ve orta, Dârfûr Sultanlığı da batı kesimlerine hâkim olmaya çalıştı. Kordofan bu çağda Kızıldeniz'den Afrika içlerine doğru uzanan ticaret yolu üzerinde bulunduğundan önemliydi; Şendi'ye ve Sevâkin'e giden ticaret yolları Ubeyyid'den geçiyordu. Yüzyılın sonlarına doğru Dârfûr'un Kordofan üzerindeki hâkimiyetine karşı başlatılan halk ayaklanması başarısızlıkla sonuçlandı ve Dârfûr Sultanı Muhammed Teyrab bölgeyi tamamen işgal ederek ülkesine kattı. Kordofan'a yerleşen Dârfûrlu idareciler Arap zamkı, deve kuşu tüyü ve köle ticaretini desteklediler.

XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde Kordofan, Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın gönderdiği Defterdar Mehmed Hüsrev Bey tarafından ele geçirilerek Osmanlı-Mısır idaresine bağlandı (1821). Bâre'deki Dârfûr askerî garnizonu yıkıldı ve Osmanlı-Mısır Sudanı'nın müdüriyetlerinden biri haline getirilen bölgenin merkezi Ubeyyid oldu. Kordofan'daki Osmanlı-Mısır hâkimiyeti Muhammed Ahmed el-Mehdî ayaklanması ile son buldu.

Ocak 1883'te Ubeyyid'e giren Mehdî'nin kuvvetleri kısa zamanda diğer şehirleri de ele geçirdi. Bununla birlikte bazı kabileler Mehdî'nin hâkimiyetini kabul etmeyerek İngilizler'le iş birliği yaptı. Bu dönemde Kordofan Mehdî'nin bir vekili tarafından yönetildi. 1898'de Mehdî'nin ölümünden sonra yerini alan ve laik bir yönetim kuran Abdullah b. Muhammed et-Teâyişî ile adamlarının H. Kitchener tarafından ortadan kaldırılmasının ardından Sudan'ın İngiliz-Mısır ortak idaresine geçmesi sırasında Kordofan'da ortam çok karışıktı ve yeni yönetimin duruma hâkim olması ancak zaman içinde gerçekleşti. 1911'de Ubeyyid'i Hartum'a bağlayan demiryolunun yapılması, Arap zamkı ticaretinin canlanmasına ve Ubeyyid'in gelişmesine katkıda bulundu. Mısır-İngiliz ortak yönetimi döneminde bir müdüriyet olan Kordofan'daki askerî yönetim, 1920'lerde mahallî kabile başkanlarına da yer verilen dolaylı yönetime dönüştürüldü. Sudan'ın bağımsızlığını kazanmasından (1956) sonra gerçekleştirilen yeni düzenlemeler çerçevesinde Kuzey Kordofan ve Güney Kordofan olmak üzere iki müdüriyete ayrıldı. Ancak son zamanlarda yapılan yeni idarî düzenlemelerle Kuzey ve Güney Kordofan'ın batı kesimlerinde bir de Batı Kordofan vilâyeti oluşturuldu.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Mihrî, Sûdan Seyahatnâmesi, İstanbul 1326, s. 319-322; P. M. Holt, Egypt and the Fertile Crescent: 1516-1922, London 1966, s. 180-182, 206; R. C. Stevenson, "Some Aspects of the Spread of Islam in the Nuba Mountains (Kordofan Province, Republic of the Sudan)", Islam in Tropical Africa (ed. I. M. Lewis), Oxford 1966, s. 208-232; Abdülmecîd Âbidîn, Târîḫu's-s̱eḳāfeti'l-ʿArabiyye fi's-Sûdân, Beyrut 1967, tür.yer.; I. R. Smith, The Emin Pasha Relief Expedition: 1886-1890, Oxford 1972, s. 20-21; Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, Egypt in the Reign of Muhammad Ali, Cambridge 1984, s. 205; P. M. Holt - M. W. Daly, A History of the Sudan, London 1988, s. 6, 7, 10, 53; J. W. Crowfoot, "Kordofan", İA, VI, 855; R. S. O'Fahey, "Kordofān", EI² (Fr.), V, 264-266; "Kordofan", ABr., XIII, 513-514.

Davut Dursun

KORE CUMHURİYETİ

Doğu Asya’nın Kore yarımadasında devlet.

Kore yarımadasının güneyinde yer alan ve daha çok Güney Kore adıyla bilinen Kore Cumhuriyeti, 1910 yılından itibaren Japonya’nın sömürgesi durumunda olan eski Kore Krallığı topraklarının II. Dünya Savaşı’ndan sonra ikiye ayrılmasıyla 15 Ağustos 1948 tarihinde kuruldu. Yüzölçümü 98.477 km^2, nüfusu 48.066.900’dür (2001); en önemli yerleşim merkezleri başşehir Seul ile (11.019.900) liman şehri Pusan’dır (4.108.000). Halkın % 49’u hıristiyan, % 47’si Budist, % 3’ü Konfüçyanist’tir; geriye kalan % 1’i de müslümanlarla diğer dinlerin mensupları ve ateistler teşkil eder. Kore’de çoğunluk dini olan Hıristiyanlık, 1784’te Katolik ve 1884’te protestan misyonerlerinin yoğun faaliyetleriyle başlamış, zamanla Protestan ağırlıklı bir hıristiyanlaşma gerçekleşmiştir. Ülke toprakları yeryüzü şekilleri bakımından Kuzey Kore kadar dağlık değildir; en yüksek yeri 1950 m. yüksekliğindeki Hal-San’dır. Akarsuları kısa ve ulaşıma elverişsizdir. Bol yağışlı muson iklim bölgesinde bulunmasının etkisiyle bitki örtüsü gür ve çeşitçe zengindir. Kore sahillerinde birçoğu kayalık ve iskân edilmemiş durumda 3420 kadar ada yer alır. Parlamenter cumhuriyetle yönetilen Güney Kore’nin resmî dili Korece’dir.

Geleneksel olarak Kore yarımadasının güneyi tarım bölgesidir. Bu sebeple bölünmeden önce ikliminin soğukluğundan ve topraklarının verimsizliğinden dolayı kuzey bölgesi tarım bakımından güneye bağlı idi. Buna karşılık bölünmeden sonra endüstri kuruluşlarının çoğunun Kuzey Kore’de kalması dolayısıyla Güney Kore şiddetli ekonomik sıkıntılarla karşılaştı; 1950’den 1953’e kadar süren Kore savaşı da bu durumu daha fazla kötüleştirdi ve özellikle kuzeyden gelen mülteci akını ekonomik problemleri iyice arttırdı. Hükümet, Amerika Birleşik Devletleri’nin yardımıyla ekonomiyi düze çıkarmaya çalıştı. Tarımda makineleşerek yeni projeler geliştirildi. 1962’den sonra büyük sanayi atılımları yapıldı ve ekonomide ilerlemeler kaydedildi. Devletten büyük destek gören mâmul ürünler ihracatı ülkedeki hafif ve ağır sanayi ürünleri üretimini hızlandırdı. 1990’larda gayri sâfi millî hâsıla Kuzey Kore’ninkinin on beş katına çıktı.

Aynı yıllarda Güney Kore balıkçılığı dünyada yedinci sırayı aldı; özellikle açık deniz balıkçılığında büyük atılım yaptı. Madencilikte ise yatakların daha çok Kuzey Kore'de yoğunlaşması sebebiyle Güney Kore yarımadadaki demir ve kömür madenlerinin sadece % 10'una sahiptir. Sanayinin gelişmesine karşılık tarımın ekonomideki payı giderek azalmaktadır. Toplam tarımsal üretimin yaklaşık beşte ikisini pirinç üretimi teşkil eder.

Tarımsal üretim arasında ikinci sırada gelen arpa ise pirinci çok geriden olmak üzere izler. İpek ve tütün sadece ihracata yönelik olarak üretilir. Güney Kore'nin dış ticaretinde en önemli yeri Amerika Birleşik Devletleri (ihracatın % 40'ı, ithalâtın % 20'si) ve Japonya alır. Güney Kore'nin ticaret yaptığı İslâm ülkeleri arasında en başta Suudi Arabistan ve Malezya gelir. İhracatı 168,3 milyar dolar (2001 tah.), ithalâtı ise 152,3 milyar dolardır (2001 tah.).

Koreliler kökleri Doğu Sibirya'daki Tunguzlar'a dayanan, Moğollar'ın akrabası bir Ural-Altay halkıdır. Kore tarihinin ilk belgeleri milâttan önce XII. yüzyıla uzanır. Bu dönem, efsanevî önder Çinli Kija'nın Pyongyang'da bir koloni kurmasıyla başlar. Bu koloninin Kore'ye getirdiği Çin etkisi devamlı olmuş ve milâttan önce 100 yılı dolaylarında kurulan Lolang Çin kolonisinin bütün yarımadayı kapsayan geniş kültürel etkisiyle birleşerek daha da yaygınlaşmıştır. Milâttan sonra I. yüzyılda Yalu nehrinin kuzey kesiminde Kore kökenli ilk devlet olan Kogurya Krallığı kuruldu ve gittikçe güçlenerek IV. yüzyılda Lolang'ı da sınırlarına kattı. Güneyde Paekche ve Silla krallıklarının kurulmasıyla bu üç devlet arasında rekabet başladı; Çin'in de desteğiyle Silla Krallığı mücadeleden galip çıkarak Kogurya ve Paekche topraklarını ele geçirip bütün yarımadayı bir tek yönetim altında birleştirdi. Ekonomi ve ticaret açısından yarımadaya en parlak günlerini yaşatan Silla Krallığı dönemi (668-892), Kore'de yine Çin etkisinin görüldüğü, kültür ve sanatta hızla geliştiği bir süreç olmuştur; IV. yüzyılda ülkeye giren Budizm'in yaygınlık kazanması da bu yıllara rastlar. Hânedan taht kavgaları yüzünden zayıf düşünce Wang Kon adlı bir derebeyi Koryo Krallığı'nı kurdu (936-1392). Bu devlet zamanında edebiyat gelişti ve Budizm önem kazandı; ancak daha sonraları Konfüçyanizm'in yayılmasıyla ikinci plana düştü. Koryo Devleti 1231'de Moğol istilâsına maruz kaldı; bir buçuk asırdan uzun bir süre Kubilay Han'ın Çin'de kurduğu Yüan

hânedanının boyunduruğu altında yaşadı. 1392 yılında, Çin'den Moğollar'ı atan (1368) Ming hânedanının yardımıyla Yi (Li) Song Ge adında bir general yönetimi ele geçirerek Kore'nin son üniter devleti olan Yi hânedanını (Choson hânedanı) kurdu (1392-1910).

Yililer Seul'ü başşehir yaptılar ve Budizm yerine Konfüçyanizm'i resmî din haline getirdiler. Yi hânedanı 1498 yılında başlayan çeşitli ayaklanmaları sert bir şekilde bastırdı. 1592'de Japonlar ülkeye saldırdılarsa da Çinliler'in yardımıyla geri püskürtüldüler; ancak 1597'de ülkenin birçok yerini ele geçirdiler. XVI. yüzyılın sonlarında Tunguzlar'la birleşerek Çin'in kuzeyinde bir devlet kuran Mançular, 1627-1637 yılları arasında devamlı surette Kore'ye saldırarak sonunda Yi hânedanını ağır şartlar içeren bir antlaşmayla kendilerine bağladılar. 1644'te de iç karışıklıklar sebebiyle yardıma çağrıldıkları Çin'e girerek Çing hânedanını kurdular (1644-1840); böylece Kore Çin'i metbû tanımış oldu. XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kore'de yeni bir yapılanma görüldü. Siyaset, ticaret ve vergilendirme alanlarında reformlar yapıldı. Fakat Kral Yongjo'nun (1724-1776) başarılı yönetiminden sonra gelen haleflerinin taht mücadeleleri ve zayıf otoriteleri Kore Devleti'nin gücünü azalttı. 1864 yılında tahta çıkan Kojong çocuk yaşta olduğundan ülke kral nâibi Devon tarafından yönetildi. Bu dönemde dışarıya karşı tam bir tecrit politikası izlenip baskılara direnilirken içeride bir dizi reform gerçekleştirildi. Ancak 1876'da Japonya'nın baskısına dayanamayan hükümet Japonlar'ın hazırladığı ticarî bir antlaşmayı imzalamak zorunda kaldı; bunu dengelemek için de 1880'lerde Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa ülkelerine ticarî imtiyazlar tanıdı. Japon-Çin savaşı (1894-1895) Çin'in Kore üzerindeki etkisini tamamen ortadan kaldırdı. Bu savaş ve arkasından yine Japonlar'ın galip çıktıkları Japon-Rus savaşı (1904-1905), Japonya'nın Kore'deki etkisini kuvvetlendirmesine ve burayı 1905'te koruması altına almasına, 1910'da da sömürgeleştirmesine yol açtı.

II. Dünya Savaşı'ndan mağlûp çıkan Japonya'nın Kore'den çekilmesinin ardından yarımadanın ortasından geçen 38. kuzey paralelinin kuzeyine Sovyet, güneyine Amerikan birlikleri yerleşti (1945); daha sonra da güneyde liberal Kore Cumhuriyeti, kuzeyde komünist Kore Demokratik Halk Cumhuriyeti kuruldu (1948). Ardından her iki devlet kendi menfaatleri doğrultusunda ülkeyi birleştirmek için mücadeleye başladı.

1950'de Kuzey Kore, Güney Kore'ye saldırarak bu mücadeleyi silâh zoruyla kazanmaya çalıştı. Fakat Kuzey Kore'nin Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin ateşkes çağrısına uymaması üzerine Amerika Birleşik Devletleri'nin önderliğinde oluşturulan, Türkiye'nin de takviyeli bir tugayla katıldığı koalisyon güçleri Güney Kore'nin yanında savaşa girdi ve üç yıl sonra Kuzey Kore birliklerinin 38. paralelin kuzeyine çekilmesini sağladı. Ardından ülkeyi birleştirme çabaları yine görüşmeler yoluyla sürdürüldüyse de bir sonuç alınamadı ve 1991 yılında her iki devlet ayrı ayrı Birleşmiş Milletler'e üye kabul edildi. Birleşme arzusu bugün de canlı tutulmakta, fakat taraflar arasında zaman zaman balıkçıların karasularını ihlâl etmesi gibi sebeplerle küçük çapta silâhlı çatışmaların yaşandığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Eberhard, Uzak Doğu Tarihi, s. 248-254; Sourcebook of Korean Civilization (ed. P. H. Lee), New York 1996; W. E. Skillend, "Korea Today", As.Af., LXII/1 (1975), s. 9-22; E. W. Wagner, "Kore", EAm., XVI, 528; M. Robinson, "Kore", Encyclopedia of Asian History, New York 1988, II, 334-343; Chongsik Lee, "Korea, Republic of", a.e., II, 349-351.

Rıza Kurtuluş

Ülkede İslâmiyet.

Müslümanların Doğu Asya'ya deniz yoluyla yaptıkları ticarî seyahatlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan Kore ile İslâm dünyası arasındaki kültürel ilişkinin VII. yüzyılın ortalarında başladığı görülür. Kesin tarihi bilinmeyen ilk temaslar bu yüzyılda Kore'de Silla, Çin'de T'ang hânedanları hüküm sürerken ticaret amacıyla Çin'e gelen Arap ve İranlı

müslümanların muhtemelen orada tanıştıkları Koreli tâcirlerle birlikte Kore'ye de gitmeleriyle başlamıştır. Böylece sağlanan ilk temasın ardından İslâm dünyasına Kore'nin tanıtılması ve hakkında bilgi verilmesi müslüman

coğrafyacılar tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu çerçevede en eski kayıt İbn Hurdâzbih'in 232 (846-47) yılında kaleme aldığı sanılan Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik adlı eserinde yer almakta ve müellif Sila (Silla Krallığı) ismiyle bahsettiği Kore'nin zengin altın madenlerine sahip olduğunu söylemektedir. O yıllara ait bir başka kayıt ise Süleyman et-Tâcir adlı bir tüccarın 237 (851) yılında yazdığı seyahat günlüğü niteliğindeki Aḫbârü'ṣ-Ṣîn ve'l-Hind adlı eserinde bulunmaktadır; o da Kore'yi Sila diye adlandırmıştır. İbn Rüste, Mes'ûdî, Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, Şerîf el-İdrîsî, Zekeriyyâ el-Kazvînî gibi coğrafyacılar da bölgeyle ilgili çeşitli bilgiler vermişlerdir. Müslümanlarla olan ilişkilere değinen ilk resmî kayıtlar ise Koryo hânedanının kroniklerinde bulunmakta ve 1024'te Râzî adında birinin yönetimindeki 100 kişiden fazla Tashi (Arap) tüccarının Kore'ye geldiğinden bahsetmektedir.

1231 yılında Kore'yi kontrolleri altına alan Moğollar'ın yanında idarî kadrolarda görev yapan müslümanlar da Kore'ye geldiler; hatta buraya sefer düzenleyen Moğol Kumandanı Sartai'nin de Türk asıllı bir müslüman olduğu sanılmaktadır. Bu müslüman memurlar siyasî alanda büyük nüfuz ve imtiyaz sahibi idiler. O sıralarda müslüman muhacir ve tüccarlar da ülkenin birçok yerinde yerleşmişlerdi; özellikle Kore kaynakları bu konuda çeşitli bilgiler vermektedir. Koryo hânedanının yerini alan Choson hânedanı zamanında da önceleri müslümanların statüleri fazla değişmedi; siyasî alanda kazandıkları bazı imtiyazlar ve sarayda yapılan yılbaşı, cülûs ve kutlama törenlerine zaman zaman çağrılmaları XV. yüzyılın ortalarına kadar devam etti. Ancak bu tarihten sonra izlenen asimilasyon politikası sonucu 150 yıl boyunca muhafaza ettikleri ibadetlerini, geleneklerini ve kendilerine has kıyafetlerini kaybetmeye başladılar. Çin'de iktidara gelen Ming hânedanının da etkisiyle alınan sert tedbirler zamanla müslümanların varlığını tamamen ortadan kaldırdı. Müslümanlar Kore'de var oldukları bu dönemde dinî değerlerinin yanında kültürel ve geleneksel değerlerini de korumuşlar ve bunlardan Kore toplumunu da faydalandırmışlardı. Meselâ Choson kroniklerine göre kamerî takvim sistemi Kore'de yaygınlıkla kullanılıyordu. Bazı astronomi ve meteoroloji cihazlarının geliştirilmesinde de Koreliler doğrudan veya dolaylı olarak İslâm bilim ve teknolojisinden etkilenmişlerdi.

Kore'de İslâmiyet, uzun süren bir kesintinin ardından XIX. yüzyılın

sonlarında Osmanlı Sultanı II. Abdülhamid'in panislâmist politikasıyla yeniden başladı. II. Abdülhamid'in bu politika gereği çeşitli ülkelere gönderilmek üzere seçtiği âlimler ve hocalardan bazıları Kore'ye geldiler; fakat çalışmaları pek başarılı olmadı. 1920'lerde ise Rusya'daki Bolşevik rejiminden kaçan çoğu Tatar kökenli müslümanlar Kore'ye geldiler ve Güney Kore'de Seul, Pusan ve Taegu'da, Kuzey Kore'de Pyongyang, Siniyju ve Konan gibi şehirlerde "mahalli İslâmiyye" diye adlandırılan küçük topluluklar meydana getirerek dinî, ticarî ve kültürel faaliyetlere başladılar. Bu dönemde Türkiye'den Abdülhay Kurban Ali ve Muhammed Ayaz İshakî İdilli, Japonya'dan Abdürreşid İbrâhim gibi âlimler Kore'deki İslâmî faaliyetlere öncülük etmişlerdir. Ancak sayılarının 200-250 kadar olduğu tahmin edilen bu müslüman Türkler 1948 yılında ülkenin ikiye bölünmesi ve çıkan siyasî karışıklıklar yüzünden Amerika ve Türkiye'ye göç etmek zorunda kaldılar. Bu dönemde sayılarının azlığı da göz önüne alınınca müslümanların Kore'de İslâmiyet'in yayılması konusunda pek etkili olamadıkları anlaşılmaktadır. Buna karşılık Japonlar'ın baskısıyla Mançurya'ya göç eden 1 milyon civarındaki Koreli'nin orada Rusya'dan gelen önemli sayıda müslüman nüfusla birlikte yaşadığı ve bazılarının İslâmiyet'i benimsediği bilinmektedir.

Kore'nin İslâmiyet'le olan ilişkisinin bir başka safhası Kore savaşı sırasında başladı. Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin çağrısıyla Türkiye'nin Güney Kore'ye gönderdiği tugayın imamları Abdülgafur Karaismailoğlu ve Zübeyir Koç, bir taraftan Seul'de verdikleri konferanslarla Koreliler'i İslâmiyet hakkında bilgilendirirken bir taraftan da burada bir mescid açtılar. Bu çalışmalar sonucunda müslüman olanlardan Abdullah Yu-Do ve Ömer Abdurrahman Jin-Kyu Kim adlı iki Koreli 1955'te Kore İslâm Cemiyeti'ni kurdular. Müslümanların sayısı 1957'de 200'ü aştı. Türk ordu imamlarının başlattığı bu faaliyetler diğer İslâm ülkelerinin ilgisini çekti. 1960'larda Malezya ve Pakistan'dan gelen tebliğciler İslâm'ı

yaymaya çalıştılar. 1967'de bazı müslüman gruplar Kore İslâm Vakfı adıyla bir müessese kurdular ve hükümet nezdinde kanunî bir statü kazandılar. Vakıf bünyesi altında pratik ve idarî organizasyon için Kore İslâm Federasyonu kuruldu ve buna bağlı olarak da öğrenciler, kadınlar ve misafir müslümanlar için ayrı alt derneklerle faaliyet göstermeye başladılar. Ayrıca bu kurum, Haziran 1967'den itibaren Kore dilinde ve İngilizce olarak Korea

Islam Herald adlı bir dergi çıkardı. 1970’ler ise Kore’de İslâm’ın hızla tanınıp yayıldığı yıllar oldu. 1976’da Seul’de bir cami yapıldı ve bunun yanına bir İslâm merkezi kuruldu. Ardından Pusan ve Kwangju’da da birer cami inşa edildi. Bu gelişmelere paralel olarak Güney Kore’de müslümanların sayısı 1975’te 5000’e, 1979’da 10.000’e yükseldi; 1994’te ise ülkede beş cami ve 35.000 müslüman bulunuyordu. Kuzey Kore’de müslüman bulunup bulunmadığı konusunda herhangi bir bilgi yoktur.

İslâm Araştırmaları. Kore 1961’de Bağlantısızlar Hareketi içinde yeni bir diplomasi başlattığında özellikle Ortadoğu ve Arap ülkelerinin milletlerarası ekonomik ve politik öneminden dolayı İslâm dünyasıyla ilişkilerine yeni bir yön verdi. Buna bağlı olarak da 1965 yılında Seul’deki Hankuk Üniversitesi’nde Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü’nün açılmasıyla İslâm’a ve Ortadoğu’ya karşı akademik ilgi başladı. Bu üniversitede 1973’te Türkçe ve 1976’da Farsça bölümleri açılarak çalışma alanı daha da genişletildi. Yine 1976’da Myongji, 1983’te Pusan ve 1985’te Kwangchu Choson üniversitelerinde Arap Dili ve Edebiyatı bölümleri açıldı. Seul Millî Üniversitesi ve Sogan Üniversitesi gibi bazı üniversitelerde de İslâm’la ilgili dersler verilmektedir. Kore’de bunların yanında çeşitli kurum ve devlet dairelerine bağlı olarak Ortadoğu ve İslâm araştırma merkezleri açılmıştır. Bunların ilki 1966 yılında faaliyete geçen Seul’deki Institute of Middle East and Africa’dır. 1976’da Hankuk Üniversitesi’ne bağlı Institute of Middle Eastern Affairs ve 1979’da millî düzeyde geniş kapsamlı ilk organizasyon olan Korean Association of Middle East Studies kuruldu; bunlardan ikincinin The Korean Journal of Middle East Studies adlı bir de süreli yayını vardır. 1989’da Korean Association of Islamic Studies adıyla sadece İslâmî çalışma yapan bir araştırma merkezi daha açıldı. Bu kurum, birçok yayının yanı sıra Journal of Korean Association of Islamic Studies adlı bir de dergiye sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve’l-memâlik, s. 70; İbn Rüste, el-Aʿlâḳu’n-nefîse, s. 82-83; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, ʿAcâʾibü’l-maḫlûḳāt,

Kahire 1957, s. 105; Süleymân et-Tâcir, Aḫbâru'ṣ-Ṣîn ve'l-Hind (nşr. J. Sauvagat), Paris 1948, s. 73; İbrahim Eminoğlu, Savaştan Gelen Umut Kore'de İslamiyet, İstanbul 1983; Hee-Soo Lee, İslâm ve Türk Kültürünün Uzak Doğu'ya Yayılması, Ankara 1988; a.mlf., "Islam in Korea History, Present Situation and Future Pospect", Korea Journal of Islamic Culture, I/1, Seoul 1997, s. 17-48; Azmi Özcan, Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924), Ankara 1997, s. 54-82; Hikmet Feridun Es, "Mehmetçik Uzak Doğu'da", Hayat Tarih Mecmuası, II/9, İstanbul 1966, s. 15-21; Joung Yole Rew, "Muslims in Korea: An Economic Analysis", JIMMA, III/2 (1981), s. 127-147; a.mlf., "The Present Situation of Islamic and Middle Eastern Studies in Korea", MESA Bulletin, sy. 25 (1991), s. 181-183; Jong Wee Kim, "The Muslim Image of Korea in the Early Arabic and Persian Literature", Annalas of Japan Association for Middle East Studies, sy. 8, Tokyo 1993, s. 373-396; Sohn Joo-Young, "Introduction to Present Situation of Islamic Studies in Korea", Korea Journal of Islamic Culture, I/1 (1997), s. 49-84.

Cemil Lee Hee-Soo

KORFU

Akdeniz'de Adriyatik girişinde Yunanistan'a ait bir ada.

Yunanistan'da İyon adalarını teşkil eden yedi adadan biri olup Epir kıyıları açığında yer alır. En önemli şehri ve aynı zamanda limanı doğu kıyısındaki yarımada üzerinde bulunan Kerkira'dır. Korfu adı Grekçe "tepeler" anlamına gelen "koryphai"nin İtalyanca şekline dayanır. Adanın Yunanca adı Kerkira olup İtalyanca'da Corfu, Osmanlı kaynaklarında Körfös, Körfüz, Körfez ve Korfa şeklinde geçer.

Korfu'da ilk yerleşme yerinin tarihinin milâttan önce 730'lu yıllara indiği belirtilir. Bağımsız bir liman ve ticaret şehri konumundaki Korfu tarih boyunca Yunan, Roma, Bizans ve Venedik (1386-1797) hâkimiyetinde kaldı. 1122'de Haçlı seferleri için Venedik'ten yola çıkan büyük bir donanma Bizans hâkimiyetindeki Korfu'yu kuşattıysa da alamadı. Buna karşılık 1147'de Otranto'dan gelen bir Norman filosu adayı ele geçirdi. Nihayet Venedik'in yardımıyla Bizans Korfu'yu geri aldı. Bazan Epir, bazan Sicilya (1259), Napoli (1267), hâkimiyetine giren Korfu daha sonra Venedik'e bağlandı (1386). Venedik hâkimiyetinde iken Venedik'in kalbi olarak kabul edilen Korfu, Adriyatik'in girişini kontrol altında tutmaktaydı.

XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde burası hakkında bilgi veren Pîrî Reis eski sahibinin Kârkire adlı bir kadın olduğunu zikretmekte, dağlık, sulak ve güzel bir ada olarak tarif ettiği Korfu'da zeytinyağı üretimi yanında değerli balık dalyanları bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre adanın kuzey tarafında yer alan ve çevresi 2 mil olan müstahkem kalenin önündeki varoşta 18.000 ev mevcuttu. Osmanlılar'a haraç ödemek istemeyen halk birçok köyü bulunan bu adaya kaçmaktadır. İçine kadırgaların girebileceği bir limanı olan adanın kıyıya en yakın mesafesi 1,5 mildir. Gemilerden köprü yapmak suretiyle adaya asker çıkarılması mümkün olduğunu belirten Pîrî Reis, vaktiyle Kemal Reis'in bu adayı Venedik'in sağ gözü olarak tarif ettiğini ve onun tavsiyesiyle II. Bayezid'in adaya sefer düzenlediğini, ancak deniz mevsiminin geçmesi sebebiyle bundan vazgeçildiğini belirtmektedir (Kitâb-ı Bahriye, II, vr. 165b-169a; Firdevsî, s. 55,75).

Arnavutluk sahillerini ele geçiren Osmanlılar'dan kaçan Arnavutlar'ın Korfu'ya göç etmesi II. Murad'ın isteği üzerine yasaklandı. Türk tüccarları Korfu pazarlarına girerek ticaret yapıyorlardı. Ayrıca burası XVI. yüzyılın başında İspanya'dan İtalya'ya gelen ve Osmanlı topraklarına geçmek isteyen yahudiler için bir ara istasyon vazifesi de görmüştü. Osmanlılar tarafından Korfu'ya yönelik ilk ciddi sefer 1537'de gerçekleşti. Kaynaklarda "sefer-i Pulya ve gazâ-yı Körfös" adıyla zikredilen kuşatma için donanma, Kaptanıderyâ Barbaros Hayreddin Paşa kumandasında ve üçüncü vezir Lutfi Paşa'nın serdarlığında Zilhicce 943'te (Mayıs 1537) denize açıldı. Bizzat Kanûnî Sultan Süleyman'ın emrindeki kara ordusu da İstanbul'dan yola çıktı. Osmanlı kara ve deniz ordusu

Avlonya'da buluştuktan sonra donanma kuvvetleri 18 Rebîülevvel 944'te (25 Ağustos 1537) Korfu adasına asker ve top çıkardı. Kanûnî kara ordusuyla adanın karşı sahilinde karargâh kurdu ve Sadrazam Ayas Paşa'nın kumandasında adaya ikinci defa çıkarma harekâtına girişildi. Muhtemelen bu sırada asker ve mühimmatın taşınması için adanın kıyıya en yakın yerinde gemiler birbirine bağlanarak köprü yapıldı. Korfu'da kuşatmaya katılan Osmanlı ordusunun mevcudu 50.000 dolayındaydı, ayrıca elli civarında top bulunuyordu. Önce adanın tamamı ele geçirilip kale kuşatıldığı ve bazı gedikler açıldığı halde bir sonuç alınamadı. Hava şartlarının olumsuzluğu ve belki daha önemlisi siyasî sebeplerle kuşatma kaldırıldı (30 Rebîülevvel / 6 Eylül) Osmanlı kuvvetlerinin adadan çekilmesi dokuz gün sürdü (Pulya / Korfu Seferi Rûznâmesi, I, 600-601; Danişmend, II, 195-196). Bu kuşatmanın ardından Korfu Kalesi yeniden tahkim edildi. 1538'de Preveze'de Osmanlı donanmasının karşısına çıkan müttefik Haçlı donanması Korfu'yu üs olarak kullandı.

Kıbrıs'ın fethi üzerine Venedik ve müttefiklerinden oluşan donanmaya karşı Akdeniz'e açılan ve Adriyatik'e doğru ilerleyen Osmanlı donanması 4 Rebîülâhir 979'da (26 Ağustos 1571) Korfu'yu yağmaladı. İnebahtı Deniz Savaşı'nda Korfulu 1500 savaşçı Venedik ve müttefiklerinin yanında Osmanlılar'a karşı savaştı. 1572'de Korfu'ya gelen Fresne-Canaye, adanın muazzam bir kalesi olduğunu ve bu kaleye Arnavutluk kıyılarına kadar menzili olan 700 top yerleştirildiğini belirtmektedir. 1537'deki Osmanlı kuşatmasından önce 40.000 civarında olan ada nüfusunun 1588'de 19.000'e

düştüğü tesbit edilmektedir.

Korfu adasına bizzat giden ve birkaç gün kalan Evliya Çelebi kalenin iki limanı olduğunu, birinin kalenin sağında, diğerinin solunda bulunduğunu, rüzgârdan korunmuş olan bu limanların her birine 500 geminin sığabildiğini, on bir tabyalı olan kalenin yalçın bir kaya üzerinde yer aldığını, 700 balyemez topunun olduğunu yazar. Ayrıca Venedik için çok önemli olan Korfu'nun Adriyatik'in girişinde bütün denizi kontrol eden bir kilit durumunda bulunduğunu, Girit'in fethi üzerine adadan çıkarılan bir kısım halkın buraya yerleştirildiğini belirtir (Seyahatnâme, VIII, 667-668).

Osmanlılar'ın ikinci Korfu kuşatması 1128'de (1716) Mora seferinin sonlarında meydana geldi. Mora seraskeri Kara Mustafa Paşa karadan, Kaptanıderyâ Canım Hoca Mehmed Paşa donanma ile denizden Korfu'ya gitti. Kaptan-ı deryâ adaya asker çıkardıktan sonra süratle kaleyi kuşattı. Kalenin müstahkem olması ve kuşatma gücünün yetersiz kalması yüzünden sonuç alınamadı. Venedik donanmasının takviye için adaya gelmesi, bu sırada bir başka cephede Avusturya karşısında Osmanlı ordusunun yenilgi haberlerinin ulaşması kuşatmanın kaldırılmasına yol açtı.

Venedik döneminin son yıllarında Fransa, Campo Formia Antlaşması ile Korfu'yu ele geçirdi (1797). Korfu ve civarındaki bazı adaları Fransızlar'dan geri almak için Osmanlı-Rus müttefik deniz kuvvetleri adayı kuşattı (Kasım 1798). Kuşatmaya katılan Osmanlı donanmasında altı kalyon, dokuz firkateyn, dört korvet ve birkaç küçük tekne bulunuyordu. Ayrıca Yanya Valisi Tepedelenli Ali Paşa kuşatmaya takviye kuvvetleri gönderdi. Nihayet Korfu karşısındaki Vido adasının alınması üzerine Korfu adası teslim oldu (5 Mart 1799). Donanma müsteşarı sıfatıyla bu kuşatmaya katılan Mahmud Râif gönderdiği mektuplarda (Beydilli - Şahin, s. 24-25) ve kuşatmaya ait çizdiği plan ve resimde (Kurtoğlu, s. 37-41, Ek) ayrıntılı bilgiler vermektedir. Osmanlı Devleti ile Rusya arasında 8 Zilkade 1214'te (3 Nisan 1800) imzalanan Korfu Antlaşması ile Osmanlı Devleti'ne tâbi, Cezâyir-i Seb'a-i Müctemia Cumhuru adıyla kurulan yeni devletin merkezi oldu (BA, Düvel-i Ecnebiye Defterleri, nr. 105, s. 2). 1807-1814 yılları arasında yeniden Fransa'nın kontrolüne geçen Korfu 1815'te İngiltere'nin himayesine girdi. 1864'te diğer adalarla birlikte Yunanistan'a bırakıldı ve bu durum 1865 yılında Osmanlı Devleti tarafından da kabul edildi (BA. A.

DVN. Nâme-i Hümâyun, Dosya, nr. 16/16). 1917'de Korfu'da toplanan Sırbistan, Hırvatistan, Karadağ ve Slovenya temsilcileri Yugoslavya Devleti'nin kuruluş belgesini burada imzaladılar. Korfu Eylül 1923'te İtalya'nın, 1941-1944 yılları arasında ise Almanya'nın işgalinde kaldı. Korfu'da II. Abdülhamid devrinde kurulan (1890) ve günümüze kadar varlığını sürdüren bir müslüman mezarlığı bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Düvel-i Ecnebiyye Defterleri, nr. 105, s. 2; BA, Muahedenâme, nr. 158, 232; BA, A.DVN Nâme-i Hümâyun, Dosya nr. 16/16; Pulya / Korfu Seferi Rûznâmesi (Feridun Bey, Münşeât içinde), I, 598-602; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte), İstanbul 1988, II, vr. 165b-169a; Firdevsî, Kutbnâme (nşr. İbrahim Olgun - İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1980, s. 55, 75; Lutfi Paşa, Târih (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1341, s. 361-362; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 284b-289a; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 198; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1973, s. 73; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 667-668; Râşid, Târih, IV, 186, 189, 246; Fevzi Kurtoğlu, Türk Süel Alanında Harita ve Krokilere Verilen Değer ve Ali Macar Reis Atlası, İstanbul 1935, s. 37-41 ve ekler; Danişmend, Kronoloji2, II, 195-196; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I, İstanbul 1990, s. 294, 300, 340; D. M. Nicol, Bizans ve Venedik (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 2000, s. 75, 81-83, 310; Kemal Beydilli - İlhan Şahin, Mahmud Râif Efendi ve Nizâm-ı Cedîd'e Dâir Eseri, Ankara 2001, s. 24-25, 111-117.

İdris Bostan

KORKAKLIK

Korkaklık kelimesinin İslâmî kaynaklardaki yaygın karşılığı olan cübn (cebânet) ile ilgili tanımları, “cesaret ve atılganlık gösterilmesi gereken durumlarda ileri atılmaktan korkup çekinmeye yol açan ruhî zaaf, aklıselimin cesaretli olmayı gerektirdiği hallerde korku ve telâşa kapılma” şeklinde özetlemek mümkündür (Lisânü’l-ʿArab, “cbn” md.; et-Taʿrîfât, “cübn” md.; İbn Miskeveyh, s. 48; Kınalızâde Ali Efendi, I, 66). Klasik sözlüklerde cübn daima şecâatin karşıtı olarak gösterilir. Nasîrüddîn-i Tûsî’den itibaren Farsça yazılan ahlâk kitaplarında, ayrıca Osmanlı Türkçesi’nde cübn yerine bed-dilî (ödleklik, yüreksizlik) kelimesi de kullanılmıştır (meselâ bk. Nasîrüddîn-i Tûsî, s. 169; Devvânî, s. 146; Kınalızâde Ali Efendi, I, 107-108).

Kur’ân-ı Kerîm’de cübn kelimesi geçmez. Sıkça kullanılan havf, haşyet, takvâ, işfâk, vecel ve rehbet gibi kavramlar da korku anlamını içermekle birlikte cübn, özellikle kişinin gerçek veya hayalî bir tehlike karşısında hissettiği kontrol edilemez, önlenemez, panik derecesine kadar varabilen bir tedirginlik ve telâş hali için kullanılırken anılan kavramların geçtiği âyetlerin önemli bir kısmı daha çok ahlâkî ve dinî sebeplerden dolayı hissedilen şuurlu endişeyi, Allah’a karşı gelmekten, O’nun koyduğu yasakları ihlâl etmekten ve bunun sonucunda cezalandırılmaktan duyulan korkuyu, bu anlamda otoriteye ve kurala saygıyı ifade eder (bk. HAVF). Ayrıca birçok âyette bu kavramlar, “istenmeyen bir durumla karşılaşmaktan korkup kaygılanma” şeklindeki sözlük anlamıyla da geçmektedir (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/28; Yûsuf 12/13; el-İsrâ 17/31). Râgıb el-İsfahânî, bu mânadaki korkunun her insanın tabii yapısının ayrılmaz bir özelliği olduğunu belirtir (el-Müfredât, “ḫvf” md.). Havf ve haşyet kavramlarının yer aldığı âyetlerin bir kısmında müminler insanlardan ve düşmanlarından değil Allah’tan korkup çekinmeye, O’nun buyruk ve yasakları çerçevesinde hareket etmeye çağrılmaktadır (el-Bakara 2/150; Âl-i İmrân 3/175; el-Ahzâb 33/37).

Hadislerde ise belirtilen kavramların yanında cübn kelimesi de geçmektedir. Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inin “Cihâd” bölümünün yirmi dördüncü babı

“Savaşta Şecaat ve Cübn” başlığını taşır. Bazı hadislerde çocuk sevgisinin insanı cimrileştirdiği ve korkaklaştırdığı ifade edilir (Müsned, VI, 409; Tirmizî, “Birr”, 11; İbn Mâce, “Edeb”, 3). Genel olarak insanlar hakkında düşünülebilen en kötü ve al-çaltıcı iki huyun cimrilik ve korkaklık olduğunu belirten Hz. Peygamber (Müsned, II, 302, 320; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 21), hemen bütün hadis mecmualarında yer alan bir duasında Allah’a sığındığı sıkıntılı durumlar ve kötülükler arasında korkaklığı da zikretmiştir (meselâ bk. Müsned, I, 22, 54, 183; Buhârî, “Daʿavât”, 36-38, 40-42; Müslim, “Ẕikir”, 49-51). Ayrıca müslümanlara haklarını, inanç ve değerlerini koruyup savunma, düşmana karşı koyma konularında cesaret ve kahramanlık duyguları aşılayan âyet ve hadislerde dolaylı olarak korkaklığın bir erdemsizlik olduğu da ortaya konmaktadır.

Edebî-ahlâkî mahiyetteki eserlerin cesaret ve korkaklık konularına ayrılan bölümlerinde cesaretin önemi, korkaklığın kötülüğü ve zararları hakkındaki edebî sözler nakledilir (meselâ bk. İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī, s. 541-547; İbn Abdülber, I, 466-483). İslâm düşünce tarihinde Yunan kaynaklı felsefenin etkisiyle oluşan ve zamanla filozoflarla birlikte İbn Hazm, Râgıb el-İsfahânî, Gazzâlî gibi diğer birçok âlimce de benimsenen sistematik fazîlet-rezîlet (erdem-erdemsizlik) teorisi çerçevesinde ele alınan başlıca erdemsizlikler arasında korkaklığa da yer verilmiştir. Bu sistemde dört temel fazîlet (hikmet, şecaat, iffet, adalet) benimsenirken rezîlet konusunda iki farklı tasnif yapılır. Rezîletleri fazîletlerin karşıtı olarak gösteren Stoa kaynaklı tasnife göre şecaatin karşıtı daima cübn kelimesiyle karşılanan korkaklık, rezîletleri fazîletlerin ifrat ve tefriti olarak gösteren ve genel kabul gören Aristo kaynaklı tasnife göre ise şecaatin ifratı tehevvür (saldırganlık), tefriti ise korkaklıktır (bk. FAZİLET; İTİDAL).

Kaynaklarda kontrolsüz öfke ve tehevvürün zararları üzerinde önemle durulmakla birlikte aklın kontrolünde bir öfke duygusunun yaşatılması ve yiğitlik erdeminin geliştirilmesi gerektiğine, hem ferdî hakları ve değerleri hem de zayıfların ve mazlumların hakkını korumanın ancak bu sayede mümkün olduğuna, cesaretten yoksunluğun gayretsizlik, hamiyetsizlik, kişilik zafiyeti gibi insan onuruna yakışmayan ve onun alçaklıkla damgalanmasına yol açan sonuçlar doğuracağına dikkat çekilir (meselâ bk. Mâverdî, s. 247-249; İbn Hazm, s. 32; Gazzâlî, III, 168-169). Bu sebepledir ki şecaat dört temel erdemden biri sayıldığı gibi korkaklık da bir tür hastalık

kabul edilerek tedavi yolları gösterilir (ayrıca bk. ŞECAAT).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḫvf” md.; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa (nşr. Ebü’l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 331; Lisânü’l-ʿArab, “cbn” md.; et-Taʿrîfât, “cübn” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “cbn” md.; Müsned, I, 22, 54, 183; II, 302, 320; VI, 409; Buhârî, “Daʿavât”, 36-38, 40-42; Müslim, “Ẕikir”, 49-51; İbn Mâce, “Edeb”, 3; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 21; Tirmizî, “Birr”, 11; İbnü’l-Mukaffaʿ, el-Edebü’l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü’l-cîl), s. 111-113; İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī, el-Meḥâsin ve’l-mesâvî (nşr. Muhammed Süveyd), Beyrut 1408/1988, s. 541-547; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü’l-aḫlâḳ (nşr. İbnü’l-Hatîb), Kahire 1398, s. 39, 45-49; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, Beyrut 1398/1978, s. 247-249; İbn Hazm, el-Aḫlâḳ ve’s-siyer, Beyrut 1405/1985, s. 32, 59; İbn Abdülber, Behcetü’l-mecâlis, I, 466-483; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 57, 168-169; Nasîrüddîn-i Tûsî, Aḫlâḳ-ı Nâṣırî (nşr. Müctebâ Minovî - Ali Rıza Haydarî), Tahran 1369 hş., s. 169; Devvânî, Aḫlâḳ-ı Celâlî, Leknev 1316/1898, s. 146; Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî, Bulak 1248, I, 66, 107-108.

Mustafa Çağrıcı

KORKÎS AVVÂD

(كوركيس عوّاد)

(1908-1992)

Irak kültür tarihine dair çalışmalarıyla tanınan âlim.

Musul'da doğdu. Geçimini marangozlukla sağlayan hıristiyan bir ailenin çocuğudur. Babası Hannâ, aile mesleğini geliştirerek tambur ve ud yapımına yöneldiğinden Avvâd (udcu) lakabıyla tanınmıştı. Korkîs Avvâd öğrenimine Musul'da başladı. Bağdat'ta Dârülmuallimîn'den mezun olduktan (1926) sonra on yıl öğretmenlik yaptı. Ardından Bağdat'taki Tarihî Eserler Dairesi müdürlüğüne, bir süre sonra da Irak Müzesi Kütüphanesi müdürlüğüne tayin edildi ve kütüphaneyi kısa sürede düzenleyip geliştirdi. Bu görevden ayrıldığında kütüphanedeki kitap sayısı 60.000'e yükselmişti. Korkîs, resmî görevle gönderildiği Amerika'da Şikago Üniversitesi'nde kütüphanecilik dersleri verdi. Arapça yazmaları tesbit etmek üzere çeşitli ülkelerde çalışmalar yaptı. Ardından Bağdat'taki Müstansıriyye Üniversitesi Kütüphanesi müdürlüğüne getirildi, bu görevi sırasında kütüphanenin fihrist ve kataloglarını hazırladı. Bağdat,

Dımaşk ve Amman dil akademileriyle Hindistan İlim Akademisi'ne üye seçilen Korkîs Bağdat'ta vefat etti.

Korkîs Avvâd, Anistâs el-Kermilî'nin sadık bir öğrencisi olmuş, onun ölümünden sonra Ya'kūb Serkîs'ten istifade etmiştir. Bağdat'taki Mektebetü'l-müsennâ yayınevinin sahibi Kāsım Receb ile aralarında sağlam bir dostluk kurulmuş, birçok âlim ve şarkiyatçı ile onun vasıtasıyla tanışmıştır. Kāsım Receb'in çıkardığı Mecelletü'l-Mektebe ve diğer dergilerde çok sayıda bilimsel makalesi yayımlanmıştır. Kardeşi Mîhâîl de değerli bir âlimdir.

Eserleri. Korkîs'in çeşitli alanlarda altmış kadar eseri bulunmaktadır. Başlıca eserleri şunlardır: Nübeẕ târîḫiyye fî uṣûli esmâʾi'l-emkineti'l-

ʿIrâḳıyye ve fevâʾidi hâẕe'l-baḥs̱ (Bağdad 1952); el-Maḫṭûṭâtü'l-ʿArabiyye fî Mektebeti'l-Metḥafi'l-ʿIrâḳī bi-Baġdâd (I-II, Bağdad 1957); el-Maḫṭûṭâtü'l-edebiyye fî Mektebeti'l-Metḥafi'l-ʿIrâḳī (Bağdad 1958); el-Mebâḥis̱ü'l-luġaviyye fî müʾellefâti'l-ʿIrâḳıyyîne'l-muḥdes̱în 1800-1965 (Bağdad 1965); Uṣûlü esmâʾi'l-mevâżıʿi'l-ʿIrâḳıyye (Kahire 1967); Muṣṭalaḥâtü ʿilmi'l-cirâḥât ve't-teşrîḥ (Bağdad 1968); Muṣṭalaḥâtü muḳāvemeti'l-mevâd ve hendeset isâleti'l-mâʾ (Bağdad 1968); Muʿcemü'l-müʾellifîne'l-ʿIrâḳıyyîn fi'l-ḳarneyni't-tâsiʿ ʿaşere ve'l-ʿışrîn 1800-1969 (I-III, Bağdad 1969); el-Ḫalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî: Ḥayâtüh ve âs̱âruh fi'l-mevâciʿi'l-ʿArabiyye ve'l-ecnebiyye (Bağdad 1392/1972, kardeşi Mîhâîl ile birlikte); Sîbeveyhi İmâmü'n-nüḥât fî âs̱âri'd-dârisîne ḫilâle is̱ney ʿaşere ḳarnen (Bağdad 1398/1978); Meṣâdirü't-türâs̱i'l-ʿaskerî ʿinde'l-ʿArab (I-III, Bağdad 1401/1981; askerlik, savaş, savaş alet ve silâhlarına dair 6733 Arapça ve 837 adet diğer dillerde yazılmış eser yazma nüshaları ve baskılarıyla incelenmiştir); Aḳdemü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye fi'l-mektebâti'l-ʿâlemi'l-mektûbe münẕü ṣadri'l-İslâm ḥattâ seneti 500 (1106) (I-II, Bağdad 1982); Ḫazâʾinü'l-kütübi'l-ḳadîme fi'l-ʿIrâḳ münẕü aḳdemi'l-ʿuṣûr ḥattâ seneti 1000 li'l-hicreti (Beyrut 1406/1986); Meṣâdirü'n-nebâtâti'ṭ-ṭıbbiyye ʿinde'l-ʿArab (Bağdad 1406/1986; eserde şifalı bitkilere dair Arapça 631 kaynak yazmalarının bulunduğu kütüphaneler, basıldığı yer ve tarihleriyle tanıtılmıştır); Edebü'r-resâʾil beyne'l-Âlûsî ve'l-Kermelî (Beyrut 1407/1987, kardeşi Mîhâîl ile birlikte; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî ile Anistâs el-Kermelî arasında yazışılmış olan dil, tarih, kültür, edebiyat, uygarlık, yazma ve basma eserler gibi konulara dair 542 mektubun tahkikidir; diğer eserleri ve yaptığı neşirler için bk. Korkîs Avvâd, Muʿcem, III, 62-66; a.mlf., eẕ-Ẕeḫâʾirü'ş-Şarḳıyye, I, 43-124; Celîl Atıyye, VII-VIII [1990], s. 131-159).

BİBLİYOGRAFYA

C. Avvâd, Muʿcemü'l-müʾellifîne'l-ʿIrâḳıyyîn, Bağdad 1969, III, 62-66; a.mlf., eẕ-Ẕeḫâʾirü'ş-Şarḳıyye (haz. Celîl Atıyye), Beyrut 1999, I, 17-124; Mahmûd M. Tanâhî, Medḫal ilâ târîḫi neşri't-türâs̱i'l-ʿArabî, Kahire 1405/1984, s. 223; İbrâhim es-Sâmerrâî, Mecâlisü Baġdâd, Bağdad 1985, s.

198-202; Hamîd el-Matbaî, “Korkîs ʿAvvâd fî sîretih”, Aʿlâmü’l-edeb fi’l-ʿIrâḳı’l-ḥadîs̱, London 1994, II, 533-535; Ahmed el-Alâvine, Ẕeylü’l-Aʿlâm, Cidde 1418/1998, s. 159; M. Hayr Ramazan Yûsuf, Tetimmetü’l-Aʿlâm, Beyrut 1418/1998, II, 27-28; Nizâr Abâza - M. Riyâz el-Mâlih, İtmâmü’l-Aʿlâm, Beyrut 1999, s. 212-213; Celîl Atıyye, “Bibliyogrâfyâ Korkîs ʿAvvâd”, Etudes orientales, VII-VIII, Paris 1990, s. 131-159; a.mlf., “Korkîs ʿAvvâd: Râʾidü’d-dirâsâti’l-bibliyoġrâfiyye”, ʿÂlemü’l-kütüb, XIV/1, Riyad 1413/1993, s. 2-12.

Mahmûd el-Arnaût

KORKU

(bk. HAVF).

KORKU NAMAZI

(bk. SALÂTÜ’l-HAVF).

KORKUT, Besim

(1904-1975)

Boşnak asıllı âlim.

Travnik'te (Bosna) doğdu. Korkut ailesinden Ahmed Münib Efendi'nin oğludur. İlk öğreniminden sonra Travnik Rüşdiyesi, Saraybosna'daki Okružna Medresesi ve Kadılık Yüksek Okulu'ndan mezun oldu (1925). Yüksek öğrenimini Ezher Üniversitesi'nde tamamladı. 1931'de memleketine dönünce liselerde din dersi öğretmenliği yaptı. 1940-1944 yıllarında Saraybosna'daki Yüksek İslâmî-İlâhiyat Okulu'nda İslâm tarihi öğretim görevlisi olarak çalıştı. 1945'te Saraybosna'daki Diyanet İşleri Başkanlığı'na üye seçildi, bir taraftan da lise öğretmenliğine devam etti. 1947-1950 yılları arasında Bosna-Hersek Halk Hükümeti'nin Millî Eğitim Bakanlığı ile Yüksek Öğrenim ve İlmî Müesseseler Komitesi'nde çalıştı. Araştırmacı olarak görev yaptığı Saraybosna Şarkiyat Enstitüsü'nden "ilmî danışman" unvanıyla emekliye ayrıldı (1967). Daha sonra Saraybosna Üniversitesi Felsefe Fakültesi Doğu Dilleri Bölümü'nde sözleşmeli hoca olarak Arapça dersleri okuttu. 30 Kasım 1975'te Saraybosna'da vefat etti. Arapça ve Almanca bilen Besim Korkut daha çok Arapça'dan Boşnakça'ya yaptığı çevirilerle tanınmış, makalelerinde çeşitli ilmî konuların yanı sıra Arapça ve İslâmî ilimler alanında yayımlanmış klasik eserlerin ve dergilerin tanıtımına önem vermiştir.

Eserleri. 1. Istorija Islama (Sarajevo 1935). İlkokulların yedinci sınıfları için kaleme alınan İslâm tarihi ders kitabıdır. 2. Kratak Pregled Povijesti Islama (Sarajevo 1935). Muhtasar bir İslâm tarihidir. 3. Gramatika Arapskog Jezika za I i II Razred Klasicnih Gimnazija (Sarajevo 1952). Liselerin bir ve ikinci sınıfları için hazırlanmış Arapça gramer kitabıdır. Eserin üç ve dördüncü sınıflar için hazırlanan II. cildi basılmamıştır. 4. Kelila i Dimna (Sarajevo 1953). Korkut ayrıca on beş kadar binbir gece hikâyesini tercüme etmiş, bu hikâyeler kitap halinde de yayımlanmıştır (Beograd 1953-1959; Sarajevo 1955, 1960). 5. Arapski Dokumenti u Drzavnom Arhivu u Dubrovniku-Al-Wathâiqu l-'arabiyyatu fî Dâri l-

mahfûzâti bi Madînati Dubrovnik (Dubrovnik Devlet Arşivi'ndeki Arapça belgeler [I, Sarajevo 1960; II, Sarajevo 1961; III, Sarajevo 1969]). 6. Kur'an s Prevodom (Sarajevo 1977, 1979, 1984). Kur'ân-ı Kerîm'in Boşnakça'ya ilk çevirisi sayılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Bisera Nurudinović, Bibliografija Jugoslovenske Orijentalistike 1945-1960, Sarajevo 1968, s. 30, 31, 35, 36, 40, 47, 49-52, 69, 200; a.mlf., Bibliografija Jugoslovenske Orijentalistike 1961-1965, Sarajevo 1981, s. 21, 33, 57, 61, 93, 94, 157, 173; a.mlf., Bibliografija Jugoslovenske Orijentalistike 1918-1945, Sarajevo 1986, s. 106; İsmet Binark - Halit Eren, World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'ân. Printed Translations 1515-1980, İstanbul 1406/1986, s. 397; H. Čar-Drnda, "Korkut Besim", Leksikon Pisaca Jugoslavije, Novi Sad 1987, III, 265; Mustafa Ćeman, Bibliografija Bošnjačke Knjizevnosti, Zagreb 1994, s. 326, 338, 428, 458, 524; Mahmud Traljić, Istaknuti Bošnjaci, Sarajevo 1998, s. 148-152; a.mlf., "Besimef. Korkut (1904-1975)", Preporod, VI/24, Sarajevo 1975, s. 14; V. Arandjelović, "Korkut Besim, Stare Arapske Pripovetke", Borba, XXV/114, Beograd 1960, s. 10; Sulejman Grozdanić, "Prof. Besim Korkut 1904-1975", POF, XXV (1975), s. 6-8; Kasim Dobrača, "Besimefendija Korkut (Kratak Osvrt na Zivot i Rad)", Glasnik VIS, XXXIX/1 (1976), s. 68-77.

Muhammed Aruçi

KORKUT, Şehzade

(ö. 919/1513)

Osmanlı şehzadesi.

872 (1467) veya 874 (1469) yılında Amasya'da dünyaya geldiği belirtilirse de kaynaklarda doğum yılı hakkında açık bir kayıt yoktur. II. Bayezid'in oğludur. Eserlerinin birinde adını Ebülhayr Mehmed Korkut olarak yazar. Resmî belgelerde ise sadece Korkut adını kullanmıştır. 884'te (1479) dedesi II. Mehmed'in isteği üzerine sünnet edilmek için diğer kardeşleriyle birlikte İstanbul'a gönderildi. Dedesinin ertesi yıl vefatı üzerine ortaya çıkan karışıklıklar ve Cem Sultan'a karşı olan ekibin II. Bayezid'i tahta geçirme hazırlıkları dolayısıyla Vezîriâzam İshak Paşa tarafından babası gelinceye kadar ona vekâleten saltanat kaymakamı olarak tahta çıkarıldı. Dönemin şahidi olan tarihçi Tursun Bey onun "emaneten saltanata arzedildiğini", kul taifesinin sûreta onu, gerçekte ise babasını beklediğini, tahta vekâlet haberinin yayılmasıyla ortalığı büyük bir sevincin kapladığını belirtirken Korkut'un gerçek bir padişah şeklinde tanımlanarak birtakım beklentilere yol açtığını ima eder (Târîh-i Ebü'l-Feth, s. 189-190). Bu vekâlet, daha sonra kardeşler arasındaki taht mücadeleleri sırasında Korkut'a padişahlık yolunda önemli bir ümit kaynağı olmuştur. İki hafta kadar süren vekâlet döneminde yeniçerilerin teskin edilmesi için ulûfelerinin arttırılması, onun bu zümreler arasında sonraki dönemlerde de hatırlanacak ölçüde iyi bir etki bırakmasına yol açmıştır.

Babasının saltanat makamını devralmasından sonra bir süre daha İstanbul'da kalan ve babası ile amcası Cem Sultan arasındaki mücadeleyi takip eden Korkut Zilkade 888'de (Aralık 1483) sancağa çıkarıldı. Kemalpaşazâde, Şehzade Abdullah'ın vefatı üzerine Manisa'da bulunan Şehzade Şehinşah'ın Karaman'a gönderildiğini, onun yerine de Korkut'un tayin edildiğini yazar ve bu tayinin tarihini 888 (1483) olarak verir (Tevârîh-i Âl-i Osmân, VIII. Defter, s. 52). Nitekim Manisa'da bulunan Korkut'un lalası Sarı Ahmed Bey'in ölümü ile yerine Sinan Bey'in getirildiğine dair 12 Zilkade 893 (18 Ekim 1488) tarihli kayıt onun ilk

olarak Manisa'ya yollandığını teyit eder (BA, MAD, nr. 17893, s. 143, 181, 391). 907 yılı ortalarına (1502 başları) kadar annesi Nigâr Hatun ile Manisa'da kalan Korkut, bu uzun idarecilik döneminde sancağının haslarını yetersiz görerek gelirlerine yeni ilâveler yaptırdığı gibi Midilli seferine asker göndermiş (İbn Kemal, VIII. Defter, s. 222), ayrıca etki alanını genişletmek için Manisa'nın havasıyla uyum sağlayamadığı bahanesiyle Bergama'yı istemişti. Korkut, muhtemelen saltanat nâibliği yapmanın verdiği avantajla diğer kardeşleri arasındaki taht yarışında İstanbul'a yaklaşarak biraz daha öne çıkmak arzusundaydı. Fakat bir toprak meselesi yüzünden Vezîriâzam Ali Paşa ile aralarının bozulması, ağabeyi Şehzade Ahmed'in onun faaliyetinden endişelenip babasını baskı altına alması sonucunda Manisa'dan Antalya'ya nakledildi. Bu duruma içerleyen ve taht yarışında geri plana atıldığını düşünen Korkut babasından bazı taleplerde bulunmayı da ihmal etmedi. Kendisine Hamîd sancağı hasları ve Lazkiye (Denizli) zeâmeti tahsis edildiyse de o ısrarla Manisa'ya dönmek istediğini bildirdi. Talepleri kabul görmeyince Tekeili sancak beyliği vazifesinden çekilip kendisine verilen büyük miktardaki yıllık gelirlerle Antalya Kalesi'ne kapandı. Bu olay vesilesiyle Kemalpaşazâde onun saltanat hırsı içinde bulunmadığını, inzivaya çekilerek ilmî çalışmalarla meşgul olduğunu, hatta bu durumdan endişelenen padişahın eski Anadolu kazaskeri Alâeddin Ali'yi kendisine nasihatçi olarak gönderdiğini, ondan alınan bilgilere göre sancak beyliği görevinden ayrılmasının herhangi bir kırgınlık dolayısıyla değil ilimle uğraşmak isteğinden kaynaklandığını yazar (a.g.e., s. 265-268). Aslında Korkut babasına yazdığı mektupta saltanat davası gütmediğini, niyetinin hacca gidip ömrünü ibadetle geçirmek olduğunu bildirmiş, onun Mısır'a gitmesinin siyasî bir meseleye yol açmasından endişelenen II. Bayezid oğluna nasihatçi göndererek bu isteğe karşı çıkmıştı. Fakat Korkut babasını dinlemeyerek seksen yedi kölesi, kırk dokuz adamı ve hazırlattığı beş gemiyle 21 Muharrem 915'te (11 Mayıs 1509) Mısır'a hareket etti. Kahire'de Memlük sultanı tarafından büyük törenle karşılandı (İbn İyâs, IV, 152 vd.). Burada iken babasına ve vezirlere yolladığı mektuplarda Kahire'deki ikametinden memnun olmadığını, kendisine gerekli itibarın gösterilmediğini bildirmekteydi. Böylece yeni bir Cem Sultan olayından endişe duyan babasının şüphelerini gidermeye çalıştı, Mısır'dan herhangi bir destek görmediğini de ima etmiş oluyordu. Memlük sultanı ise oğlun babaya mutlak itaat etmesinin gerekli olduğu yolunda Korkut'a nasihatlerde bulunduğunu, onu geri dönmeye ikna ettiğini,

döndükten sonra da hoş karşılanacağına inandığını II. Bayezid'e gönderdiği mektupta ifade etmişti (TSMA, nr. E. 5464; Feridun Bey, I, 356).

On dört ay Mısır'da kalan ve bu süre zarfında çok istemesine rağmen hacca gidemeyip sürekli gözetim altında tutulan Korkut 4 Rebîülâhir 916'da (11 Temmuz 1510) Memlük sultanı ile vedalaşarak Antalya'ya döndü. Fakat buranın havasının kendisine iyi gelmediğini ileri sürerek Aydın taraflarına gitmek istediğini söyledi; Antalya'ya karşılık Tire'nin, Alanya'ya karşılık olarak da İzmir, Ayasuluk ve Menemen'in verilmesini teklif etti. Eğer bu istekleri kabul görmezse yine Mısır'a yahut Rodos'a gideceği tehdidinde bulundu (TSMA, nr. E. 2597). Kız kardeşine gönderdiği mektupta da Tire'ye gitme niyetinde olduğunu, Saruhan sancağının küçük kardeşi Selim'e verilme kararının onu kendisinin üstüne çıkarma anlamına geldiğini yazmaktaydı (TSMA, nr. E. 5587).

Sonunda izin almaksızın Antalya'dan ayrılıp Manisa'ya gitti (Zilhicce 916 / Mart 1511). Buraya giderken ardından gelen adamları ve eşyaları Teke yöresinde büyük bir isyan çıkaran Şahkulu Baba Tekeli'nin saldırılarına mâruz kaldı. Onun Antalya'dan Manisa'ya ani hareketinin sebebinin Şahkulu isyanı olduğu da belirtilir (İbn Kemal, VIII-IX. Defter, s. 42-43). Nitekim daha sonra Şahkulu üzerine yürüdüğü ve Alaşehir'de mağlûp olması üzerine kaçıp Manisa Kalesi'ne kapandığına dair Bursa kadısının 4 Safer 917 (3 Mayıs 1511) tarihli bir raporu mevcuttur (TSMA, nr. E. 5451 için bk. Uluçay, VI/9 [1954], s. 59). Muhtemelen bu isyan hadisesi ve Osmanlı kuvvetlerinin birbiri ardınca âsiler karşısında yenilgisinin sebep olduğu karışıklıklar dolayısıyla Saruhan sancağı kendisine yeniden verilen Korkut, buradan kardeşleri Ahmed ile Selim'in hareketlerini dikkatle takip etmeye başladı. Özellikle Şehzade Ahmed'in kendisine yönelik tehditleri onu çok endişelendiriyordu. Bundan dolayı Rumeli yakasına geçmiş olan Selim'le haberleşiyor, ona tavsiyelerde bulunuyordu. Ancak Selim'le babası arasındaki olaylar, Şehzade Ahmed'in İstanbul yakınlarına kadar gelip geri dönmesi, Karaman'da Şehzade Mehmed'in başına buyruk davranması onu daha da telâşlandırdı. Saltanat hırsı içinde olmadığını çeşitli vesilelerle belirten Korkut, özellikle Şehzade Ahmed'in kendisine karşı hareketi üzerine yanında birkaç adamı olduğu halde ansızın Mihalıç'a, oradan da deniz yoluyla İstanbul'a gidip yeniçerilerin yanına sığındı ve buradaki mescide yerleşti. Ertesi gün de Yazıcı Kemal adlı bir yeniçerinin evine

misafir oldu (TSMA, nr. E. 6420). Onun babasından habersiz İstanbul'a gelişi bazı kaynaklarda, Şehzade Selim taraftarlarının çoğalması üzerine âkıbetlerinden endişe duyan bazı devlet adamlarının kendisini acele olarak taht için davet etmeleri sebebine bağlanır (Hoca Sâdeddin, II, 197).

Yeniçerilerden gerekli desteği bulamayan Korkut onlara saltanatı istemediğini, Şehzade Ahmed'in tahta çıkmasını engellemek için geldiğini, hatta babasının desteklediği Ahmed'e yolladığı paraları ele geçirip bunları kendilerine dağıtacağını söylemiş (Kreutel, s. 67), babasıyla 19 Muharrem 918'de (6 Nisan 1512) buluştuğunda da İstanbul'a gelme sebebini Şehzade Ahmed'den kaçmak şeklinde açıklamıştı. Onun dağıttığı paralar, Selim'le bir meselesinin olmadığı yolundaki sözleri ve babasıyla buluşması İstanbul yakınlarında olan Selim'e de rapor edilmişti (TSMA, nr. E. 4744, E. 6577). Dönemin kaynaklarına göre Korkut, Çekmece'ye kadar giderek Selim'i karşılamış, onunla bir süre at üstünde sohbet etmiş ve Edirnekapı'ya kadar geldikten sonra ayrılmıştı. Burada Selim'le vedalaşan Korkut, bir Venedik kaynağına göre ertesi günü cülûs töreni beklenmeksizin herhangi bir tehlikeye uğramasının önlenmesi gerekçesiyle yeniçeriler tarafından gizlice bir gemiye bindirilip Manisa'ya yollanmıştır (Tekindağ, BTTD, III/17 [1969], s. 37).

Korkut Manisa'da iken Selim'e bağlılığını sürdürdü. Hatta Şehzade Ahmed'in kendisiyle ittifak yapma teşebbüsünden de onu haberdar etti. Gönderdiği mektuplarda sık sık Selim'e bağlılığını vurgulamakla birlikte kullandığı ifadeler saray çevresinde ve padişahta onun saltanat hevesinde bulunduğu kanaatine yol açtı. Nitekim Selim'e yazdığı bir mektupta onun kendisi aleyhine kötü kanaatlere kapılmasından duyduğu endişeyi dile getirerek sitem ediyor ve ona bağlı olduğunu bildiriyordu. Selim ise bu mektuba soğuk bir cevap vermişti (Feridun Bey, I, 373-374). Selim ve yanındaki idareciler saltanat makamı için Korkut'un varlığını tehlikeli olarak görüyorlardı. Bu bakımdan Osmanlı kaynaklarında Korkut'un, Selim'in yolladığı uydurma saltanata davet mektuplarına kanıp bunlara olumlu cevaplar vermesi yüzünden ortadan kaldırıldığı şeklindeki bilgiler (Hoca Sâdeddin, II, 231) olayı meşrû zeminlere çekme gayretinin bir yansıması olmalıdır. Kardeşinin 10.000 kişiyle üzerine yürüdüğünü öğrenen Korkut, sadık adamı Piyâle yanında olduğu halde Manisa'dan gizlice kaçıp Mısır'a gitmek için Tekeili yöresine doğru yola çıktı, ancak İstanos'ta

(Korkuteli) bir mağarada yakalandı ve Bursa'ya götürülürken Eğrigöz (Emet) kasabası yakınında kapıcıbaşı Sinan Ağa tarafından boğularak öldürüldü. Bazı kaynaklarda ise onun Tekeili'ne değil İzmir-Bergama taraflarına gittiği ve buradan denize açılarak Rodos'a sığınmak istediği belirtilir (16. Asırda Yazılmış Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi, s. 192). Öldürüldüğü sırada yanında bulunan eşyalarının listesini ihtiva eden muhallefât defterinin 5 Muharrem 919 (13 Mart 1513) tarihini taşıması, ölüm tarihinin ya defterin düzenlendiği gün ya da ondan bir gün önceye rastladığını gösterir. Naaşı Bursa'ya götürülüp 9 Muharrem'de (17 Mart) Orhan Gazi Türbesi'ne defnedildi.

Dönemin kaynaklarında siyasî kimliği yanında ilme, edebiyata, şiire düşkünlüğü ve yazdığı eserlerle takdir edilen, şiirlerinde hac niyetiyle Mısır'a gittiğinde ihram bağladığı için "Harîmî" mahlasını kullanan Korkut'u (Latîfî, s. 66) Kahire'de gören İbn İyâs onu orta boylu, kumral, zayıf cüsseli olarak tarif eder. Ferahşad ve Fatma Sultan adlı iki kızı, adı ve sayıları belirtilmeyen, hepsi de kendisinden önce vefat eden oğulları olduğu arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır. Oğullarından birinin 1504'te bir veba salgını sırasında öldüğü Venedik kaynaklarından öğrenilmektedir. Sanatkâr hâmisi olarak da şöhret kazanan Korkut'un adına bazı eserler kaleme alınmıştır. Beraberinde Mısır'a götürdüğü ve ölünceye kadar yanından ayırmadığı Deli Birader lakaplı Bursalı Gazâlî onun adına Dâfiu'l-gumûm adlı eseri yazmıştır (Mecdî, I, 472-473). Arapça'ya hâkim olan ve eserlerini bu dille yazan Korkut'un ayrıca mûsikiyle de uğraştığı,

her türlü sazı çalabildiği, hatta "gıdâ-yı rûh" (bazı kaynaklarda "rûh-efzâ") adlı bir saz icat ettiği, İran'dan gelen meşhur kemençe üstadı Zeynelâbidîn'i kardeşi Ahmed'den isteyip yanına getirttiği belirtilmektedir (Kınalızâde, I, 110-111). Yılmaz Öztuna onun bestelediği sekiz adet saz eserinin listesini vermektedir (bk. bibl.). Ayrıca hat sanatı ile de ilgilendiği, küçük yaşta iken Amasya'da Şeyh Hamdullah Efendi'den hat dersleri aldığı kaydedilir (Müstakimzâde, s. 368). Antalya ve Manisa'da bulunduğu sırada Oruç ve Hızır reisleri himaye ettiği, onlara yardımda bulunduğu da bilinmektedir. Korkut'un dönemin siyasî çekişmeleri içerisinde takındığı kararsız tavırları, sık sık fikir değiştirmesi melankolik yapısının bir yansıması olarak mütalaa edilebilir. Fıkıh, hadis gibi dinî ilimleri iyi bildiği, gelenekler ve örfî uygulamalardan çok şer'î prensiplerin ön plana alınması gerektiği görüşünü

savunduğu, döneminin siyasî-dinî gelişmeleri karşısında sûfîlere karşı bir fikrî yaklaşımı benimsediği, dinî meselelerde Şâfiî mezhebinin yolunu takip ettiği, bununla beraber katı bir taassup içinde bulunmayıp dinî hoşgörü sahibi olduğu da belirtilir. Manisa Kalesi'nde bulunduğunu bizzat belirttiği çok sayıda kitabı (Feridun Bey, I, 373) Selim tarafından İstanbul'a getirtilmiştir.

Eserleri. Osmanlı hânedanı mensupları arasında şiir dışında telifatı bulunan belki de yegâne şahıs olarak ayrı bir özelliğe sahip olan Korkut'un kaleme aldığı, tamamı Arapça yazılmış eserleri daha çok dinî ilimler, ahlâk ve nasihat türü kitaplardır. 1. Kitâb bi-ḥalli işkâli'l-efkâr fî ḥilli emvâli'l-küffâr. Savaşta alınan esirler ve ganimetin pay edilmesi, câriyelerle nikâh konusu, onların satışı meselesi gibi hususlarda bazı fakihlerin görüşlerinden esinlenerek derlenmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1142). 2. Vesîletü'l-aḥbâb ʿalâ vechi'l-îcâz. Kahire'de tamamlanan eserde haccın faziletleri, hac yolu, anneye babaya itaat, oğul için iyilik dileme, ahde vefa gibi ahlâkî konular yer alır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3529). 3. Daʿvetü'n-nefsi'ṭ-ṭâliḥa ile'l-aʿmâli'ṣ-ṣâliḥa (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1763). Kitâbü Ḥarîmî fi't-taṣavvuf adıyla da bilinir. Müellif, saltanat davası gütmediğini ifade ederek inzivaya çekildiği yıllarda 1508'de kaleme alıp babasına takdim ettiği bu eseri tefsir, hadis ve fıkha ait pek çok kitabı okuyarak meydana getirdiğini belirtir. Eserde ayrıca Arapça, Farsça, Türkçe şiirlere yer vermiş, II. Murad'ın tahtı terki ve yerine oğlunun geçmesi, Rodos'ta mahpus bulunan müslüman esirlerin kurtarılmasının gerekliliği, Kemal Reis'in bunun için görevlendirildiği gibi bazı siyasî konular da işlenmiştir. Türkçe şiirler içinde kendisine ait olanları da vardır (vr. 178b-180a). Ayrıca Yûnus Emre'den de bazı şiirler dercetmiştir (vr. 185b-186a). 4. Şerḥu elfâẓi'l-küfr (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2289). Ḥâfıẓü'l-insân ʿan lafẓi'l-îmân adıyla da anılan eser kelâmla felsefî konulara ayrılmış olup müslüman ve mürtedin kim olduğu sorusuyla başlar, iman sahibi olma ve bunu dışa vurma, iman ve küfür, imanın beyanı, imanı izâle eden şeyler, irtidad ahkâmı gibi bölümleri içine alır.

Bu eserleri dışında Korkut'un devrin kaynaklarına göre bir de "mükemmel" divanı vardır. Günümüzde mevcut olan divanı daha çok ona ait manzumelerin Ali Emîrî Efendi tarafından bir araya getirilmesiyle ortaya çıkmıştır (Millet Ktp., nr. 1040). Ayrıca "fetavadan" Korkudiye (Sehî, s.

107; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1228'de bu ifade Fetâvâ-yı Korkudiyye şeklini almıştır) adlı bir eserin sahibi olduğu da belirtilir. Şerh-i Mevâkıf-ı Cürcânî'nin kenarına birçok konuda düştüğü notları ise bizzat gördüğünü Kınalızâde ifade eder (Tezkire, I, 109). Nitekim Cürcânî'nin İbn Sînâ'ya ait el-Ḳaṣîdetü'l-ʿayniyyetü'r-rûḥiyye adlı eserine yazdığı şerhin kenarına Harîmî mahlaslı biri tarafından bazı notlar düşüldüğü, yine aynı mahlasla bununla ilgili Cevâb-ı Sûfî ez-berây-ı Suâl-i Hekim ez-çi Sebeb-i Nâtıka Âmede Est başlığı altında Türkçe şiirler kaleme alındığı dikkati çeker (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4024, vr. 40b-54a). Burada Korkut adı geçmemekle birlikte Harîmî mahlasından yola çıkılarak bu çalışmalar Şehzade Korkut'a atfedilmiş, onun 1479'da ilk gençlik yıllarında bunlarla icâzetnâme aldığı ileri sürülmüştür (Nabil al-Tikriti, s. 674).

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 657, 2597, 4744, 5451, 5464, 5587, 5679, 5882, 6356, 6357, 6420, 6577, 6684, 8339, 9659; BA, MAD, nr. 17893, s. 143, 181, 391; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 189-190; İdrîs-i Bitlisî, Selim Şahnâme (trc. Hicabi Kırlangıç), Ankara 2001, s. 87, 96-98, 113; Şükri-i Bitlisî, Selimnâme (haz. Mustafa Argunşah), Kayseri 1997, s. 98-103, 119-123; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, IV, 152 vd.; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VIII. Defter, s. 52, 222, 233, 265-268; a.mlf., a.e., VIII-IX. Defter (A. Uğur, The Reign of Sultan Selim I in the Light of the Selimname Literature içinde), Berlin 1985, s. 35-36, 42-43, 62-63, 67, 75-77; Sehî, Tezkire (Kut), s. 106-108; Celalzâde Mustafa Çelebi, Selimnâme (nşr. Ahmet Uğur - Mustafa Çuhadar), Ankara 1990, s. 71-72, 84, 93-94; Feridun Bey, Münşeât, I, 356-358, 373-374; Latîfî, Tezkire, s. 65-67; Mecdî, Şekāik Tercümesi, I, 310, 321, 323, 472-473; 16. Asırda Yazılmış Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi (trc. Şerif Baştav), Ankara 1973, s. 184, 187, 191-192; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 196-199, 230-234; Kınalızâde, Tezkire, I, 109-112; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1228; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 368; Selâhattin Tansel, Sultan II. Bayezid'in Siyasi Hayatı, İstanbul 1966, s. 248-249, 252, 260-263; a.mlf., Yavuz Sultan Selim, Ankara 1969, s. 13-16; V. L. Ménage, "Edirneli Ruhi'ye

Atfedilen Osmanlı Tarihinden İki Parça”, İsmail Hakkı Uzunçarşılı Armağanı, Ankara 1975, s. 315-321; N. Vatin, L’ordre de Saint-Jean-de-Jarusalem, l’Empire ottoman et la Méditerranée orientale entre les deux sièges de Rhodes (1480-1522), Paris 1994, s. 308-309; F. Kreutel, Haniwaldanus Anonimi’ne Göre Sultan Bayezid-i Veli: 1481-1512 (trc. Necdet Öztürk), İstanbul 1997, s. 46, 48, 66-68; Anonim Osmanlı Kroniği (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2000, s. 140, 142-143; Nabil al-Tikriti, “Şehzade Korkud [ca 1468-1513]”, Pax Ottomana. Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç, Haarlem-Ankara 2001, s. 659-674; Çağatay Uluçay, “Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu”, TD, VI/9 (1954), s. 58-61; VIII/11-12 (1956), s. 185-191; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “II.nci Bayezid’in Oğullarından Sultan Korkut”, TTK Belleten, XXX/120 (1966), s. 539-601; Şehabeddin Tekindağ, “Korkud Çelebi ile İlgili İki Belge”, BTTD, III/17 (1969), s. 36-42; a.mlf., “Bayezid’in Ölümü Meselesi”, TD, sy. 24 (1970), s. 2-4, 8; Tayyib Gökbilgin, “Korkud”, İA, VI, 855-860; a.mlf., “Ḳorḳud b. Bāyezīd”, EI² (İng.), V, 269; Öztuna, BTMA, I, 307, 458.

Feridun Emecen

KORKUT ATA

(bk. DEDE KORKUT).

KORKUT CAMİİ

Antalya’da Bizans kilisesinden dönüştürülen cami.

Kaleiçi’ndeki eski bir kiliseden Türk devrinde cami haline getirilmiştir. Harap olduktan sonra halk tarafından Kesik Minare Camii denilen bu mâbed pek çok yayında Cumanun Camii olarak adlandırılmıştır. Bu da onun şehrin merkez camii durumunda olduğunu gösterir. Evliya Çelebi’nin yazdığına göre Şehzade Korkut’un Antalya’da bir camii olmakla birlikte kiliseden çevrilen büyük cami Hünkâr Camii olarak tanınmaktadır. Bu büyük kilise gerçekten Şehzade Korkut’un vakfı olarak camiye dönüştürülmüşse bu onun Tekeili valiliği sırasında yapılmış olmalıdır.

Caminin aslının Meryem’e sunulmuş bir Panaghia kilisesi olduğu kabul edilmektedir. Binanın mimarisinde en az dört veya beş defa değişiklik yapıldığı görülmektedir. Bazı kalıntılar, yapının erken hıristiyan çağında Roma devrinden kalma bir mâbedin yakınında ve herhalde bir bazilika biçiminde inşa edildiğini göstermektedir. Fakat sonraları orta kısmında taştan büyük pâyeler inşa edilmek suretiyle kare bir kule şeklinde yükseltilmiş, bunun üstü bir kubbe ile örtülmüştür. Bu hususta değişik görüşler ortaya atılmasına rağmen kubbenin kâgir mi yoksa ahşap bir çatı biçiminde mi olduğu bilinmez. Ortaçağ’ın sonlarına doğru Kıbrıs Krallığı’nın başında olan ve hâkimiyetlerini Güney Anadolu’nun bir kısmında da sürdüren Latinler’in Antalya’yı işgalleri sırasında bir Katolik kilisesine dönüştürülmüş olduğu kaydedilmektedir. Türk idaresi sırasında Türkler tarafından cami olarak kullanıldığı süre boyunca ahşap bir çatı ile örtülüyken yanarak üstü açılmış olmalıdır.

Evliya Çelebi, 1671’de yaptığı seyahatte uğramış olduğu Antalya’daki başlıca camileri anlatırken Kaleiçi’nde Hünkâr Camii’nin de adını verir. Onun Hünkâr Camii olarak adlandırdığı yapı burada söz konusu edilen cami olmalıdır. Aynı seyyah Şehzade Korkut’un başka bir cami vakfetmiş olduğuna işaret ederse de bu husus araştırılmalıdır. XIX. yüzyıl içlerinde cami bir yangın geçirmiş ve bundan sonra bir daha tamir edilmeyerek öylece bırakılmıştır. Bu yüzyılın sonlarında ve XX. yüzyıl başlarında

Antalya’da incelemeler yapan yabancı uzmanlar burayı terkedilmiş bir harabe halinde görmüşlerdir. Bugün hâlâ aynı durumda olan yapının etrafı bir duvarla çevrilerek koruma altına alınmıştır. 1960 yılına doğru batı tarafında ufak çapta bir restorasyon girişiminde bulunulmuşsa da çalışma sürdürülmemiştir. 1998’de tekrar bir restorasyon projesi hazırlanmasına başlanmış, fakat bu defa da herhangi bir ilerleme görülmemiştir.

Üzerinde çeşitli dönemlerin izleri kolayca farkedilen binanın pek çok yerinde taş örgülerin arasında İlkçağ’a ait devşirme parçaların varlığı dikkati çeker. Yapıdaki basit bir taş mihrap kalıntısı ve batı cephesinde bir kapı ile üzerinde okunamayacak derecede silik bir kitâbe Türk devrine işaret eder. Basık yay kemerli kapının söveleri yekpâre, kemer taşları geçmelidir. Yalnız güneybatı köşesinde yükselen taş minare petekten yukarısı eksik bir biçimde günümüze kadar gelebilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 288; K. Lanckoronski v.dğr., Städte Pamphyliens und Pisidiens, Wien 1892, s. 22, 23, 100, 111; H. Rott, Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien, Leipzig 1908, s. 32-44, rs. 10-18; Süleyman Fikri [Erten], Antalya Livâsı Târihi, İstanbul 1338-40, s. 89; P. Verzone, “Le rovine delle Panaghia di Adalia”, Pepragmenon (Actes) du congres International des Etudes Byzantion, Atina 1954, I, 500-509; Türkiye’de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1972, I, 535-538; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V, s. 58; Mh. Ballance, “Cumanun Camii at Antalya-A Byzantine Church”, Papers of British School at Rome, XXIII (1955), s. 99-114; Berge Aran, “Antalya Cumanun Camii”, Anadolu Araştırmaları, III, İstanbul 1970, s. 60-81.

Semavi Eyice

KORON

Yunanistan’da Mora yarımadasında tarihî bir şehir.

İtalyanca’da Coron, Yunanca’da Koróni adıyla anılır. Mora yarımadasının güneybatı uzantısının uç noktasında Kalamata körfezine bakan mevkide yer alır. Burası önce Venedik, sonra da Osmanlı limanı ve müstahkem şehri olarak gelişme göstermiştir. Venedik hâkimiyeti döneminde yakınındaki Modon ile birlikte Venedik-Levant arasındaki yolun ortasında, Venedik filosuna gözetleme noktası ve ikmal istasyonu olarak hizmet veren ileri karakol durumundaydı. Osmanlı döneminde ise bir kadılık merkezi ve önemli bir askerî deniz üssü özelliği taşıyordu.

Üçgen biçiminde olan tarihî Koron Kalesi, kayalık bir zemin üzerinde üç tarafından basamak şeklindeki sarp kayalıklarla korunan bir mevkide inşa edilmiştir. Piramit şeklindeki bu oluşumun tepe noktasına ana karaya bakan tarafından dar bir kara köprüsüyle bağlanılır. Burada kalenin en müstahkem yeri olan iç kalesi bulunur. Dış kısımda, bugün artık hemen hemen tamamen ıssız durumda olan kalenin kuzeyinde, Osmanlı dönemindeki varoşun devamı olan ve XIX. yüzyıldaki görünüşünü önemli ölçüde muhafaza eden modern şehir yer alır (1990’daki nüfusu 3000). Venedik ve erken Osmanlı döneminin varoşu Livadia da kalenin aşağısında denize doğru uzanan kayalık bir arazide yer almaktaydı.

Koron Bizans’ın orta dönemlerinde, ortadan kalkmış olan antik Asine şehrinin bulunduğu yerde kurulmuştur. Buraya yerleşenler, şimdiki mevkiinin 10 km. kuzeyindeki harap olan antik Koroni şehrinden gelmiş ve yeniden ihya ettikleri Asine’ye kendi şehirlerinin ismini vermişlerdir. Koron, Haçlı seferleri sırasında Villehardoin kumandasındaki kuvvetler tarafından 1205’te Bizanslılar’dan alındı. Ancak 1206’da Venedik’e bırakıldı. Venedikliler, bu tarihten itibaren 1500 yılına kadar burayı ellerinde tuttular. Osmanlılar ilk olarak 826’da (1423) kısa bir süre için kaleyi zaptedip yağmaladılar. II. Mehmed 864’te (1460) Mora’yı Bizanslılar’dan aldığı sırada Koron, Modon ve Navarin’e Venedikliler’e ait olması dolayısıyla dokunmadı. 1499-1503 yıllarındaki Osmanlı-Venedik

savaşı esnasında Muharrem 906'da (Ağustos 1500) II. Bayezid kumandasındaki Osmanlı ordusu kuşatma altına aldığı Modon Kalesi'ni fethedip kale

muhafızlarını kılıçtan geçirdikten sonra Koron ve Navarin'i de teslim aldı. Yerli halk, Venedikliler'in Osmanlılar'dan henüz geri aldıkları Kefalonya adasına nakledildi. II. Bayezid, Modon'a 500 yeniçeri ve 1000 azabdan oluşan bir birlik yerleştirdi. Koron'daki Venedik Merkez Kilisesi camiye çevrildi (II. Bayezid Camii). Atik (Hadım) Ali Paşa da kasabaya bir hamamla bir muallimhâne yaptırdı.

Kasabanın Osmanlı hâkimiyetinde bulunduğu ilk yıllardaki durumu, Târîh-i Sultân Bâyezid Han (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1272) adlı eserde bulunan bir minyatürde gerçeğe yakın bir şekilde tasvir edilmiştir. Bunun dışında kasaba hakkındaki en ayrıntılı bilgiler tahrir defterlerinde yer alır. 1528 tarihli Tahrir Defteri'nde Koron'da 217 kişilik bir askerî birlik ve yirmi beş hane sivil müslüman nüfusun yanında 715 hâne Rum ve otuz yedi hâne yahudi olduğu belirtilir (toplam 3800-4200 kişi). Bu durum, Koron'un 1500'deki fetihten sonra hızlı bir şekilde gelişerek bölgenin önemli şehri haline geldiğini gösterir. Bundan sonra 938'de (1532) Kanunî Sultan Süleyman'ın Macaristan seferi sırasında Koron kısa bir süre için de olsa Osmanlılar'ın elinden çıktı. Andrea Doria kumandasındaki Ceneviz donanması, kalenin önündeki denize doğru uzanan düzlüğe asker çıkararak savunmayı kırmış ve garnizondaki askerlerle sivil halkı esir alıp Sicilya'ya nakletmişti. İki yıl sonra Ramazan 940'ta (Nisan 1534) Semendire beyi ve Slavonya fâtihi Yahyâpaşazâde Mehmed Bey kumandasındaki bir birlik karadan, bir deniz filosu da denizden saldırıya geçerek Koron'u anlaşma yoluyla geri almayı başardı. Kaledeki İspanyol birliğine serbestçe çıkış izni verildi.

İnebahtı Deniz Savaşı sırasında 1571'de müttefik Haçlı donanmasının saldırısına uğrayan Koron 1685'e kadar ciddi bir tehditle karşılaşmadı. 1668'de Evliya Çelebi Koron'u 600 hâneli, daha önce kilise iken camiye çevrilen Sultan Bâyezîd-i Velî Camii, Frenk usulüyle inşa edilmiş küçük güçlü kalesiyle ayrıntılı bir şekilde tasvir eder (Seyahatnâme, VIII, 326-333). Yine ona göre etrafı sursuz olan varoşta 600 hâne, bir cami, üç mescid, bir medrese, iki tekke, bir hamam, bir han ile 200 dükkân

bulunmaktaydı. Ancak Evliya Çelebi'nin verdiği toplam 1200'e ulaşan hâne sayısı abartılıdır. Ayrıca Koron'da Atik Ali Paşa'nın muallimhânesi dışında bir medresenin bulunduğuna dair bilgi yoktur.

1685 yazında Koron, güçlü savunmasına rağmen Mora'da müttefik hıristiyan güçlerin eline geçen ilk kale oldu. Venedikli kumandan Morosini kaledeki askerlerle sivil halkı tamamıyla katletti. Koron otuz yıl Venedik idaresinde kaldı. Şâban 1127'de (Ağustos 1715) Silâhdar / Şehid Ali Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusu burayı yeniden ele geçirdi; kasaba, Yunanistan'ın kuruluşuna kadar Osmanlı toprağının bir parçası olarak kaldı. XVIII. yüzyıl Koron ve ticarî faaliyeti için bir gerileme dönemi oldu. İstihkâmlar ise bu dönemde önemli ölçüde tamir gördü. 1225'te (1810) buradaki Osmanlı birliğinde yine 217 muhafız bulunuyordu (BA, KK, nr. 4983). Bu dönemde bir zamanlar canlanmış olan ipek ve zeytinyağı ihracatı tamamıyla durdu.

20 Ekim 1827'de Navarin baskınından sonra Marquis de Maison kumandasındaki bir Fransız keşif birliği Koron'u ele geçirdi. Marquis de Maison iç kalenin tamamını yıktırdı. Yunan ahaliden kalanlar ancak kuzeydeki varoşta varlıklarını sürdürebildiler. Bâyezîd-i Velî Camii daha küçük ölçekli bir kilise olarak yeniden inşa edildi. Kasaba XIX. yüzyılda âdeta bitkisel hayata girdi; ancak 1970'lerden itibaren turizm dolayısıyla yeniden canlanabildi. Bâyezîd-i Velî Camii'nin minaresinin kalıntıları ile Atik Ali Paşa'nın hamamının yıkıntılarının yanında varoşta ev olarak kullanılan küçük bir cami, Yahyâpaşazâde Mehmed Bey'in yaptırdığı istihkâmlar Osmanlılar'ın geride bıraktığı izlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 367, s. 136-138; BA, KK, nr. 4983; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 326-333; M. Coronelli, Description géographique et historique de la Morée reconquise par les vénetiens, Paris 1687, s. 56-77; P. Garzoni, Istoria della Republica di Venezia in tempo della Sacra Lega, Venice 1705, s. 100-101, 107-117; Silâhdar, Nusretnâme, II/2, s. 334; W. M.

Leake, Travels in the Morea, London 1830, s. 485; Hammer, GOD, III, 238; C. Hopf, Geschichte Griechenlands von Begin des Mittelalters bis auf unsere Zeit, Leipzig 1867, II, 169; W. Miller, Latins in the Levant, A History of Frankish Greece, London 1908, s. 59, 152; K. Andrews, Castles of the Morea, Princeton 1953, s. 11-23; U. Wolfart, Die Reisen des Evliyā Celebi durch die Morea, München 1966, s. 59-66; P. Grigorakis v.dğr., Methoni-Koroni, Athina 1986; S. Lauffer, Griechenland, Lexikon der historischen Stätten, München 1989, s. 344-345; Zeren Akalay, “Tarihi Konuda İlk Osmanlı Minyatürleri”, STY, sy. 2 (1968), s. 102-115; C. J. Heywood, “Ḳoron”, EI[2] (İng.), V, 270-271.

Machıel Kıel

KORSAN

Kelimenin aslı Latince’den gelen İtalyanca corsaro olup diğer Batı dillerine de geçmiştir (Fr. corsaire, İng. corsair vb.). Arapça’ya İtalyanca corsaleden girdiği de söylenir. Nitekim Arapça’da kursân (çoğulu karasine / karâsin / karâsîn) kelimesinden “korsanlık yapmak” anlamına karsane şeklinde fiil türetildiği gibi fazla yaygınlık kazanmasa da İtalyanca ikinci şekle daha yakın olarak kursâl (çoğulu karâsil / karâsîl) biçiminde kullanımı da vardır. Kelimenin Türkçe’ye Arapça yoluyla geçtiği anlaşılmaktadır. Arapça’da “denizcilikte mâhir kimse” anlamına gelen bâric kelimesi de korsan karşılığında kullanılır (Mes‘ûdî, I, 440). Aslında denizlere hâkim olma, sahilleri ve deniz ticaretini koruma veya denizden gelmesi muhtemel tehlikeyi önceden bertaraf etme gibi amaçlarla yapılan korsanlık, Batı dünyasında meşru kabul edildiği gibi İslâm dünyasında da cihad ve gazânın bir parçası olarak görülmüştür. Milletlerarası ilişkilerin savaş esasına dayandığı ve barışın ancak özel antlaşmalarla kurulabildiği Ortaçağ boyunca gerek savunma gerekse düşmana zarar verme amacıyla düzenli donanmalardan bağımsız olarak girişilen bu faaliyetler devletler tarafından da desteklenmiş ve karşılıklı ilişkilerde önemli rol oynamıştır. İbn Haldûn’un, deniz seferiyle ilgili hadiste (Dârimî, “Cihâd”, 28; Taberânî, XXV, 131-134) sözü edilen “deniz gazileri” (guzâtü’l-bahr) ifadesini korsan karşılığında kullandığı görülür (el-ʿİber, VI, 903). Bu anlamıyla Türk tarihinde karadaki akıncıların denizdeki karşılığı olarak anlaşılan ve levend diye de anılan korsanlar gerektiğinde donanmanın seferlerine katılırdı. Selânikî, Akdeniz’de “cihad ve gazâda olan benâm korsan ve kurnaz levend tâifesi”nden söz etmektedir (Târih, II, 619). Peçuylu İbrâhim deryada korsanlık ve leventlik yapan levent kaptanından söz eder (Târih, I, 345). Mühimme defterlerinde “levent gemileri” ifadesiyle korsan gemilerinin kastedildiği görülmektedir (Cezar, s. 14). Korsanlar “kurt denizci”lerdir. Kâtib Çelebi, korsan olmayan acemi kaptanlara denizin durumu ve deniz savaşı konusunda korsanlarla meşvereti tavsiye eder (Tuhfetü’l-kibâr, s. 159). Korsanlığın meşru sayıldığı bu durum dışında kelime “daha çok gasp amacıyla ticaret gemilerine ve sahillere yapılan saldırı” şeklinde olumsuz bir anlama da sahiptir. Araplar, Kızıldeniz ve Basra körfezinde zaman zaman meydana gelen bu tür olayların fâilleri için lüsûsü’l-bahr (deniz

hırsızları) tabirini kullanırken Osmanlılar ticaret gemilerini yağmalayanlar için genellikle harâmi ifadesini kullanmışlardır. Kemalpaşazâde eski Amasra'yı anlatırken hisarı içinde valisi bulunduğundan, onun "ol havalide gemiyle harâmisi gezip kimi bulursa aldığından" söz eder (Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. 176). Pîrî Reis, kalesi yapılmadan önce Bozcaada Limanı'nda harâmi gemilerinin gizlenerek gelip geçen ticaret gemilerini yağmaladığını anlatır (Kitâb-ı Bahriye, I, 209). Batı'da düşmana zarar verme amacıyla yapılan ve meşru görülen korsanlık için priva-teering, "haydutluk" anlamındaki korsanlık için de piracy kelimesi kullanılmıştır.

Korsanlığın tarihi oldukça eskidir. Bilhassa Doğu Akdeniz (Levant) kıyılarında, Ege adaları ve sahillerinde korsanlık yaygındı. Milâttan önce 1700'lerde Girit adasındaki Minos medeniyetinde ticaret gemileri korsanlara karşı silâhlı mürettebat bulundururdu (Reynolds, s. 11). Yunan mitolojisinde de korsanlara karşı savaşlarıyla efsaneleşmiş kimseler vardı. Milâttan önce 1200 yıllarından başlayarak Ege adalarına korsanlar hâkim olmuş, bunlar denizde belli bir alana hükmetmek için uzun yıllar birbirleriyle savaşmıştır. Coğrafî yapısı korsanların barınmasına uygun olan Ege denizi, birkaç binyıl boyunca korsanların birbiriyle veya devletlerin korsanlarla mücadelesine sahne olmuştur. Bunların büyük bir bölümü, Herodotos'un zikrettiği birkaç örnekte (Târih, s. 246, 248) ve Anadolu beyliklerinin deniz seferlerinde görüldüğü gibi fütuhat hareketlerinin birer parçası olarak kabul edilmektedir. Sahili olan ve deniz ticareti yapan devletler güvenlik için tedbir almak zorundaydılar. Nitekim Bazı Yunan filozofları bunun önemine dikkat çekmişlerdir (Aristoteles, s. 206-207).

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen Hızır kıssası korsanlığın uzun geçmişine işaret sayılabilir. Hızır, arkalarında her sağlam gemiyi gasbeden bir melikten korumak için yoksul denizcilere ait bir gemiyi delerek kusurlu kılar (el-Kehf 18/71, 79). Kur'an'da birçok âyette gemilerin bir nimet olarak insanın hizmetine sunulduğuna işaret edilirken (el-Bakara 2/164; İbrâhîm 14/32; el-Hac 22/65; en-Nûr 31/31; el-Câsiye 45/12) denizin tehlikelerine de dikkat çekilir (el-İsrâ 17/67). İnsanların kendi işlediklerinden dolayı karada ve denizde düzenin bozulduğunu bildiren âyet (er-Rûm 30/41), Hz. Peygamber döneminde Arap yarımadasını çevreleyen denizlerdeki korsanlık faaliyetlerinin çokluğuna işaret olarak da yorumlanmıştır (Muhammed Hamîdullah, s. 188). Nitekim hicretin 9. (631) yılında Mekke'nin limanı

Şuaybe açıklarında görülen zenci korsanlar Resûl-i Ekrem'e haber verilmiş, o da bunların üs olarak kullandıkları adadan çıkarılması için Alkame b. Mücezziz kumandasında 300 kişilik bir kuvvet göndermiştir (İbn Sa'd, II, 163). Basra körfezi ve Uman denizi kıyılarında da sık sık korsanlık olayları görülürdü. Hz. Ömer zamanında bölge valisi Osman b. Ebü'l-Âsî es-Sekafî'nin özel gayretleriyle düzenlenen deniz seferleri (Belâzürî, s. 629 vd.) kısmen bunların faaliyetlerine yöneliktir. Müslümanlar kısa bir süre içinde Doğu Akdeniz ve Kuzey Afrika sahillerine, Basra körfezi ve Uman denizi kıyılarına hâkim olmuşlardı. Bu sahillerin düşman ve korsan gemilerine karşı korunması gerekiyordu. Hem denizden gelebilecek tehlikelere karşı hem cihad amacıyla deniz seferleri düzenlemek üzere buralardaki eski tersanelerden ve Fenike geleneğini sürdüren ustalardan yararlanıp gemi inşa etmişlerdir (DİA, IV, 496; XIV, 8 vd.). Bu tersanelerde sadece donanma için değil gazâ yapmak isteyen, müslüman ticaret gemilerini gasp için fırsat kollayan düşman korsanlarına karşı savaşan müslüman denizciler için de gemiler yapılmıştır.

İlk fetihler sonunda, "Maceralar denizi" olarak da adlandırılan Akdeniz'in bilhassa batısında güney sahilleri müslüman, kuzey sahilleri daha çok hıristiyan korsanların hâkimiyet bölgesi durumundaydı. I. (VII.) yüzyıldan itibaren çeşitli adalara ve Batı Akdeniz kıyılarına müslümanlar tarafından deniz seferleri düzenlendi. Mûsâ b. Nusayr'ın Kuzey Afrika valiliği döneminden itibaren Arap ve Berberî denizciler Sicilya, Sardinya ve Korsika adalarına baskınlar yaptılar. III. (IX.) yüzyılın hemen başlarında Malta, Sicilya ve Kasvara'da (Pantelleria), daha sonra Balear adalarının Endülüs Emevîleri'nin eline geçmesinde müslüman korsanlar önemli görevler ifa ettiler. 202'deki (817-18) Rabaz Vak'ası'nın ardından Endülüs'ten sürülen bir grup göçmen Orta ve Doğu Akdeniz'de birtakım korsanlık faaliyetlerinde bulundular. Bunlardan İskenderiye'ye yerleşenler, 212 (827) yılında Abdullah b. Tâhir tarafından şehri terketmek zorunda bırakılınca reisleri Ebû Hafs Ömer b. Şuayb el-Bellûtî kumandasında otuz-kırk parça gemiyle Girit'e gidip adayı kademe kademe ele

geçirerek burada yerleştiler. 227'de (842) Mağribli korsanlar Güney Fransa'da Rhone nehri deltasındaki Arles sahillerine seferler düzenlediler. Korsanlar bu seferden kayıp vermeden döndülerse de aynı bölgeye yaptıkları 235 (850) yılındaki baskında ters esen rüzgâr sebebiyle

yelkenlerini açamadıklarından hepsi öldürülmüştü. 255 (869) yılında korsanlar Camargue'a seferlerini yenilediler. 278'de (891) yirmi kadar Endülüslü denizci Fransa'nın güneyinde Provence bölgesinde Saint Tropez körfezine demir attı ve buradan komşu bölgelere saldırılar düzenledi. 281'de (894) kendilerine katılanlarla birlikte Marsilya'nın kuzeyinde Fraxinetum Kalesi'ni merkez edinip seksen yıldan fazla devam eden bir korsan devleti kurdular. Bunların faaliyetleri III. Abdurrahman ile Büyük Otto arasında diplomatik ilişkilere vesile oldu. Fransız sahillerine müslüman korsanların seferleri uzun zaman sürmüştür. İbn Haldûn, Bicâye'den bahsederken bura halkından deniz gazilerinin oluşturduğu filo için cesur kişilerden mürettebat seçip Fransa sahillerine ve adalarına âni baskınlar düzenlediklerini, rastladıkları kâfir gemileriyle savaşıp bol miktarda ganimet ve esirle döndüklerini kaydeder (el-ʿİber, VI, 903). Açık denizlerdeki durumla ilgili olarak da müslüman gemilerinin denizlerde rahatça dolaştıklarını, bir düşman gemisine rastladıklarında ona hücum ettiklerini söyler. Onun hıristiyanların denize bir tahtayı bile indiremedikleri iddiası (Mukaddime, I, 651), daha çok müslümanların denizlere tamamen hâkim oldukları III (IX) ve IV. (X.) yüzyıllar için doğrudur. Müslüman korsanlar Toskana ve Ligürya sahillerine kadar baskınlar düzenlediler. İtalya sahillerinde ticaretle ünlü bazı şehirler, IX-X. yüzyıllarda papalığın tehditlerine rağmen Saracen (müslüman Arap) korsanlarla iş birliği yapmaktaydılar. İmparator II. Louis, Napoli'yi Palermo gibi Kuzey Afrika'nın bir şubesi olmakla suçluyordu. Napoli, Arap korsanları için güvenilir bir sığınma yeri, elverişli bir hareket noktası olmuştu. Onlara gereken erzak ve silâh veriliyor, ganimetten de pay alınıyordu (Heyd, s. 107-108).

Kuzey Afrika'da Bicâye, Mehdiye ve Cerbe adası gibi korsan yatağı olan şehir ve adalar vardı. Mehdiye, Zîrîler döneminde tamamen korsanlığa hizmet edecek şekilde donatılmıştı. Burada barınan korsanlar Akdeniz'in en uzak yerlerine bile korku salıyordu. Bunların faaliyetleri papalığın da teşvikiyle Sicilya Normanları'nın, Pizalılar'ın ve Cenevizliler'in karşılık vermesine sebep oldu. Müslüman devletlerin kendi aralarındaki mücadelesinden doğan zaaf ve Haçlı ittifakı yüzünden Akdeniz'de İspanyol, Cenevizli ve Pizalı korsanların faaliyetleri yoğunluk kazandı. Ancak İskenderiye'den Tanca'ya kadar sahiller boyunca kurulmuş savunma sistemi onların etkili baskınlarını kısmen zorlaştırmıştır. Haçlılar'ın Bizans

ülkesinde yaptıkları yağmalar, ortak düşman karşısında Bizans İmparatoru II. Isaakios Angelos ile Selâhaddîn-i Eyyûbî arasında bir yakınlığa sebep olmuştu. Selâhaddin'in gönderdiği çok değerli hediyelerin bulunduğu gemiye korsanlar tarafından el konulup elçilerin öldürülmesi de muhtemelen bu dostluğu önlemeyi amaçlıyordu (a.g.e., s. 254).

Ege ve Akdeniz'de korsanlık olayları sadece müslümanlarla hıristiyanlar arasında cerayan etmemiştir. İngilizler'in Doğu Akdeniz ticaretine başlaması üzerine ortaya çıkan İngiliz-Fransız rekabeti de korsanlık olaylarını arttırmıştır. Bunların Osmanlı karasularında birbirleriyle savaşması devleti birtakım tedbirler almaya zorlamıştır (Kütükoğlu, sy. 12 [1968], s. 58 vd.).

Türkler'de "deniz gazileri" anlamında ilk korsanlık hareketi Malazgirt savaşını takip eden yıllarda Çaka Bey'le başlar. Daha sonra çeşitli Türk kumandanları ve beyleri sayesinde Akdeniz ve Karadeniz'de fetihler yapılmıştır. Karasi, Saruhan, Aydın ve Menteşe beyliklerine mensup leventler Ege'de korsanlık yapmışlardı. Osmanlılar bahriye teşkilâtını oluşturmada onlardan yararlanmıştır. Pîrî Reis'in "pîrimiz" dediği Kemal Reis de bunlardan biridir (Kitâb-ı Bahriye, I, 53). Daha sonra büyük Osmanlı denizcileri Barbaros kardeşlerle Turgut, Seydi Ali, Sinan, Sâlih, Murad reisler de korsanlıktan yetişmişlerdir. Bunlar Akdeniz'deki faaliyetleri yanında Atlantik'e açılarak Manş denizinde Norveç kıyılarına, daha kuzeyde İzlanda'ya, batıda Antiller'e kadar gitmişler, düzenli devlet donanmasının henüz varlık göstermediği dönemlerde önemli hizmetler görmüşlerdir. Osmanlılar'da derya beyleri kendi bölgeleri içine giren sahilleri, sahile yakın geçen tüccar gemilerini korsanlara karşı korumakla da görevliydiler. Ayrıca ahidnâmelerde korsanlara karşı ortak himaye, korsanların verdiği zararları tazmin imtiyazları verilmiştir.

Osmanlı döneminde, özellikle XVI. yüzyıldan itibaren Akdeniz hâkimiyeti mücadelesinde Kuzey Afrika kıyılarındaki üslerde yerleşmiş birçoğu devlete bağlı olarak faaliyet gösteren korsan grupları etkili olmuşlar, Akdeniz'in Avrupa kıyıları ve adalarına yönelik akınlarda bulunmuşlardır. Kuzey Afrika'da üslenen bu korsanlar, özellikle XVIII ve XIX. yüzyıllarda devletler arası ilişkilerde önemli bir problem haline gelmişlerdir. Öte yandan Osmanlı topraklarına ve deniz ticaret filolarına karşı hıristiyan

korsanların saldırıları bazı dönemlerde devlet için oldukça ciddi sıkıntılara yol açmıştır. Osmanlı idaresine alınana kadar Rodos, Kıbrıs ve Girit'te yuvalanmış olan korsan filolarının İstanbul'dan Mısır'a uzanan ticarî deniz yolunun güvenliğini sarstığı bilinmektedir. Doğu Akdeniz'in güvenliğinin sağlanmasının ardından XVI. yüzyılın sonlarına doğru bilhassa Adriyatik'te bulunan korsanların yoğun faaliyetleri önemli bir mesele haline gelmiş, Uskok adı verilen bu korsanlarla etkili mücadele başlatılmıştı. Ayrıca Malta'da üslenen şövalyelerin yine XVI ve XVIII. yüzyıllarda Osmanlı gemilerine karşı korsanlık faaliyetlerini sürdürdükleri, hatta Doğu Akdeniz'e Suriye sahillerine kadar uzandıkları bilinmektedir. Diğer etkili bir korsan tehdidi, Karadeniz'de Kazaklar'ın Kuzey Anadolu sahillerine yönelik baskın ve yağma akınlarıyla gerçekleşmiş ve Osmanlı Devleti'ni uzun yıllar meşgul etmiştir. Ege'de ise XVIII ve XIX. yüzyıllarda Rum eşkıyalarının adalara ve kıyılara yönelik yağmalama ve saldırma hareketleri Osmanlı kaynaklarında korsanlık olarak nitelendirilmiş, özellikle Ege adalarının bazıları belgelerde "korsan yatağı" olarak anılmıştır. Aynı yüzyıllarda Osmanlı resmî literatüründe Ege'de gerek Rum gerekse Türk olsun korsan gruplarının gemileri için "korsan bahrisi" tabiri sıkça kullanılmıştır.

Deniz ticaretinin yoğun olduğu Basra körfezi ve Hint Okyanusu kıyılarında da korsanlık yaygındı. Mes'ûdî, Aden körfezinden Hint Okyanusu'na açılırken Somali açıklarında yer alan Sokotra adasının -Akdeniz'de (el-Bahrü'r-Rûmî) Rum (Bizans) korsanların Suriye ve Mısır açıklarında müslüman tüccarların yolunu kestikleri gibi-Hindistan ve Çin'e giden müslümanlara ve başkalarına ait ticaret gemilerinin yolunu kesen Hintli korsanların yuvası haline geldiğinden söz eder (Mürûcü'z̠-z̠eheb, I, 440). Batılılar'ın, bilhassa Portekizliler'in Ümit Burnu'nu keşfedip Hindistan'a ulaşmalarından sonra Hint Okyanusu ve kıyılarında birçok korsanlık vak'ası olmuştur. Hint ticaretiyle güçlenen Portekizliler yalnız ticaretle kalmıyor, zayıf müslüman devletlere de musallat oluyordu.

Zaman zaman bunlardan gelen yardım talebine cevap veren Osmanlı Devleti, Hint Okyanusu'na donanma göndererek Portekizliler'le mücadele etmiştir.

Önceleri bir savaş yöntemi gibi telakki edilen korsanlık 1856 Paris

Kongresi'nde alınan kararlarla devletler hukukuna göre suç sayılmıştır. Buna göre resmî yetkililer bir korsan gemisini zaptedebilir, zorla bir limana yanaştırabilir, uyruklarına ya da ikametlerine bakmaksızın korsan gemi mürettebatını yargılayabilir ve suçlu bulunanları cezalandırarak gemiye el koyabilirdi.

İslâm hukuku açısından "deniz gazâsı" anlamında korsanlık cihadın bir parçası gibi görüldüğünden bu korsanların aldıkları ganimet meşrû sayılmıştır. Her gemi bir kale gibi telakki edilerek onu muhasara edenlerin ganimeti paylaşma usulü esas alınmıştır. Gasp ve öldürmeyi amaçlayan korsanlık ise "hırâbe" olarak kabul edilir. Güvenliği yok etme, korku salma, gasp, karışıklık çıkarma gibi sebeplerle korsanlar, "Allah ve Resulü'ne karşı savaşanlar ve yeryüzünde düzeni bozmaya çalışanlar ..." olarak (el-Mâide 5/33) yaptıkları fiillerin derecesine göre cezalandırılır. Malı gasbedilenlerin müslüman, zimmî veya anlaşmalı olması sonucu değiştirmez (bk. EŞKIYA). Venşerîsî, müslümanların deniz seferinde ticaret metaı dolu bir gemi bulmaları ve bunun düşmana ait olmadığını bilmeleri halinde ondan bir şey almalarının câiz olmadığını, onu bir emanet telakki edip içindeki mallarla birlikte koruma altına almak ve sahiplerine teslim etmekle yükümlü bulunduklarını söyler (el-Miʿyârü'l-muʿrib, VIII, 302-303).

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, "Cihâd", 28; Aristoteles [Aristo], Politika (trc. Mete Tunçay), İstanbul 1990, s. 206-207; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 163; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 629-630, 634; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), I, 440; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1985, XXV, 131-134; Herodotos, Târih (trc. Perihan Kuturman), İstanbul 1973, s. 246, 248; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 903; a.mlf., Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 648-654; Venşerîsî, el-Miʿyârü'l-muʿrib (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1401/1981, VIII, 302-303; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. 176; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, I, 53, 209; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 619; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 345; Kâtib

Çelebi, Tuhfetü’l-kibâr, s. 53, 159; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât, 1656-1684 (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 178, 195, 196, 307-308, 584; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. Orhan Şaik Gökyay), Ankara 1944, s. 44-45; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 389-390, 480; Muhammed Hamîdullah, İslâmda Devlet İdaresi (trc. Kemal Kuşcu), İstanbul 1963, s. 74-77, 151-153, 188, 258-260; Mustafa Cezar, Osmanlı Tarihinde Levendler, İstanbul 1965, s. 12-17, 170-175; W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, s. 40-41, 57, 102, 107-108, 125, 131, 132-133, 253-254, 256, 422-423; Türkmen Parlak, Ege Denizinde İlk Türk Derya Beyleri, [baskı yeri yok] 1979, s. 12, 18, 42, 58, 68, 122; Subhî es-Sâlih, “el-Ḥimâye mine’l-ḳarṣâne fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye”, el-Ḳarṣâne fi’l-ḳānûni’l-ümemî, Rabat 1986, s. 17 vd.; Clark G. Reynolds, Navies in History, Maryland 1998, s. 11-14; M. Aymard, “XVI. Yüzyılın Sonunda Akdeniz’de Korsanlık ve Venedik” (trc. M. Genç), İFM, XXIII/1-2 (1962-63), s. 219-238; Mübahat S. Kütükoğlu, “XVIII. Yüzyılda İngiliz ve Fransız Korsanlık Hareketlerinin Akdeniz Ticareti Üzerinde Etkileri”, BTTD, sy. 12 (1968), s. 57 vd.; Mücteba İlgürel, “Adalar Denizinde Rum Korsanları”, a.e., sy. 16 (1969), s. 62-67; R. Mantran, “XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında Doğu Akdeniz’de Ticaret, Deniz Korsanlığı ve Gemiler Kafileleri”, TTK Belleten, LII/203 (1988), s. 685-695; G. Marçais, “Mehdiye”, İA, VII, 493-494; Fikret Işıltan, “Sicilya”, a.e., X, 591-592; Nebi Bozkurt, “Bahriye”, DİA, IV, 495 vd.; İdris Bostan, “Gemi”, a.e., XIV, 8 vd.

Nebi Bozkurt

KORSİKA

Akdeniz'de Fransa'ya bağlı ada.

Cenova körfeziyle Sardinya arasında yer almakta olup Akdeniz'in dördüncü büyük adasıdır. Tarihi VII. binyıla kadar inen ada Etrüsk, Yunan ve Kartaca tâcirlerinin uğrak yeri olarak önem kazanmış, milâttan önce XIV-XII. yüzyıllarda Torre adı verilen denizci bir kavmin idaresi altına girmiş, adanın doğu kesimine Phokaialar hâkim olmuştur. Milâttan önce V. yüzyılda Kartaca'nın eline geçmiş ve milâttan önce 238'de Roma'ya terkedilmiştir. Milâttan sonra 456'da Vandal, 533'te Bizans, 754'te Franklar ve 850'de Araplar (Sarazan) tarafından ele geçirilmiş, Papa VII. Gregorius 1077'de burayı Piza Cumhuriyeti'ne vermiş, 1342'de Ceneviz'in hâkimiyetine girmiştir. Adanın Ceneviz'e ait olması ismî bir hâkimiyetten öteye geçmemiş, Korsika'da devamlı bir huzursuzluk ve ayaklanma hali hüküm sürmüştür. 1729'da başlayan büyük isyan Korsika'yı, adanın asıl sahibi olan Ceneviz yanında Alman ve İspanyol taçlarını başında taşıyan İmparator VI. Karl'ın, Fransa'nın, İngiltere'nin ve aynı zamanda Habsburg mülkünü babası VI. Karl'ın ölümüyle tevarüs eden Maria Theresia'nın eşi olarak Alman imparatorluk tacını da giyecek olan Toskana büyük dükü Franz'ın, dolayısıyla Avusturya'nın da dahil olduğu karışık bir mücadelenin odağı haline getirmiş ve ayaklanmalar 12 Nisan 1738'de Theodor von Neuhoff'un kral olarak seçilmesiyle yeni bir safhaya girmiştir. Neuhoff, Fransız kuvvetlerini Ceneviz'e karşı kullanmak üzere adaya davet etmiş, ancak burada fazla tutunamamış ve Kasım 1738'de kaçmak zorunda kalmıştır. Bununla beraber İngilizler'in de yardımıyla mücadelesine devam ettiğinden kendisine karşı kullanılmak üzere bu defa Ceneviz, Fransız kuvvetlerini adaya çağırmıştır. Neuhoff 1743'te tekrar bir teşebbüste bulunarak adaya dönmüşse de başarılı olamayarak adayı terketmiş ve İngiltere'ye sığınmıştır.

1743 yılının bu karışık ortamında adanın Osmanlı hâkimiyetine sokulması gündeme gelmiştir. 1755'te patlak veren yeni ve büyük bir isyan Pasquale Paoli önderliğinde başarı ile sürdürülmüştür. Nihayet 1768'de Ceneviz pek fazla sahiplenemediği bu adayı Fransa'ya satmıştır. Korsikalı vatanperverler Fransızlar'a karşı direnişlerini devam ettirmişlerdir. Paoli 1769'da

İngiltere'ye kaçmış, 1789 Fransız İhtilâli esnasında İngilizler'in yardımıyla tekrar geri dönmüştür. Ancak bu defa ada İngilizler'in eline geçmiş ve 1796'da tekrar Fransa'ya iade edilmiştir. XIX. yüzyılda Fransa'nın kültürel ve ekonomik bakımdan etkisi artmış, fakat zamanla buna karşı bir tepki oluşmaya başlamıştır. Özellikle 1920'ye doğru ortaya çıkan bölgeci hareket yeni karışıklara yol açmıştır. 1942'de uğradığı İtalyan işgalinden kurtulduktan sonra 1960'lı yıllardan başlayarak özerklik ve bağımsızlık yanlısı hareketler gelişmiş, Mart 1982'de adaya özel bir statü verilmiştir. Bu statü 1991'de çıkarılan kanunla değiştirilmiş, 13 Mayıs 1992 tarihli kanunla belirlenen ve 13 Mayıs 2002 tarihli kanunla tamamlanan yeni konumuna göre Korsika yine iki idarî kısma bölünmüş olarak Fransa'nın toprakları içinde sayılmıştır. Adada halen 256.000 kişi (2000) yaşamaktadır.

Korsika-Osmanlı Münasebetleri. XV. yüzyılın sonlarından itibaren Batı Akdeniz'de görülen Osmanlı denizcileri vasıtasıyla ilk ilişkilerin başladığı tahmin edilebilir. Nitekim Pîrî Reis, "Korsugo" adıyla andığı ve Ceneviz'i alan Fransa kralının idaresi altında olduğunu belirttiği adayı bizzat görmüş ve oldukça geniş bir şekilde tasvir etmiştir (Kitâb-ı Bahriye, III, 1111-1121). XVI. yüzyılda Osmanlılar'ın Korsika'ya karşı ilgileri arttı. Hammer, Fransız hizmetindeki Korsika doğumlu bir albayın 1536'da sadrazama IX. Karl ve

Katharina Medici'den tasdikli mektuplar getirdiğini ve Osmanlı filosu ile Korsika'yı ele geçirmeye davet ettiğini, ancak divanın böyle bir teklife yanaşmadığını kaydetmektedir (GOR, III, 401). 1553'te Fransızlar'la ortak bir harekâta katılmak için Akdeniz'e açılan Osmanlı donanmasının başında bulunan Turgut Reis, Fransız donanmasıyla birlikte Napoli ve Sicilya sahillerini vurduktan sonra Korsika adasına saldırarak buranın merkezi Bastia'ya asker çıkarmış ve kaleyi ele geçirmiştir (7 Ramazan 960 / 17 Ağustos 1553). Diğer sahilleri ve limanları da zapteden Turgut Reis buraları anlaşma gereği Fransızlar'a bırakıp İstanbul'a dönmüştür. Korsika ile Osmanlı Devleti arasında bu hadiseden sonra doğrudan bir ilişki söz konusu olmamakla beraber XVIII. yüzyılın ortalarında adanın Osmanlı himayesine alınmasına dair yeni bir teşebbüste bulunulduğu bilinmektedir. 10 Nisan 1743'te Korsika cumhuru adına Kont Beaujeu bu amaçla İstanbul'a geldi. İstanbul'a ulaşmadan önce içinde bulunduğu geminin İzmir'den İstanbul'a doğru yol alırken Midilli yakınlarında kayalara çarpması neticesinde bindiği

kayık alabora olan ve ada yöneticileri tarafından kendisine verilen kimlik, gerekli mektuplar ve ruhsatnâme denize düşerek kaybolan Kont Beaujeu'nün (BA, İbnülemin-Hariciye, nr. 1708) İstanbul'daki ilk günleri, kendisini İzmir'den beri sıkı bir takip altında tutan Fransız elçisi Castellane'in evine zoraki ziyaret ve sorgulanmayla geçti. Gerekli evrakların ve belgelerin kaybolmasının yarattığı şüphe ve zorluklara rağmen İbrâhim Müteferrika, Humbaracı Ahmed Paşa (Bonneval) ve Hollanda elçisi Calkoen'in yardımları ile 8 Mayıs'ta divan tercümanı ve Paris'te bulunmuş olan Said Efendi'nin refakatinde Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa tarafından kabul edildi. Beaujeu'ye Korsika'dan yeni tâlimat ve ruhsatnâme temini için yol izni verildiği (BA, İbnü'l-Emin-Hariciye, nr. 1708) ve sadrazam tarafından kendisine bir himaye belgesiyle birlikte tayinat tahsis edildiği anlaşılmaktadır. Devrin vak'anüvis tarihlerinde bulunmayan, Hammer'in de kısaca işaret ettiği bu konu (GOR, VIII, 46), Mustafa Kesbî'nin İbretnümâ-yı Devlet adlı tarihinde geniş şekilde yer alır (bk. bibl.). Kont Beaujeu ile Bâbıâli arasında adanın himaye altına alınmasını amaçlayan ön anlaşma metni, dönemin İstanbul'daki Avusturya elçisi Penckler tarafından ele geçirilmiş olduğundan Viyana Devlet Arşivi'nde saklanmaktadır (Benedikt, İlmî Araştırmalar, IV [1997], s. 37).

Mustafa Kesbî'deki kayıt, Beaujeu'nün getirdiği teklifle ilgili olması bakımından Benedikt'in bulduğu ön anlaşma metnini tamamlar niteliktedir. Buradaki kayda göre Beaujeu, Bâbıâli'ye adanın himaye altına alınması teklifini getirmektedir. Bu teklifin gerekçesi olarak ileri sürülen, Osmanlı idaresinin âdil ve reâyâperver vasfı ile tanımlanan kimliğinin herkes tarafından bilinmekte olmasından dolayı, himaye altına alınmak isteğinin Korsika halkının kalbinde ilâhî bir ilham olarak doğduğuna işaret edilmesi ilgi çekicidir. Teklifte, adanın en müstahkem ve önemli kalesi olan Bonifacio'nun şehir ve limanıyla beraber Osmanlı idaresine terkedileceği, burada gerekli istihkâmlar, cami ve mescidler inşa edilebileceği, İslâm hukukunun geçerli olacağı, ticaret vb. işlere gerekli düzenin getirileceği, idarî işlerin görülmesi için kadı ve askerî idareciler tayin edileceği belirtilmekteydi. Şehir ahalisinin Osmanlı himayesinde bulunmasına rağmen Korsika vatandaşı sayılması hususunda ortaya çıkan uzlaşmazlıktan ötürü bu konunun çözümü ileriye bırakılmıştı. Ahaliye mal, mülk dokunulmazlığı ve dinlerini serbestçe icra edebilme güvencesi verilecek; idarî kadrolar ve askerî kuvvetler için mevcut binalar yetersiz kalacak

olursa yenilerinin inşasına girişilebilecek; iâşe için gerekli erzak ve diğer malzemeler adadaki râyiç fiatlarla satın alınacaktı. Müslüman tüccar en fazla müsaadeye mazhar tüccar konumunda olacak, dolayısıyla diğer milletlerin tüccarlarına tercih edilecek ve gümrük vergilerinde indirime tâbi olacaktı. Osmanlı bayrağı taşıyan gemiler adanın her tarafında iyi karşılanacak ve istedikleri gibi dolaşıp limanlardan her türlü ihtiyaçlarını karşılayabileceklerdi. Savaş es-nasında Osmanlı gemilerine gerek denizde gerekse karada yardımcı olunacaktı. Korsika tebaası ve tüccarlarının işlerini görmek ve Korsika'yı temsil etmek üzere İstanbul'da bir kapı kethüdâsı bulunacaktı.

Metni Benedikt tarafından ortaya çıkarılan ön anlaşmada ise ayrıca şu hususlar yer almaktaydı: Himayeye alınması

karşılığı olmak üzere Korsika Bâbıâli'ye yılda 100 kese vergi ödeyecek ve bu verginin ilk yarısı Bonifacio'nun tesliminden altı ay sonra tediye edilecek, geri kalanı ise diğer altı ayın sonunda ödenecektir. Adada yerleşecek idarî ve askerî kadroların ve 1200 kişiden oluşacak askerî kuvvetin giderleri için de ayrıca yılda 100 keselik bir ödemede bulunulacaktır. Türk askerlerinin muhtemel insan kaybı ada ahalisinden telâfi edilecek, savaş halinde talep edildiğinde Korsika kuvvetlerinden de yararlanılacaktır. Korsika tüccar gemileri Türk limanlarına gelebilecek ve limanlarda bunlar için konsolosluklar açılacaktır. Müslümanlara ait adlî işler kadılar, ada halkı için mahallî mahkemeler ve iki tarafı ilgilendiren davalar için de eşit üyeli karma mahkemeler görevlendirilecektir. Osmanlı tebaası olan herkes adanın istediği tarafına yerleşebilecek, mal ve mülk edinebilecek, tarım ve ticaretle meşgul olabilecektir. Bâbıâli, Korsikalılar'a karşı korumacılığı altında bulunan Dubrovnikliler'e davrandığı gibi davranacaktır. Ceneviz veya Bâbıâli'ye dost olmayan bir milletin elinde bulunan Korsikalı esir Türk tebaası olan birinin eline geçecek olursa bu Bâbıâli'ye teslim edilecek ve Bâbıâli de elinde bulunan Korsikalılar'ı serbest bırakacaktır. Beaujeu ile yapılan ön anlaşmanın yirmi birinci ve son maddesi Garp ocaklarıyla ilgilidir. Buna göre Korsika, Bâbıâli'nin arzusu istikametinde Afrika'daki eyaletlerinden olan Tunus, Trablus ve Cezayir ile de bir ittifaka gidecekti. Beaujeu, ön anlaşmanın tasdikini kolaylaştıracak bir ön şart olarak savaş malzemesiyle ilgili bazı ihtiyaçların karşılanmasını da ayrıca rica yollu dile getirmekteydi. Buna göre Bâbıâli 15.000 tüfek,

15.000 kılıç veya yatağan, yirmi top, yirmi obüs, 30.000 kilo barut, 3000 gülle, 3000 humbara ve çakmaklı tüfeklere kurşun dökmek için 15.000 kilo kalay teslim edecek, ayrıca ada ekonomisini canlandırmak için 100 keselik bir yardımda bulunacaktı.

Beaujeu 10 Eylül'de İstanbul'dan ayrılmış, 21 Ekim'de Tunus'a varmış ve 15 Kasım'da Tunus beyi ile, Korsika'yı ve İstanbul'da 4 Haziran'da yapılan bir toplantıda İbrâhim Müteferrika'nın ileri sürdüğü teklife uygun olarak Sardinya'yı da içine alan ve bu iki adayı müştereken Bâbıâli'nin himayesine sokan bir anlaşmayı imzalamıştır. Beaujeu, eylül sonunda bir Hollanda tüccar gemisine binerek Tunus'tan Livorno'ya geldi. Bu defa kendisini Comte de la Vague kimliğiyle ve bir Prusyalı olarak tanıtmaktaydı. Karantinaya alınmasına karşı koyduğunda zorla bir sandala bindirilerek nezaret altında iç kaleye getirildi ve burada -rivayete göre Karl III. Emanuel'in talebi üzerine-tek başına bir hücreye konuldu. 5 Temmuz 1746'da hapiste iken öldü.

İstikrarsız bir ortamda Korsika'nın Osmanlı himayesine sokulması girişimlerinin ne derece gerçekçi bir politika olduğu ve başarı şansı sorgulanmaya muhtaçtır. Benedikt, böyle bir müdahale için siyasî durumun uygun olduğunu ve bunda da en fazla Garp ocaklarının yararlanma şansının bulunduğunu belirterek bu sonuçlanmayan girişimin önemine işaret eder (a.g.e., IV [1979], s. 45).

BİBLİYOGRAFYA

BA, İbnülemin-Hariciye, nr. 1708; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, III, 1111-1121; Mustafa Kesbî, İbretnümâ-yı Devlet, Tahlil ve Tenkidli Metin (haz. Ahmet Öğreten, doktora tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 254-256; Hammer, GOR, III, 401; VIII, 46; Danişmend, Kronoloji, II, 278; H. Benedikt, Der Pascha-Graf Alexander von Bonneval: 1675-1747, Graz-Köln 1959, s. 160-169; a.mlf., "Korsika ve Türkler" (trc. Kemal Beydilli), İlmî Araştırmalar,

IV, İstanbul 1997, s. 28-46; Kemal Beydilli, “Korsika ve Osmanlı Devleti”, a.e., IV (1997), s. 17-28.

Kemal Beydilli

KORU

(bk. HİMÂ).

KORUCU

Yeniçeriler içinde uzun süre hizmet edip sefere katılamayacak kadar yaşlanan, ancak emekli edilmeyip çeşitli hizmetlerde kullanılan kıdemli yeniçerilerle Has Ahur'a bağlı çayırları bekleyen görevlilere verilen ad

(bk. YENİÇERİ).

KORUTÜRK, Fahri Sabit

(1903-1987)

Türkiye Cumhuriyeti'nin altıncı cumhurbaşkanı.

İstanbul'da doğdu. Babası Azabağasızâdeler'den Osman Sâbit Bey, annesi Emine Nesrin Hanım'dır. İlk öğrenimini Tefeyyüz Numûne ve Reşâdiye Numûne mekteplerinde tamamladı. Heybeliada Mektebi Fünûn-ı Bahriyye-i Şahâne'yi (Deniz Lisesi) ve Deniz Harp Okulu'nu bitirerek (1923) mühendis mülâzım olarak deniz kuvvetlerine katıldı. 1930'da açılan Deniz Harp Akademisi'nin ilk mezunları arasında yer aldı (1933). Pek çok askerî görevini başarıyla tamamlayan Fahri Sabit Bey'e 18 Mart 1934'te Atatürk tarafından Korutürk soyadı verildi. 11 Kasım 1934'te genelkurmay XI. şubeye, 11 Aralık 1935'te Roma Büyükelçiliği deniz ataşeliğine tayin edildi. Montrö Boğazlar Sözleşmesi'nde Türk heyetinde deniz müşaviri olarak bulundu. 25 Aralık 1936'da görevi Berlin Büyükelçiliği deniz ataşeliğine nakledildi. 3 Kasım 1938'de bu görevinden ayrılarak Denizaltı Gemileri Komutanlığı kurmay başkanlığına getirildi. 29 Ocak 1942'de ikinci defa Berlin Büyükelçiliği deniz ataşesi oldu. Stockholm deniz ataşeliğini de ek görev olarak yürüttü.

26 Şubat 1944'te evlenen Korutürk 1950'de tuğamiralliğe, 1953'te tümamiralliğe, 1956'da koramiralliğe ve 1959'da oramiralliğe terfi ederek 16 Ekim 1959'da Deniz Kuvvetleri komutanlığına tayin edildi. Bu görevini yürütürken meydana gelen 27 Mayıs 1960 İhtilâli sırasında ihtilâl hükümeti tarafından Dışişleri Bakanlığı'na getirildiyse de daha sonra bundan vazgeçilerek 27 Haziran 1960'ta Moskova Büyükelçiliği'ne gönderildi. 27 Ağustos 1960'ta askerlikten emekli edilerek kadrosu Dışişleri Bakanlığı'na nakledildi. 5 Eylül 1964'e kadar dört yıldan fazla Moskova Büyükelçiliği'nde kaldı. 1 Ağustos 1965'te meslekten büyükelçi olmadığını ileri sürerek Dışişleri Bakanlığı'ndan istifa etti ve emekli oldu.

Korutürk, 7 Haziran 1968'de Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay tarafından Cumhuriyet Senatosu kontenjan senatörlüğüne getirildi. Cevdet Sunay'ın

süresinin dolmasından sonra cumhurbaşkanlığına aday olan Tekin Arıburun ile Faruk Gürler'in mecliste gerekli oyu alamamaları üzerine Adalet Partisi, Cumhuriyet Halk Partisi

ve Cumhuriyetçi Güven Partisi grupları aralarında anlaşarak Korutürk'ü aday gösterdiler. 6 Nisan 1973'te Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin yaptığı toplantıda Korutürk Türkiye'nin altıncı cumhurbaşkanı seçildi.

Türkiye'nin ilk denizci cumhurbaşkanı olan Korutürk siyasî hayatın çalkantılı olduğu bir dönemde görev yaptı. 1973 Ekim ayında yapılan seçimlerde hiçbir parti mecliste çoğunluğu sağlayamadı. Sonunda Cumhuriyet Halk Partisi-Millî Selâmet Partisi iş birliğiyle meselenin çözümlenmesinde önemli çabaları oldu. 1977 seçimlerinde de hiçbir parti tek başına iktidara gelemedi. Aynı yıl kurulan Bülent Ecevit hükümeti Milliyetçi Cephe (MC) partilerince tepkiyle karşılandı ve "Çankaya hükümeti" diye nitelendirildi. Korutürk, cumhurbaşkanı yetkilerini arttıracak anayasa değişikliği yapılmasını temenni olarak istediği halde bir netice alamadı. Anarşi ve terörün aşırı boyutlara ulaştığı bir dönemde Ocak 1980'da ülke bütünlüğünün korunmasını isteyen silâhlı kuvvetlerin uyarı mektubuna muhatap oldu. 6 Nisan 1980'de görev süresinin dolmasından sonra cumhurbaşkanlığından ayrıldı. 12 Eylül harekâtına kadar Cumhuriyet Senatosu tabiî üyeliğinde bulundu. 12 Ekim 1987'de ölen Korutürk, Ankara Devlet Mezarlığı'na gömüldü. Fahri Korutürk Almanca, İngilizce ve İtalyanca biliyordu. İskajerak Deniz Muharebesi Hakkında Bir Konferans, Söylev ve Demeçler adlı bir eseri vardır (I-III, Ankara 1975).

BİBLİYOGRAFYA

Günümüz Türkiyesi'nde Kim Kimdir, İstanbul 1987, s. 403-404; "Korutürk, Fahri", TA, XXII, 234-240; ML, ek cilt I, 513; ek cilt II, 545-546; Türkiye Ansiklopedisi: 1923-1973, İstanbul 1974, III, 952; Yeni Türk Ansiklopedisi, İstanbul 1985, V, 1937-1939; Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi, İstanbul, ts. (Anadolu Yayıncılık), VI, 3311; Büyük Larousse, İstanbul 1986, XI, 7006; ABr., XIII, 542.

Atilla Çetin

KORYÜREK, Enis Behiç

(1893-1949)

Beş Hececiler'den, şair.

27 Mart 1893'te İstanbul'da doğdu. Babası doktor yarbay İsmail Behiç Bey, annesi Fâika Hanım'dır. Çocukluğu Makedonya'da geçti. İlk öğrenimini özel öğretmenlerden ve babasından aldığı derslerle evde yaptı. Lise öğreniminin büyük bir bölümünü Selânik ve Üsküp idâdîlerinde gördükten sonra İstanbul İdâdîsi'nde tamamladı (1910). Mülkiye Mektebi'ni bitirdi (1913). Hariciye Nezâreti Umûr-ı Ticâriyye Şubesi kâtipliğine tayin edildi (1914). Bir süre Bükreş Konsolosluğu'nda (1915), ardından Budapeşte Başkonsolosluğu'nda (1916) görev yaptı. Aynı yerde çalışan şair Müftüoğlu Ahmed Hikmet ile tanıştı ve ondan etkilendi. Budapeşte'de iken Türk-Macar dostluğunun pekişmesinde, Gülbaba Türbesi'nin yeniden ziyaretgâh ve müze haline getirilmesinde büyük hizmetleri oldu. Kasım 1919'da yurda döndü. Millî Mücadele yıllarında Müdâfaa-i Milliye Teşkilâtı'na katıldı (1921). Edirne Vilâyeti Umûr-ı Hukūkıyye müdürlüğüne getirildi (Kasım 1922). 1925'te Ankara'da Ticaret Vekâleti baştercümanlığı, 15 Şubat 1926'da Ticaret Mukaveleleri Dairesi başkan yardımcılığı, 1930-1936 yılları arasında Başbakanlık Yüksek İktisat Meclisi umumi kâtipliği, Ekim 1936'da İktisat Vekâleti İş Dairesi başkanlığı görevlerinde bulundu. Çalışma Bakanlığı müsteşarlığına tayin edildi (1942). Dönemin iktidarı ile olan siyasî görüş ayrılığı yüzünden 1944'te istifa ettirildi ve 1945'te emekliye sevkedildi. Demokrat Parti'den Zonguldak milletvekili adayı oldu (1946), ancak seçilemedi. Ölümüne kadar bir daha kendisine resmî görev verilmediğinden son yıllarını sıkıntı içinde geçirdi. 17 Ekim 1949'da Ankara'da öldü ve Cebeci Asrî Mezarlığı'na defnedildi.

Enis Behiç Koryürek şiire Mektebi Mülkiye'de öğrenci iken başlamıştır. Çoğu Şehbal ve Hürriyeti Fikriyye dergilerinde çıkan, aruz vezniyle yazdığı ilk şiirlerinde aşk ve tabiat gibi ferdî temalara yoğunluk vermiş, sonraki şiirlerine göre daha ağır bir dil kullanmıştır. Bu bakımdan şairliğinin ilk döneminde Abdülhak Hâmid, Tevfik Fikret, Cenab Şahabeddin ve Celâl

Sahir'in etkisi görülür. Balkan Savaşı'nın patlak vermesi ve bozgunla sonuçlanması üzerine bu bozgunun sebep olduğu millî matemi dile getiren "Vatan Mersiyesi", "Vatana Mersiye", "Buhran", "Mağlûplar ve Guruplar I-II" gibi şiirleriyle tanınmaya başlar. Bu dönemde mûsiki usullerini aruza uygulama denemeleri de yaparak yeni aruz kalıpları çıkarmaya çalışmıştır. "Mağlûplar ve Guruplar" başlıklı iki şiiriyle "Sevgilim ve Kılıcım" manzumesi bu denemelerine örnektir. Ziya Gökalp'le tanıştıktan sonra onun da teşvikiyle hece veznine yönelen Koryürek, I. Dünya Savaşı döneminde yazdığı, yine millî duyguları işleyen şiirlerinin bir kısmını Donanma dergisinde yayımlamıştır (1915). "Ordunun Duası", "Çanakkale Şehitliğinde", "Şair ve Hilâl", "Kâbus", bu savaşın ve Mütareke yıllarının uyandırdığı millî duygularla yazılmış, vatan ve millet sevgisini, savaş ve kahramanlık temalarını işleyen başlıca şiirleridir. İçerik, dil ve biçim bakımından Ziya Gökalp'in etkisinde kalan ve Beş Hececiler'e katılan şair milliyetçi, zaman zaman Turancı duyguları ve düşünceleri dile getiren "Turan Kızları", "Millî Neşîde" gibi manzumeler kaleme almış, hece vezninde yenilikler yapmaya çalışmış, hecenin bazı duraklarını değiştirmiştir. Bir şiirinde değişik hece vezinlerini kullanarak Serveti Fünûn ve Fecr-i Âtî şairlerinin serbest müstezatta yaptıklarını hece vezniyle uygulamıştır. "Millî Neşîde", "Sadaka", "Süvariler" ve "Gemiciler" bu tarz şiirlerindendir.

Bükreş ve Budapeşte'de görev yaptığı yıllarda gönül maceralarını mizahî bir dille anlatan aşk şiirleri yazan Enis Behiç, yurda döndükten sonra 1927'de ilk şiir kitabı Miras'ı bastırır. Kitabın "Sevgili Yurdum İçin" ve "Akdeniz Rüzgârları" başlıklı bölümlerinde millî duyguları işleyen şiirlere karşılık "Fanteziler", "Gönülden Birkaç Yaprak" ve "Birkaç Hikâye" başlıklı bölümlerde daha çok aşk ve çapkınlık konularının ele alındığı manzum hikâyeler vardır. "Maymunlar" bölümü ise insanın ikiyüzlülüğünü masal tarzında dile getiren altı şiirden oluşur. Miras'ta Koryürek'in aruzla yazdığı şiirlerden bir kısmını, heceye yönelişini ve bu vezindeki yenilik arayışlarını görmek mümkündür.

1927'den sonra aralıklarla şiir yazmayı sürdüren Enis Behiç bazı şiirlerini Hayat (1929) ve Varlık (1933) dergilerinde yayımlar. Son yıllarında aruzla yazdığı şiirlerini İsfahan'dan-Hicaz'dan Nağmeler, Miras'tan sonraki şiirlerini de Güneşin Ölümü adlı kitaplarda toplamayı

düşünmüşse de bunu gerçekleştirememiştir. Fethi Tevetoğlu, sonraki yazdıklarını Miras'la birlikte Miras ve Güneşin Ölümü adıyla yayımlamıştır (1951). Güneşin Ölümü'nde şairin 1921'den 1939'a kadar yazdığı şiirler yer almaktadır. Bunlarda eski şiirlerindeki millî heyecanın, coşkunluğun ve uçarı aşkların yerini giderek hayatın geçiciliği, ölüm gibi konular almaya başlamıştır. Koryürek bu yıllarda sadece şiir yazmakla kalmamış, Erkek Çocuk Doğumları Üzerinde Harbin ve Sair Felâketli Hadiselerin Tesiri (1934), Bugünkü Harplerin Başlıca Demografik Etkileri (1935), Toptan Göçler (1935), Harbin Demografik Kanunları (1935), Nüfus Meselesi ve Irkın Korunması (1936), Kanuni Sultan Süleyman (1950) adlı eserleri Türkçe'ye çevirmiştir.

Koryürek hayatının son yıllarında ruhî ve edebî anlamda büyük bir değişim yaşar. Katıldığı ispritizma seanslarında medyum hüviyetiyle irticâlen söylediği ve yakınlarının kaydettiği şiirler daha sonra Vâridât-ı Süleyman adıyla basılmıştır (1949). Kitabın önsözüne ve seanslarda bulunanların ifadelerine göre şair, XVII. yüzyılda Trabzon'da yaşamış Mevlevî dervişi Çedikçi Süleyman Çelebi'nin ruhuyla temasa geçmiş ve ondan gelen ilhamla aruz vezniyle ve eski dille tasavvufî-hikemî şiirler söylemeye başlamıştır. Vâridât-ı Süleyman otuz sekiz "Bezm-i Alî"den oluşur. Her "Bezm-i Alî"de Süleyman Çelebi'den ilhamla söylenmiş, tasavvufî mahiyette, bir kısmı nasihat tarzında şiirler yer almaktadır. Kitap yayımlandığında bazı kişiler bunu olağan üstü bir hadise, bazıları ise şarlatanlık olarak nitelendirmişlerdir. Vâridât-ı Süleyman'ın oluşumu hikâyesiyle bütün metinlerin tasavvuf açısından ayrıntılı açıklaması Ömer Fevzi Mardin tarafından 819 sayfalık bir külliyat halinde yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Enis Behiç Koryürek, Miras ve Güneşin Ölümü, Ankara 1951, Fethi Tevetoğlu'nun girişi, s. V-LII; Murad Uraz, Türk Edip ve Şairleri, İstanbul 1939, s. 74; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1945, IV, 1287-1291; Ömer Fevzi Mardin, Vâridât-ı Süleyman Şerhi, İstanbul 1950-51, I,

3-40; III, 798-807; Ali Hüseyin, “Koryürek, Enis Behiç”, AA, s. 85; Hilmi Yücebaş, Yedi Şairden Hatıralar, İstanbul 1960, s. 189-208; Yusuf Ziya Ortaç, Portreler, İstanbul 1963, s. 129-133; a.mlf., Bizim Yokuş, İstanbul 1966, s. 21-25; Ali Çankaya Mücellidoğlu, Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, IV, 1575-1586; Samet Ağaoğlu, İlk Köşe, [baskı yeri yok] 1978, s. 33-38; Fethi Tevetoğlu, Enis Behiç Koryürek Hayatı ve Eserleri, Ankara 1985; Kenan Akyüz, Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi, İstanbul 1986, s. 817-819; Osman Selim Kocahanoğlu, Millî Edebiyat Hareketi ve Beş Hececiler, İstanbul 1987, s. 84-91; a.mlf. - Pervin Öztabağ, “Koryürek, Enis Behiç”, TDEA, V, 399-400; Reşid Halid Gönç, Bab-ı Ali’nin Hatıra Defteri (haz. Ayhan Yetkiner), İstanbul 1988, II, 93; Orhan Okay, “Enis Behiç Koryürek”, Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1992, XII, 381-383; Hakkı Süha Gezgin, Edebî Portreler (haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul 1997, s. 82-85; Mehmet Behçet Yazar, “Enis Behiç Koryürek”, Yedigün, sy. 358, İstanbul 1940, s. 17; Tevfik Ararat, “Edebiyat Âleminde Metapsişik Bir Hadise”, Edebiyat Âlemi, sy. 9, İstanbul 1949, s. 1, 7; sy. 10, s. 1, 7; sy. 11, s. 1, 7; sy. 12, s. 1, 6; sy. 13, s. 1, 6; “Koryürek, Enis Behiç”, TA, XXII, 241-242; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1979, II, 1133; “Koryürek, Enis Behiç”, Tanzimat’tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, İstanbul 2001, II, 516.

Alâattin Karaca

KOSANTÎNE

(bk. KOSTANTÎNE).

KOSOVA

Yugoslavya'ya bağlı özerk bölge iken bugün Kosova'da Birleşmiş Milletler Muvakkat Sivil Yönetimi idaresinde müstakil bir bölge.

Aslı Kosovo olan kelimenin Slav, Bulgar ve Çek dillerinde "karatavuk" mânasındaki kostan geldiği ileri sürülür. Osmanlı kaynaklarında bazan "kef" harfiyle "Kösova" şeklinde de yazılmıştır. Kelimenin aslının Kosa, Köseova vb. kelimelerden geldiğine dair rivayetler de mevcuttur. Âşıkpaşazâde'nin Târih'inde, Neşrî'nin Cihannümâ'sında ve Hoca Sâdeddin Efendi'nin Tâcü't-tevârîh'inde "Kûsova" şeklinde kayıtlıdır. Balkan yarımadasında meşhur bir ovanın adı olan Kosova XIX. yüzyılın sonlarına doğru başşehri Üsküp olan, Osmanlı Devleti'nin bir vilâyeti olarak görülmektedir.

Kosova ovası Balkan yarımadasının ortasında kuzeybatıdan güneydoğuya doğru uzanır ve 502 km²'lik bir alanı kapsar. Ormanlarla kaplı dağlarla çevrilen ovanın toprakları verimlidir, deniz seviyesinden ortalama yüksekliği 500-600 m. arasında değişir. Havzanın suları birçok küçük ırmakla bir kısmı önce İbri (İbar) ve Morava nehirlerine, bunlar aracılığıyla da Tuna'ya, bir kısmı da Drin kolları ile toplanarak Adriya denizine karışır. Kosova'nın özellikle Novobërdo yöresi maden yatakları bakımından çok zengindir. Coğrafî mevkii bakımından orta ve yeni zamanlarda ticaret yollarının birleştiği önemli bir merkez olan Kosova ovası İlkçağ'lardan itibaren tarih boyunca birçok kavmin istilâsına uğramıştır. Antik dönemde Kosova bölgesinin Dardania olarak zikredildiği ve milâttan önce IV. yüzyılda burada Dardania Krallığı'nın kurulduğu ileri sürülmektedir. Milâttan önceki asırlardan beri meskûn olan bölge, Roma İmparatorluğu'nun 395 yılında ikiye ayrılmasından sonra Doğu Roma İmparatorluğu'nun sınırları içinde kaldı. Ortaçağ'ın başlarında Alanlar, Hunlar, Vizigotlar ve Bulgarlar Kosova ovasına hâkim oldular. 547-548'de bölgeye ilk Slav akınları başladı. Güney tarafından yavaş yavaş ilerleyen Slavlar, Balkanlar'ın kuzeybatı kesimine gelen Avarlar'ın baskısıyla dağıldılar.

Kosova Avar etkisi altına girdi. VII. yüzyıl ortalarında Sırp ve Hırvatlar'dan oluşan Slavlar, Karadağ'ın sınır bölgelerinden Kuzey Arnavutluk'a girdiler. Bir yandan Bizans'ın baskısı, öte yandan X. yüzyılın ilk yarısında Bulgar istilâsı yüzünden Kosova bölgesinin bazı kısımları Sırplar, Bulgarlar ve Bizanslılar arasında zaman zaman el değiştirdi. Batıdan Arnavutlar Kosova'ya doğru yayılmaya başladı. Ardından burası bazan Sırp banlarının hâkimiyetine geçti, bazan da Bizans'a tâbi banlar tarafından idare edildi. Sırplar'ın tam olarak Kosova'ya doğru yayılmaları XII. yüzyılın sonlarında başladı. 1160'lı yıllardan itibaren Kosova'nın kuzeyine düşen Rascia (Raška) topraklarında bir hânedan kuran Stefan Nemanja, 1196'da krallıktan ayrılıncaya kadar Doğu Kosova'yı ele geçirmişti. Oğlu Stefan da Batı Kosova'nın büyük bölümünü hâkimiyeti altına aldı ve böylece Kosova, Sırp Krallığı'nın idaresi altına girdi (1216).

Osmanlılar zamanında Kosova ovasına ilk önemli hareket 1388'de Yaralı Doğan Bey tarafından yapıldı. Osmanlı kaynaklarına göre, Osmanlı akıncılarının Ploçnik'te yenilmesi üzerine I. Murad'ın emriyle Çandarlı Ali Paşa Tuna sahillerine kadar olan bölgeyi vurmuş, bu arada Kosova'nın Sırp hâkimine de haber göndermiş ve Osmanlı himayesini kabul etmesini bildirmişti. Fakat onun bu teklifi reddetmesi üzerine Doğan Bey Kosova'ya bir yağma harekâtı yapmış ve pek çok esir almıştı. Bunun üzerine Sırp banı gönderdiği bir elçiyle esirlerin iadesi halinde bir kale verme vaadinde bulunmuştu (Hoca Sâdeddin, I, 113).

Sırp Kralı Lazar'ın öncülüğünde Osmanlılar'a karşı oluşturulan müttefik kuvvetlerin 1389 yılında yenilmesiyle (bk. KOSOVA SAVAŞLARI) Osmanlılar Balkanlar'da daha kalıcı olarak yerleşmiş ve Sırp Krallığı Osmanlı tâbiiyetine girmişti. I. Murad'ın savaş sırasında öldürülmesi üzerine bu padişahın iç organları şehid olduğu yere gömüldü ve buraya Meşhed-i Hudâvendigâr denildi. Yıldırım Bayezid, yeni Sırp kralı Stefan'a kendisine bağlılık yemini ettirerek Güney Kosova yöresini uç beyi Paşa Yiğit'in idaresine verip Anadolu'ya döndü. O sırada burası Üsküp sancağına bağlıydı. Kosova topraklarının büyük bir bölümünü elinde tutan Vuk Branković 1392'de Üsküp'ü Osmanlılar'a bırakmak zorunda kaldı. Bu kesim, Menemen dolaylarından getirtilen Türkler ve Anadolu'dan gelen Tatarlar'la iskân edilmeye başlandı (Âşıkpaşazâde, s. 74). Vuk Branković'in I. Bayezid'e karşı muhalif bir tavır içine girmesi üzerine 1395 veya 1396'da

toprakları elinden alındı ve Osmanlılar'ın sadık müttefiki Stefan'a verildi. Birkaç yıl sonra bu topraklar Osmanlı hâkimiyetini tanıyan Vuk'un oğullarına iade edildi ve Osmanlı etkisi daha kuvvetli şekilde yerleşti. Fetret devrinde (1402-1413) Kosova bölgesi bir süre için Osmanlı nüfuzundan çıktı; bu durum 1439'a kadar sürdü. Bu tarihte Semendire'nin zaptıyla bütün Sırbistan doğrudan Osmanlı hâkimiyetine girince Kosova da Osmanlı topraklarına katıldı.

Kosova'nın, Türk tarihinde II. Kosova Savaşı'na sahne olması bakımından ayrıca önemi vardır. Macar Kralı Janos Hunyadi'nin önderliğinde Sırplar hariç müttefik Haçlı güçleriyle yapılan savaş üç gün sürdü, sonunda Janos kaçmak zorunda kaldı. Bu savaşta tarafsız kaldıkları için Sırplar'ın elindeki topraklara dokunulmadı. Bu sebeple Kosova sahrasının kuzey sınırlarını teşkil eden Vulçıtrın (Vuçitërn) yöresi Sırplar'ın elinde kaldı. 1455'te Fâtih Sultan Mehmed Novobërdo, Trepça, Lap vadisini ele geçirdi; Kosova'nın diğer bazı kasabaları da alındı. Böylece Kosova'nın tamamı Osmanlı idaresi altına girmiş oldu.

XV. yüzyıl ortalarından itibaren önemli olaylara sahne olan Kosova sahrasının, Fâtih Sultan Mehmed devri sonlarında düzenlenen tahrir defterlerine göre (880/1475) Rumeli beylerbeyiliğine bağlı Vulçıtrin ve Üsküp sancakları dahilinde kaldığı ve çeşitli nahiyelere ayrıldığı anlaşılmaktadır. II. Bayezid zamanına ait 892 (1487) tarihli defterde ise Vulçıtrın'ın sancak merkezi olduğu ve Kosova bölgesinin önemli bir kısmının bu sancak dahilinde kaldığı görülmektedir. XVI. yüzyılın ilk yarısında Kosova bölgesindeki sancak, nahiye ve köy teşkilâtı ile burada yaşayan halkın nüfusu, sosyal ve ekonomik meseleleri, verdikleri vergiler Vulçıtrın livâsı mufassal defterinde belirtilmiştir (BA, TD, nr. 133, 234).

Osmanlı hâkimiyetinin ilk dönemlerinde bölgenin etnik ve dinî durumunda büyük bir gelişme olmadı. 1480'lerde Prizren civarındaki köylerde müslüman nüfus yoktu. Diğer yerlerde de durum buna benzemekteydi. XVI. yüzyılın ikinci yarısında Vulçıtrın sancağında giderek müslüman nüfusta artışlar başladı. Vulçıtrın, Prizren, Priştine gibi şehirler hızlı bir şekilde büyüdü ve kalabalık müslüman nüfusa sahip merkezler haline geldi. 1582-1591 yılları arasında müslüman nüfus oranları İpek'te (Peja) % 90, Vulçıtrın'da % 80, Priştine'de % 60, Prizren'de % 56, Novobërdo'da % 37,

Trepça’da % 21 ve Janjevo’da % 15’e ulaşmıştı. Müslüman nüfusun çoğunluğunu, daha önce de Kosova’nın çeşitli yerlerinde oturmakta olan ve Osmanlı idaresi kurulduktan sonra iskân sahaları genişleyen Arnavutlar teşkil ediyor, ayrıca bu kesime Anadolu’dan göçen Türkler de yoğun olarak yerleşmiş bulunuyordu.

Kosova bölgesi, XVII. yüzyılın başında idarî taksimat bakımından kuzeyden Bosna, güneyden Rumeli eyaletinin sınırları içinde yer alıyordu. 1659-1660 yıllarında Kosova ovasından geçen Evliya Çelebi, Vulçıtrin kasabasının 2000 hânelik sancak merkezi olduğunu, halkının Türkçe ve Arnavutça konuştuğunu, fakat Girit seferi dolayısıyla şehrin canlılığını kaybettiğini yazmaktadır (Seyahatnâme, V, 550 vd.). Kosova sahrası, Osmanlı hâkimiyetine geçişinden yaklaşık iki buçuk asır sonra kısa bir süre için Avusturya istilâsına mâruz kaldı. 1683 Viyana bozgunu üzerine Macaristan’ı işgal eden Avusturya ordusu 1688-1689’da Balkanlar’a girmiş ve Sırplar’ın da yardımıyla Kosova ovasını zaptetmişti. Burası o esnada, geçici olarak Rumeli valiliğine getirilen Celâlî eşkıyabaşısı Yeğen Osman Paşa’nın tahakkümü altında bulunuyordu. Avusturyalılar, Kumanova merkez olmak üzere burada bir Sırp krallığı kurma girişiminde bulunmuşlarsa da (Râşid, II, 94-95) bu topraklar, çok geçmeden Mora seraskeri Koca Halil Paşa ve Kırım Hanı Selim Giray’ın Avusturyalılar’a karşı kazandıkları zaferle tekrar Türkler’in eline geçmiştir (1690). Bu olaylardan yaklaşık bir asır sonra Buşatlı Arnavut ailesinden İşkodra mutasarrıfı Kara Mahmud Paşa devlete kafa tutmaya ve Kosova’da bazı idarî işlere müdahale etmeye başlamıştı. 1786’da I. Abdülhamid tarafından “fermanlı” ilân edilen

Mahmud Paşa, üzerine gönderilen hükümet kuvvetlerini Kosova’da yendi. III. Selim onu vezirlik rütbesiyle Yenipazar sancağı seraskerliğine getirerek isyanı önledi. Kosova sahrası, bu olaydan kırk yıl kadar sonra yine aynı aileden İşkodra Valisi Mustafa Paşa ile hükümet kuvvetlerinin tekrar çarpışmasına sahne oldu. 1828-1829 yıllarında 15.000 askerle Kosova sahrasına gelen Mustafa Paşa hükümet kuvvetlerini yendi, fakat Kosovalılar’ın kendisini desteklememesi üzerine Kaçanik ve Üsküp taraflarına çekilmek zorunda kaldı, yenilgiye uğrayınca da Arnavutluk’a kaçtı.

Birkaç defa daha isyancılarla devlet kuvvetlerinin çarpışma sahası olan Kosova, Tanzimat ve Islahat fermanlarının ilânı üzerine idarî bakımdan yeni bir statüye bağlandı. Büyük devletlerin müdahalesiyle yapılan ıslahat girişimleri sırasında Doksanüç Harbi öncesinde merkezi Sofya olmak üzere Niş ve Priştine yöresini içine alan bir Kosova vilâyeti teşkil edildi. Savaştan sonra vilâyet merkezi Priştine'ye naklediIdi. İlk salnâmesinden (1296/1879) anlaşıldığına göre bu tarihte Kosova vilâyeti Priştine, Üsküp, Prizren, Yenipazar ve Debre sancaklarından meydana geliyordu. Ancak bu sancaklarda zaman zaman değişiklikler olmuş, bazı kazaların başka vilâyetlere bağlanması yüzünden Kosova vilâyeti bazan küçülmüş, bazan da genişlemiştir.

Kosova vilâyeti, Ayastefanos Antlaşması'nın (1878) 15. maddesi gereğince çoğu yerli halktan oluşan özel komisyonlarla yönetilecekti. Bu komisyonların vereceği karar uygulanmadan önce Osmanlı Devleti'ne arzedilecek, Osmanlı Devleti de Rusya ile görüştükten sonra yürürlüğe girecekti. Ancak Ayastefanos Antlaşması'nı tâdil eden Berlin Antlaşması'nın 23. maddesine göre bu idare sisteminde değişiklik yapılmış, Osmanlı Devleti'nin Rusya ile değil Doğu Rumeli için kurulan Avrupa komisyonu ile istişare etmesi esası getirilmiştir. Öte yandan aynı antlaşmanın 25. maddesine göre Kosova vilâyetinin Yenipazar sancağının idaresi Osmanlı Devleti'ne bırakılmıştır. Fakat yeni idare usulünün uygulanıp uygulanmadığını denetlemek ve güvenliği sağlamak amacıyla Avusturya adı geçen sancağın her tarafında asker bulundurma, askerî ve ticarî yollar yapma yetkisini eline geçirmişti (Muâhedât Mecmuası, V [1298], s. 126). Bununla birlikte Bosna-Hersek'i ilhak eden Avusturya, Yenipazar sancağının her tarafını değil sadece Bosna sınırında yeni kurulmuş olan Taşlıca sancağını işgal edebilmiştir. Bundan başka Gusinye ve Plav gibi yerlerin de aynı antlaşma gereğince Karadağ'a terki Kosova'da mahallî direnişlere yol açtı. Bâbıâli antlaşma hükümlerini yerine getiremedi. Bir yandan direnişçilere karşı asker sevkedilirken bir yandan da aynı vilâyet dahilinde Arnavutlar'ın hukukunu müdafaa maksadıyla İttihad Kongresi (Lidhja Shqiptare e Prizrenit) adı altında daha antlaşmanın akdinden önce bir birlik oluşturulmuştu. İlk toplantısını 1878'de Prizren'de yapan cemiyet mensuplarının hazırladığı esaslara göre Kosova, merkezi Manastır olmak üzere "tevhîd-i vilâyet" adı altında imtiyazlı statüde yeniden kurulacak ve başına Gazi Ahmed Muhtar Paşa getirilecekti. Berlin

Antlaşması'ndan sonra tevhîd-i vilâyet taraftarları özellikle Manastır civarında faaliyetlerini daha da arttırınca Priştine mevkii kumandanı Ahmed Paşa askerî müdahalede bulundu. Onun sert tutumu bir süre Priştine'yi Arnavutlar'ın saldırısından koruduysa da yerli halkın Bâbıâli'ye düşmanlığı arttı. Nihayet bu ittihadın bir an önce gerçekleşmesi için çalışan reislerden Süleyman Vokşi, yanındaki Arnavut gönüllüleriyle Ocak 1881'de Üsküp, Priştine ve Mitroviça'yı ele geçirerek Kosova ovasını baştan başa işgal etti. Ancak ertesi yıl Osmanlı hükümetinin gönderdiği kuvvetlerle Arnavut ittihatçıları arasında yapılan savaşın ardından Arnavutlar dağıldı. II. Abdülhamid, bir yandan Arnavutlar üzerine asker sevkederken diğer yandan onları himaye edici bir siyaset izliyordu. Bu politikadan istifade eden Arnavutlar, 1883 yılına doğru Kosova ovasına kadar olan bütün köyleri hükümleri altına aldılar. Kuzeye doğru çekilen ahalinin yerine Arnavutlar yerleşmeye başladı. Vilâyet merkezi 1888'de Üsküp'e nakledildi. Son idarî taksimata göre vilâyet Üsküp, Priştine, Seniçe (Sjenica), İpek, Taşlıca ve Prizren sancaklarına ayrıldı. II. Meşrutiyet'in ilânına kadar bu yörede birçok isyan ve ihtilâl daha oldu. II. Abdülhamid'e telgraf çeken 30.000 kişinin toplandığı Firzovik (Ferizaj) Kosova'nın Priştine sancağına bağlıdır.

Kānûn-ı Esâsî'nin tekrar yürürlüğe girmesinden sonra Meşrutiyet'e ilk muhalefet hareketinin de yine Kosova'dan çıktığı görülmektedir. II. Abdülhamid'in teveccühünü kazanmış olan Îsâ Boletini, Mitroviça civarında bir kuleye kapanarak nişancı taburları ile mücadeleye girişti, ardından vergi meseleleri yüzünden ayaklanan Arnavutlar'ın tenkili için Kosova'ya asker sevkedilerek silâh toplattırıldı. Hükümet tekrar Arnavutlar'ı himaye siyasetine dönerek siyasî suçluları affetti, yıkılan yerlerin bedelini ödeyip halka hoş görünmeye çalıştı. 1911 yılında Sultan Reşad Rumeli seyahatine çıkarak Kosova'ya kadar gitti. Hudâvendigâr Meşhedi civarında kılınan cuma namazından sonra padişah adına halka hitap eden Sadrazam İbrâhim Hakkı Paşa yaptığı konuşmada Arnavutlar'ı överek bazı fesatçıların sözlerine kanmamalarını ve tahriklere kapılmamalarını tavsiye etti. Bu seyahatten hiçbir sonuç alınamayınca bu defa İstanbul'dan birinci fırka Kosova'ya gönderildi. Ancak gelen askerler âsileri cezalandıracaklarına Yakovalı (Gjakova) Rızâ Bey'in hileleriyle Arnavutlar'la iş birliği içine girdiler. Sırp, Bulgar ve Karadağ çetelerinin Osmanlı sınırlarında olaylar çıkardıkları sırada Rızâ Bey etrafındaki

şakîlerle Kosova’da ayaklandı ve Selânik’e doğru ilerlemeye başladı. Dış meselelerin arttığı bir sırada içerideki karışıklıklarla uğraşmak istemeyen Bâbıâli, Kosova’da yaşayan Arnavutlar’ın muhtariyet taleplerini kabul etmek zorunda kaldı. Ancak bu imtiyazlar henüz kesinlik kazanmadan Balkan Savaşı çıktı. Sırplar hiç direniş görmeden sınırı geçtiler ve hemen bütün Kosova sahrasını işgal ettiler. Osmanlı ordusu güneye doğru çekildi. Yalnız Priştine şehri mevziî

direniş gösterebildi. Bu işgal Kosova ovasını ve vilâyetini Osmanlı Devleti’nden kesin olarak ayırdı.

30 Mayıs 1913 Londra Antlaşması ile Kosova vilâyeti Sırbistan’a terkedildiği sırada nüfusun çoğunluğunu Üsküp sancağının güneydoğu yönünde müslüman Türkler ve Bulgarlar, Yenipazar tarafında Arnavut ve Boşnaklar, Taşlıca sancağında tamamen Boşnaklar, Prizren, İpek ve Priştine sancakları ile Üsküp sancağının kuzey ve batı taraflarında ise Arnavutlar teşkil ediyordu. Müslümanlardan başka Slav ırkından olan Sırp ve Bulgarlar Ortodoks, bir kısım Arnavutlar ise Katolik ve Ortodoks idiler. Vilâyet dahilinde, Osmanlı Devleti zamanında resmî nüfus sayımı olmamakla birlikte 1 milyon kadar nüfus bulunduğu ve bunun dörtte üçünün müslüman olduğu tahmin edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr, 4, 9, 16, 133, 234; BA, Vuçitern Livası Mirlivâ Hasları Defteri, nr. 23; Kosova Vilâyeti Maarifi Hakkında Bir Lâyiha, İÜ Ktp., nr. 4331; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 62, 63, 74, 134; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 25; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), s. 70, 82, 139-141, 174; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, İstanbul 1279, I, 113, 117, 122; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 12, 41; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 4966, vr. 88a vd.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 550 vd.; Hezârfen, Telhîsü’l-beyân, vr. 57a-58b; Naîmâ, Târih, IV, 126-153, 251; Râşid, Târih, II, 94-95; Hammer (Atâ Bey), II, 112, 237, 251-255; Kosova Vilâyeti Salnâmesi, sene: 1296, 1300, 1302, 1305, 1311, 1314, 1318; G.

Noradounghian, Recueil d’actes internationaux de l’Empire ottoman, Paris 1903, IV, 183; Lutfî, Târih, I, 259-262; II, 38; III, 180-202; Manastırlı İsmail Hakkı, Kosova Sahrası Mev‘izası, Selânik 1328; Boucabeille, La guerre turcobalkanique 1912-1913, Paris 1913, s. 101 vd.; K. Kostić, Naši Novi Gradovi na Jugu, Beograd 1922, tür.yer.; N. Iorga, Histoire des états balcanique jusqu’à 1924, Paris 1925, tür.yer.; Halil Sedes, Bosna-Hersek ve Bulgaristan İhtilâlleri, İstanbul 1946, Ks. 1, s. 179; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 256, 260, 413, 417-427, 435-439, 446-450; II, 13-15; Hüseyin Şevket, Kosova Sahrası, Selânik 1372; Selami Pulaha, Lufta Shqiptaro-Turke në Shekullin XV-Burime Osmane, Tiranë 1968, tür.yer.; a.mlf., Qëndresa e Popullit Shqiptar Kundër Sundimit Osman nga Shekulli XVI Deri në Fillim të Shekullit XVIII (Dokumente Osmane), Tiranë 1978, tür.yer.; P. Thëngjilli, Kryengritjet Popullore në Vitet 30 të Shekullit XIX (Dokumente Osmane), Tiranë 1978, tür.yer.; Kristaq Prifti, Lidhja Shqiptare e Prizrenit në Dokumentet Osmane 1878-1991, Tiranë 1978, s. 3-15, 17-272; Skender Rizaj, Lidhja Shqiptare e Prizrenit në Dokumente Angleze: The Albanian League of Prizren in the English Documents, Prishtinë 1978, tür.yer.; a.mlf., Shqiptarët dhe Serbët në Kosovë, Prishtinë 1991, s. 9-145; a.mlf., “Roli i Shqiptarëve në Krijimin e Perandorisë Osmane”, Vjetar, Prishtinë 2001, s. 13-38; a.mlf., “XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Kosova Eyaletinin İktisadi Durumu”, POF, XXX (1980), s. 369-379; Aleks Buda v.dğr., Historia e Popullit Shqiptar I-II, Prishtinë 1979, tür.yer.; Kristo Frashëri, Lidhja Shqiptare e Prizrenit 1878-1991, Tiranë 1979, s. 91-238; Fahir Armaoğlu, 20. Yüzyıl Siyasî Tarihi: 1980-1990, Ankara 1991, II, 236 vd.; Muhamet Pirraku, Ripushtimi Jugosllav i Kosovës 1945, Prishtinë 1992, s. 11-185; Birinci Kosova Sempozyumu: Bildiriler, Ankara 1992; Muhammed Aruçi, “Eski Yugoslavya-II”, Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar, İstanbul 1998 (III. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı, Tebliğler), s. 171-196; Noel Malcolm, Kosova: Balkanları Anlamak İçin (trc. Özden Arıkan), İstanbul 1999; Abdullah A. Bytyçi, Terrori Shtetëror dhe Gjenocidi Serbo-Malazias në Kosovë 1878-1991, Prishtinë 2001, tür.yer.; Hakif Bajrami, Kosovanjëzetë shekuj të identitetit të saj, Prishtinë 2001, s. 13-74; Muâhedât Mecmuası, IV, İstanbul 1298, s. 183-194; V (1298), s. 126; Ubeydullah Es‘ad, “İstanbul’dan Meşhed-i Hudâvendigâr’a”, Resimli Kitap, V/30, İstanbul 1327, s. 511-533; Kāmûsü’l-a‘lâm, V, 3746-3748; Vl. Ćorović, “Kosovo”, Narodna Enciklopedija Srpsko-Hrvatsko-Slovenačka, Zagreb 1926, II, 433 vd.; V. Radovanović, “Kosovo Polje”, a.e., II, 434-

438; M. Münir Aktepe, “Kosova”, İA, VI, 869-876; a.mlf., “Ḳoṣowa”, EI² (Fr.), V, 273-275; Kosovka Ristić, “Kosovo”, Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1962, V, 334-335; Mihailo Dinić, “Kosovska Bitka”, a.e., V, 335-337.

Münir Aktepe

Osmanlı Dönemi Sonrası (1913-2002). I. Dünya Savaşı’ndan sonra kurulan Krallık Yugoslavyası döneminde Kosova’nın sosyal ve etnik yapısında değişmeler oldu. 1919-1941 yılları arasında Kosova’daki müslümanların büyük bir kısmı göç ettirildi. Aynı dönemde Kosova’da kolonizasyon programı da uygulandı ve çeşitli bölgelerden hıristiyan halk buraya yerleştirildi. Özellikle kuzeyden Toplica, Lika ve Jupa’dan Ortodoks Sırplar, hatta Katolik Hırvat ve Slovenler Kosova’ya getirildi. Kosova’daki Mitrovica şehrinde Mihajlo Keserović başkanlığında olağan üstü komiserlik ilân edildi. 10 Mart 1920 tarihine kadar Arnavut halkını silâhsızlandırma kanunu çıkarılıp Sırbistan’daki Niš ve Kruševac şehirlerinde toplama kampları hazırlandı. Buna karşı Hasan Prishtina, Bajram Curri ve Azem Bejta liderliğindeki silâhlı mücadele devam ederken siyasî açıdan da Bashkimi ve Komiteti i Kosovës adıyla bilinen iki siyasî parti çalışmaktaydı. Bashkimi, 1921 yılına kadar Üsküp’te Necip Bey Draga başkanlığında ve 1921-1944 tarihleri arasında Ferhat Draga başkanlığında yönetilmiştir. Komiteti i Kosovës ise Hoxha Kadri Prishtina başkanlığında İşkodra’da faaliyetini sürdürmekteydi (1918-1941). 1938’de Krallık Yugoslavyası ile Türkiye Cumhuriyeti arasında imzalanan Yugoslavya-Türkiye Konvansiyonu’na göre 1938-1944 yılları arasında Türkler, Arnavutlar ve diğer müslüman unsurlar arasında Kosova’dan Türkiye’ye büyük bir göç hareketi başlatıldı (Bajrami, Kosovanjëzetë shekuj të identitetit të saj, s. 66).

II. Dünya Savaşı esnasında 1941’de Kosova’nın büyük bir kısmı, dönemin faşist İtalyası ile iş birliği içerisinde olan Arnavutluk’a ilhak edildi. Mitrovica, Podujeva, Vushtrria ve Tregu i Ri bölgeleri Hitler Almanyası tarafından işgal edilip Almanya iş birlikçisi olan Nedić’in idaresindeki Sırbistan’a verildi. Kaçanik, Vitia, Preşova, Üsküp, Kumanova ve Gilan’ın bir kısmı Bulgaristan’a katıldı. Savaştan sonra Tito liderliğinde kurulan yeni idare Kosova’daki müslüman gruplar için ümit verici olmadı. Yugoslavya

Komünist Partisi nezdinde fazla üyesi bulunmayan müslümanlara savaş döneminde düşmanla iş birliği ve savaş zengini gibi suçlar yüklenip aydın kesimin büyük bir kısmı yargılandı. 1945 yılının Şubat ayında Sırp Devleti Kosova'da olağan üstü hal ilân etti. Aynı yılın temmuz ayında Yugoslavya Devleti tarafından Prizren'de tertiplenen bir toplantıda Kosova'ya Sırbistan Cumhuriyeti sınırları

içerisinde özerlik tanınarak günümüzdeki Kosova sınırları çizildi.

Osmanlı döneminde merkezi Üsküp olan Kosova vilâyetinin büyük bir kısmı Makedonya, Karadağ ve Sırbistan cumhuriyetleri içinde kaldı. 1953'te Split'te (Hırvatistan) Josip Broz Tito ile M. Fuad Köprülü arasında imzalanan Yugoslavya-Türkiye Centilmen Antlaşması Kosova'dan Türkiye'ye Arnavutlar'ın, Türkler'in ve diğer müslümanların göçlerini hızlandırdı. 1953-1967 yılları arasında Kosovalı tarihçilerin verdiği bilgilere göre Anadolu'ya 412.000 kişi göç etti. Bunun ardından 1968'de Priştine'de Kosova Öğrenci Gençlik Birliği (Rinia Studentore e Kosovës) harekete geçerek Yugoslavya sınırları içerisinde kalmak üzere Kosova Cumhuriyeti ilân edilmesi talebinde bulundu. Sırp millî gücünün temsilcisi Aleksandar Ranković ve arkadaşlarının Tito'nun müdahalesiyle siyasî arenadan çekilmesi sonucunda 1974'te Kosova ilk olarak kendi anayasasına kavuştu. Söz konusu anayasa Kosova'ya cumhuriyet statüsü vermedi, ancak Yugoslavya'yı oluşturan altı cumhuriyet ve Voyvodina Özerk Bölgesi ile beraber sekiz birim olarak Yugoslavya Federasyonu'nda aynı temsil haklarına kavuşturdu. 1981'de Priştine'deki Priştine Üniversitesi öğrencileri Kosova Cumhuriyeti talebiyle sokaklara döküldü. Böylece 1981-1989 yılları arasında Kosova'da siyasî istikrarsızlık hâkim oldu. Bu durumun Yugoslavya'nın dağılmasına öncülük ettiği ileri sürülmektedir.

1980'de Tito'nun ölümünden sonra Sırbistan Cumhuriyeti iktidarı Slobodan Milošević önderliğindeki Sırp milliyetçilerin eline geçince federal mecliste "Kosova hakkında Yugoslavya politikası" onayı alınıp Kosova halkına baskı uygulanmaya başlandı. Büyük Sırbistan ideali çerçevesinde 28 Mart 1989'da Kosova'nın özerkliği kaldırıldı ve baskılar çoğaldı. 1990 yılının Temmuz ayında Kosova Sırbistan tarafından işgal edilip bütün devlet müesseseleri lağvedildi. 2 Temmuz 1990'da dağıtılan Kosova Meclisi milletvekilleri Kosova'nın Anayasal Bağımsızlık Deklarasyonu'nu

yayımladılar. Ardından 7 Eylül 1990'da Kosova Millet Meclisi tarafından Kosova Cumhuriyeti anayasası ilân edildi. 26-30 Eylül 1991 tarihlerinde Kosova'nın bağımsızlığı için referandum düzenlendi ve halk bu referandumda bağımsız bir Kosova için "evet" oyu kullandı. Dönemin Kosova hükümeti, Ocak 1992'de Badinter Komisyonu'na bağımsızlık ve Yugoslavya'dan ayrılma talebini iletti. 24 Mayıs 1992'de ilk olarak Kosova'da çok partili parlamento ve başkanlık seçimleri yapıldı; İbrahim Rugova başkan olarak seçildi; Kosova Millet Meclisi 130 milletvekilinden oluşturuldu. İkinci seçim 22 Mart 1998'de gerçekleşti ve yine aynı kişi Kosova başkanı seçildi.

1 Ekim 1997 tarihinden itibaren Kosova Üniversitesi öğrencilerinin başlattığı ayaklanmalar sonucunda Kosova halkı da genel protestolara kalkıştı. Ardından 27 Kasım 1997'de Adem Jashari kumandasında ilk olarak Kosova Kurtuluş Ordusu (UÇK) kuruldu. Uluslarası çapta Kosova'nın bağımsızlığı, kurtuluşu ve Avrupa demokrasisinin geliştirilmesi için açık toplum idealiyle silâhlı mücadeleye girdiğini ilân eden Kosova Kurtuluş Ordusu hem Kosova halkından hem de uluslararası toplumdan destek gördü. Sırp güçleri tarafından gerçekleştirilen 15 Ocak 1999'daki Reçak (Kosova) katliamının ardından Başkan İbrahim Rugova'nın ılımlı siyaseti artık Kosova için yetersiz görülmeye başlandı. Kosova ile Sırbistan temsilcileri arasında Avrupa Birliği nezdinde 1999 yılının Şubat ve Mart aylarındaki Rambuye ve Paris görüşmeleri Sırp yetkililerin çekilmesi sebebiyle başarılı olmadı. 19 Mart 1999'da Kosova'daki Avrupa Birliği gözlemcileri (OSCBE) tamamen Makedonya'ya çekildiler ve bu tarihten itibaren Sırp ordusu, polis güçleri ve Sırp paramiliterler Kosova'nın hemen her yerinde savaş durumu ilân ettiler. Bir ay zarfında Kosova'dan Makedonya'ya, Arnavutluk, Karadağ ve Türkiye'ye 900.000'i aşkın Arnavut ve diğer müslümanlar göç ettirildi. Kosova sınırları içerisinde Sırp güçleri tarafından terör hareketleri başlatıldı. 24 Mart 1999'da NATO güçleri Yugoslavya'ya karşı askerî harekâta girişti.

NATO güçlerinin Yugoslavya'ya karşı yürüttüğü üç aylık askerî harekât sonucunda 10 Haziran 1999 tarihinde NATO güçleriyle Sırp ordusu arasında Kumanova Antlaşması imzalandı ve Birleşmiş Milletler'in kararıyla (nr. 1244) Kosova'nın sivil idaresi Birleşmiş Milletler ve Avrupa Güvenliği ve İşbirliği Teşkilâtı'na (AGİT), askerî idare ise NATO kuruluşu

olan KFOR'a bırakıldı, Sırp güçleri Sırbistan'a çekildi. Eylül 1999'daki KFOR kumandanı Jackson ve Kosova Kurtuluş Ordusu

Genelkurmay Başkanı Agim Çeku arasında varılan anlaşmaya göre Kosova Kurtuluş Ordusu lağvedilip Kosova Muhafız Birliği (TMK) adı altında resmîleştirildi. Kosova'nın geçici mahallî hükümeti Hashim Thaçi başkanlığında kuruldu. Ocak 2000'de Avrupa Birliği tarafından Kosova için kurulan Kosova'da Birleşmiş Milletler Muvakkat Sivil Yönetimi (UNMIK) hükümeti başkanı Bernard Kuşner hem bu mahallî hükümeti hem de müesseselerini lağvetti ve bütün yetkiler Kosova'da Birleşmiş Milletler Muvakkat Sivil Yönetimi hükümetine bırakıldı. 28 Ekim 2000'de Kosova'da Birleşmiş Milletler Muvakkat Sivil Yönetimi tarafından Kosova'da ilk olarak belediye seçimleri düzenlendi. 17 Kasım 2001'de parlamento seçimleri yapıldı, her iki seçimde de İbrahim Rugova'nın başkanlığındaki Kosova Demokrat Birliği (LDK) galip geldi, İbrahim Rugova yeniden Kosova başkanı seçildi.

Günümüzde Balkan yarımadasının ortasında kuzeybatıdan güneydoğuya doğru uzanan Kosova'nın yüzölçümü 10.877 km² olup başşehri Priştine'dir (Prishtinë). Kuzeydoğu ve doğusunda Sırbistan, kuzeybatısında Sancak, batıda Karadağ ve Arnavutluk, güneyde Makedonya ile sınırlanmaktadır. 2.500.000'e yakın nüfusu olan Kosova halkının çoğunluğunu Arnavutlar oluşturur. Arnavutlar'ı Sırplar ve Türkler takip eder; ayrıca Boşnak, Hırvat ve Rom (Çingene) milletleri de vardır. Avrupa'da maden zenginliğiyle meşhur olan Kosova, Tito Yugoslavyası döneminde linyit kömürü ile Yugoslavya'nın % 58 rezervlerini temin etmekteydi. Kurşun, çinko, nikel, gümüş, altın yatakları yanında galium, germanium, talium, demir, bakır, mangan gibi maden zenginlikleri de mevcuttur. En meşhur maden ocakları Trepça, Tregu i Vjetër, Novobërdo ve Ajvali'dir.

Kosova'da hem Osmanlı döneminde hem Osmanlı sonrası dönemde yaptırılmış İslâm tarihi ve vakıf sanat eserleri mevcuttur. Osmanlı dönemine ait tesbit edilebilen vakıf eserlerinin sayısı 359'dur (Yüksel, s. 45). Bu eserlerin dağılımı şöyledir: 215 cami ve mescid, on beş medrese, yirmi altı mektep, yirmi dört tekke, kırk iki han, dokuz hamam, on bir köprü, dokuz türbe, iki imaret, bir kale, bir çeşme, dört saat kulesi. Söz konusu yapılar uzun zaman bir onarım görmediğinden bakımsızdır ve savaştan öncesine

kadar (1998) yetmişten fazlası gelebilmiştir. Savaş esnasında bu tür eserlerin büyük bir kısmı sistematik bir şekilde Sırplar tarafından tahrip edilmiştir. Kosova Diyanet İşleri Başkanlığı'nın verdiği bilgilere göre savaş sırasında 218 cami, dört medrese, üç tekke, bir hamam ve yetmiş beş dükkân yakılmış veya yıktırılmıştır. Bunların içinde Priştine'deki Ramazaniye Camii (1470), İpek'teki Çarşı Camii (1470), Defterdar Mehmed Efendi Camii (1570), Kurşunlu Cami (1577), İpek'teki şehir hamamı ve eski Osmanlı Çarşısı, Gjakova'daki Hadum Camii ve Kütüphanesi (1592) gibi vakıf eserleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Milovan Obradović, Agrarna Reforma i Kolonizacija na Kosovu (1918-1941), Priština 1981, tür.yer.; Skender Rizaj, Shqiptarët dhe Serbët në Kosovë, Prishtinë 1991, s. 9-145; Muhammet Pirraku, Ripushtimi Jugosllav i Kosovës 1945, Prishtinë 1992, s. 11-185; Aydın Yüksel, "Kosova'da Türk Eserleri", I. Kosova Zaferinin 600. Yıldönümü Sempozyumu, Ankara 1992, s. 45; Lefter Nasi, Ripushtimi i Kosovës (Shtator 1944-Korrik 1945), Tiranë 1994, tür.yer.; Hakif Bajrami, Dëbimi dhe Shpërngulja e Shqiptarëve në Turqi (Dokumente), Prishtinë 1996, tür.yer.; a.mlf., Kosovanjëzetë shekuj të identitetit të saj, Prishtinë 2001, s. 59-149; Muhammed Aruçi, "Eski Yugoslavya-II", Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar, İstanbul 1998 (III. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı, Tebliğler), s. 171-196; Mehmet İbrahimgil, "Eski Yugoslavya-I", a.e., s. 153-168; Harrilla Kola, Genocidi Serb Ndaj Shqiptarëve në Viset e Tyre Etnike në Jugosllavi 1941-1967, Tiranë 2000, tür.yer.; Jusuf Osmani, Kolonizimi Serb i Kosovës, Prishtinë 2000, s. 24-97; Sabri Bajgora v.dğr., Barbaria Serbe ndaj Monumenteve Islame në Kosovë (Shkurt'98-Qershor'99), Prishtinë 2000, s. 5-312; Abdullah A. Bytyçi, Terrori Shtetëror dhe Gjenocidi Serbo-Malazias në Kosovë 1878-1991, Prishtinë 2001, s. 51-166; Blerim Shala, Vitet e Kosovës 1998-1999, Prishtinë 2001, tür.yer.; Iljaz Rexha, "Sllavizimi i Onomastikës së Vendbanimeve Mesjetare Arbane në Arealin e Dukagjinit (Sipas Defterëve Osmane)", Vjetar, Prishtinë 2001, s. 39-98; Gazmend Zajmi, "Historical Continuity of the Question of Kosova", Kosova, sy. 1,

Tiranë 1993, s. 15-18; Hivzi Islami, “Kosova’s Demographic Ethnic Reality and the Targets of Serbian Hegemony”, a.e., sy. 1 (1993), s. 29-34; Zamir Shtylla, “The Forced Deportation of Albanians from Kosova and Other Territories Between the Two World Wars (1919-1941)”, a.e., sy. 3 (1994), s. 19-22; Ali Hadri, “The Albanian League of Prizren (1878-1881)”, a.e., sy. 5 (1995), s. 7-9; Esat Stavileci, “The Projection of the Independence of Kosova”, Kosova Law Review, I/1, Prishtinë 1996, s. 19-40; Kosovka Ristić, “Kosovo”, Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1962, V, 334-335; “Kosova”, Fjalor Enciklopedik Shqiptar, Tiranë 1985, s. 534-541; “Kosovska Bitka”, Hrvatski Leksikon, Zagreb 1996, I, 627; “Kosova”, Fjalor Enciklopedik, Tiranë 2002, s. 387-389.

Muhammed Aruçi

KOSOVA SAVAŞLARI

Türkler'in Balkanlar'da hâkimiyetini sağlayan, ilki 791 (1389), diğeri 852'de (1448) yapılan iki savaş.

Çirmen savaşıyla (1371) Balkanlar'a doğru ilerlemeye başlayan Osmanlılar'ın bu kesimde XX. yüzyılın başlarına kadar sürecek olan hâkimiyetlerinin iki önemli dönüm noktasını oluşturan bu savaşlar aynı yerde yapıldığı için kaynaklarda

I ve II. Kosova savaşları olarak anılır. Bunların her ikisinde de müttefik birliklerle karşı karşıya gelinmiş olup ilkinde Sırplar, ikincisinde Macarlar öncülük yapmıştır. Bir meydan muharebesi özelliği taşıyan savaşlardan özellikle I. Kosova Savaşı, ikincisine göre gerek sebepleri gerekse oluş şekli ve sonuçları itibariyle ön plana çıkmış, çeşitli tartışmalara yol açmış ve Sırp tarihçiliği açısından millî bilinci hazırlayan bir dayanak noktası olarak görülmüştür.

I. Kosova Savaşı. Osmanlılar'ın Rumeli yakasına ilk geçişleri sırasında Balkanlar'da Stephan Duşan'ın kurduğu devlet 1355'te onun ölümüyle parçalanmış ve bu yörede bağımsız feodal prenslikler ortaya çıkmıştı. Bunlardan biri olan ve Morova nehri civarında hâkimiyet kuran Sırp Kralı Lazar, 1371'de Duşan'ın oğlu ve halefi Kral Uroş'un ölümü üzerine giderek sivrildi ve Sırbistan'da önemli bir güç odağı haline geldi. Ancak Çirmen zaferinden sonra I. Murad'ın baskısı karşısında onun hâkimiyetini kabul etmek zorunda kaldı. Son yapılan incelemeler, onun Osmanlı vasallığından ayrılarak Bosna Kralı Tvrtko ve diğer bazı despotlarla Osmanlılar aleyhinde bir ittifak kurduğu ve birlikte hareket etme çabası içinde bulunduğu yolundaki bilgilerin tartışmalı olduğunu ortaya koyar. Genel olarak kaynaklar, I. Murad'ın Lazar üzerine yürüyüp Kosova'da onunla çarpışmasını 790'da (1388) Osmanlı birliklerinin Ploçnik'te yenilgiye uğramasına bağlar. Buna karşılık Niş'in kuzeybatısındaki Ploçnik'te Osmanlı ordusunun karşılaştığı Sırplar ile küçük bir çatışmaya girdiği ve hemen ardından 1386 Ekim sonlarında Niş şehrini ele geçirdiği, 1388'deki yenilginin sebep gösterildiği savaşın Bleka'da Bosna Kralı Tvrtko ile

yapıldığı, bunun üzerine I. Murad'ın Lazar ile Tvrtko arasında gizli bir iş birliği olduğu zannına kapılarak doğrudan Lazar'ın üstüne yürüdüğü ileri sürülür (Reinert, Osmanlı Beyliği, s. 183-230). Bununla birlikte kaynakların tahlili, Lazar ile Tvrtko arasında Osmanlı karşıtı bir ittifak oluşturulduğunu gösterir. I. Murad'ın bu hareketi, bir vasalın alenî isyanına karşı bir hareketten ziyade Osmanlı sınırlarında baş göstermesi muhtemel bir tehlikenin ortadan kaldırılmasına yönelik olmalıdır. I. Murad'ın Kosova ovasına yürüdüğü sırada Lazar onu karşılamak üzere değişik milletlerden savaşçıların da yer aldığı ortak birliklerini toplamıştı. Sırp, Bosna, Hırvat, Arnavut, Bulgar, Macar, Çek askerlerinden oluşan müttefik kuvvetleriyle vasal hale gelmiş olan Anadolu beylikleri, Makedonya'dan Kral Marko, Bulgaristan'dan Kostantin Dejanović'in askerlerinin de yer aldığı Osmanlı ordusu Kosova ovasında karşı karşıya geldi. Osmanlı ordusunun asker sayısı kaynaklarda genellikle çok abartılı olarak verilir. Muhtemelen iki tarafın kuvvetleri birbirine denk olup karşılıklı olarak asker sayısı 30.000'i biraz geçiyordu. Savaşın tarihi de tartışmalıdır. Batı kaynaklarında 15 Haziran 1389 (19 Cemâziyelâhir 791) tarihi genel olarak kabul görmekle birlikte bunun eski takvime dayalı olması sebebiyle 28 Haziran'a rastgeldiği üzerinde de durulmaktadır. Savaş düzeni hakkında Osmanlı kaynaklarında yer alan bilgiler karışıktır. Osmanlı ordusunun merkezinde padişah ve yeniçeriler, sağ kolda Şehzade Bayezid, sol kolda Anadolu beylikleri askerleriyle Şehzade Yâkub bulunuyordu. Sırplar ise Lazar merkezde, sağda damadı Vuk Branković, solda Bosna Kralı Tvrtko'nun askerleri yer alacak şekilde yerleşmişlerdi.

Savaşın cereyan tarzı ve safhaları hakkında kaynaklarda yer alan bilgiler çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Ancak genel olarak yapılan tahliller Osmanlı ordusunun savaş meydanında müdafaada kaldığını, süvari gücüne sahip Sırp müşterek ordusunun saldırıyı gerçekleştirdiğini ortaya koyar. Özellikle Enverî, ağır süvari hücumundan ve bunların okçular vasıtasıyla dağıtıldığından söz eder. Mücadele üç safhada cereyan etmiştir. Bunlar Sırplar'ın ilk saldırının ardından dağılması, Sırp Despotu Vuk Branković'in ve Bosna Kralı Tvrtko'nun çekilmesi ve savaşın son bölümlerinde I. Murad'ın ve Lazar'ın ölümü hadiseleridir. Sırp kaynakları, savaş sırasında Vuk Branković'in ihanet ederek Lazar'ı yalnız bıraktığını yazar. Bir Katalan kaynağı ise Branković'in Lazar'ın ölümünden sonra krallığının başına geçmek için süratle savaş meydanından ayrıldığını belirtmektedir.

Bu sebeple Branković'in ihanetiyle Osmanlı galibiyetinin ortaya çıktığı iddiası bu son muteber kaynak çerçevesinde anlamsızlaşmaktadır. Branković, hem Lazar'ın ölümü hem de ordunun bozulması sebebiyle geriye çekilmek durumunda kalmıştır. Ayrıca muhtemelen ne o ne de yine geri çekilen Bosna Kralı Tvrtko, I. Murad'ın şehid düştüğünden haberdardı.

Osmanlı kaynakları Neşrî dışında genellikle I. Murad'ın ölümü olayına odaklanmıştır. Neşrî, savaş hakkında oldukça ayrıntılı bilgi vermekle birlikte savaşın seyrini karıştırmış görünmektedir. Ancak efsanelere boğulmuş olan Sırp kaynaklarına nisbetle en kullanışlı olanıdır. Osmanlı kaynaklarında önce I. Murad'ın suikasta kurban gittiği, ardından da yakalanmış olan Lazar'ın öldürüldüğü belirtilir. Onlara göre I. Murad, bir ara etrafında çok az asker bulunduğu halde dolaşırken yerdeki yaralılardan biri ona bir isteği olduğunu söyleyip yaklaşma izni almış ve gizlediği hançerle onu yaralayıp ölümüne sebep olmuştur. Diğer kaynaklardan ayrılan Enverî ise I. Murad'ı hançerleyen Miloş'un daha önce sultanın kulları arasında bulunurken sonradan kaçıp hıristiyanlığa dönen bir Sırp beyi olduğunu yazarak onun I. Murad tarafından tanınması sebebiyle yanına yaklaşabildiğini ifade eder. Sırp ve diğer Batı kaynakları olayı tertipli, önceden planlanmış bir saldırı olarak görme eğilimindedir. Soylu bir fedai grubu aralarında anlaşmışlar, bunların içinde yer alan ve bazı kaynaklarda Macar asıllı olduğundan söz edilen Miloş saldırı sırasında mızrakla Murad'ı yaralamış ve ölümüne yol açmıştır. İnandırıcılıktan uzak olan bu bilgi epik bir hikâyeye dönüşerek Sırp mitolojisinde önemli bir yer edinmiştir. Bu konuda, I. Murad'ın yanındakilerin savaşın kazanıldığı garantisini gördükten sonra savunmayı gevşettikleri ve bu sırada padişahın ya tertipli ya da münferit bir suikast sonucu hayatını kaybettiği sonucuna ulaşılabilir. Ayrıca olayda, Sırp Despotu Vuk Branković ile gizlice anlaşan ve kendine taht yolunu açmak isteyen Yıldırım Bayezid'in parmağı olduğu iddiası ise bir senaryodan ibarettir. Yıldırım Bayezid'in amansız düşmanı olan Kadı Burhâneddin adına yazılmış Bezm ü Rezm adlı eserde yer alan imalı bir ifadeden hareketle böyle bir sonuca ulaşmak, kaynağın Osmanlı karşıtı bir çevreye ait olduğunu hesaba katmamaktan kaynaklanmış olmalıdır. Öte yandan Lazar'ın da Murad'ın uğradığı suikast sonrasında öldürülmüş olduğu açıktır.

Bazı Sırp kaynaklarında bu savaş büyük bir Sırp zaferi olarak nitelendirilir,

hatta modern Sırp literatüründe de bu iddia yer edinmiştir. Daha temkinli olanlar ise savaşın galip ve mağlûbunun bulunmadığı görüşündedir. Bosna Kralı Tvrtko'nun Floransalı senyörlere yazdığı mektupta savaşı Türkler'e karşı kazanılmış büyük bir zafer olarak müjdelemesi, muhtemelen onun savaş sonucunu beklemeden bozgunluk emareleri görüldüğünde savaş alanından çekilmesi ve çok

sonra padişahın ölüm haberini alınca da bunu büyük bir başarı olarak görmesinden kaynaklanmıştır. Aslında bu tür haberlerin ortak noktası I. Murad'ın vefatı olup bu durum büyük bir zafer olarak anlaşılmış ve nakledilmiş olmalıdır. Halbuki kesin askerî başarının Osmanlılar tarafından kazanıldığını 1411'de Lazar'ın oğlunun yanında bulunan Kostantin açık bir dille belirtmektedir.

I. Kosova Savaşı Sırp tarihçiliğinde çok önemli bir yere sahiptir. Sırp milliyetçiliğinin en popüler efsanesini oluşturur. Bu felâkete dayalı millî efsane Sırp benliğinin teşekkülünde önemli bir rol oynamış, zengin bir destanî kahramanlık edebiyatı oluşmuştur. 1989'da dönemin Sırp Lideri Slobodan Milošević önderliğinde Kosova ovasında tertiplenen ve daha sonra Yugoslavya'nın dağılmasına yol açan olayların bir bakıma başlangıç noktasını teşkil eden I. Kosova Savaşının 600. yıldönümü töreni bunun bir göstergesidir. Savaşın Osmanlılar açısından önemi yerli feodal beylerin direnişinin kırılması, güneye doğru inme imkânını ve Kuzey Sırbistan'daki hâkimiyetin kapılarının açılmasını sağlamasıdır. Ayrıca uzun vadede Osmanlılar'ın Balkanlar'ın güney kesimine yerleşmelerine, bölgenin sosyal, ekonomik, hatta etnik ve siyasî yapısında önemli değişmelerin meydana gelmesine de zemin hazırlamıştır.

II. Kosova Savaşı. Osmanlılar'ın Balkanlar'a doğru yayılması, bu sırada güçlü bir devlet olarak Orta Avrupa ile Balkanlar arasında bir kalkan durumunda bulunan Macar Krallığı'nı yakından ilgilendirmekteydi. Osmanlı ve Macar orduları arasında ilk ciddi hesaplaşma 848'de (1444) Varna'daki meydan savaşında gerçekleşmiş ve Macarlar bu mücadelede yenilgiye uğramışlardı. Fakat buradaki yenilgi Macarlar'ın Balkan siyasetini sona erdirmedi, aksine Mohaç'a kadar devam edecek bir süreci başlatmış oldu. Macarlar'ın efsanevî kumandanı ve kral nâibi Janos Hunyadi (Osmanlı kaynaklarında Yanko) Varna'daki yenilginin rövanşı için

hazırlıklara başlamış, 1447 yılı başlarından itibaren kendisine yakın olan Tuna boyundaki prensliklerle ittifak oluşturmaya çalışmıştı. Daha önceki savaşta olduğu gibi Türkler'i Balkanlar'dan atmak amacıyla yeni girişeceği mücadeleye bir Haçlı seferi görüntüsü vermek için papaya, Venedik'e, Aragon ve Napoli krallıklarına başvurmuşsa da bunlardan olumlu bir cevap alamamıştı. Bu sırada iç problemlerini halledip Varna savaşında elde ettiği başarının rüzgârıyla muhalif kesimi sindiren II. Murad, Arnavutluk'ta İskender Bey'in isyanı ile ilgilenmekteydi. Osmanlı ordusu 852 Cemâziyelevvelinde (Temmuz 1448) Arnavutluk'ta bulunuyordu ve Kocacık Hisarı'nın zaptından sonra Akçahisar (Kruya) kuşatmasıyla meşguldü. Hunyadi'nin İskender Bey ile de temas kurduğu ve onunla birleşmek üzere harekete geçtiği de belirtilir.

Topladığı 30-35.000 kişilik kuvvetle Balkanlar'a inen Hunyadi'nin ordusunun esasını Macarlar oluşturuyordu. Ayrıca 8000 askerden ibaret bir Eflak gücü de kendisine katılmıştı. Yine Alman ve Çekler'den oluşan paralı askerler de vardı. Hunyadi, Sırp Despotu Djuradj Branković ile de temas kurmak istedi, ancak Sırp despotu buna yanaşmadığı gibi onun topraklarından geçmesine izin vermeyeceğini de bildirdi. Bunda ikisi arasında eskiye dayanan bir gerginlik kadar Osmanlı baskısı da etkili olmuştu. Buna rağmen Hunyadi eylül ayı sonlarında Sırp topraklarına girdi ve Morava vadisine yöneldi. Arnavutluk seferinde iken onun hareketini öğrenen II. Murad, kuvvetlerini Sofya'da toplayarak Macar kuvvetlerini karşılamak üzere Kosova ovasına doğru ilerledi. Kaynaklarda Osmanlı ordusunun mevcudu hakkında abartılı rakamlar vardır. Macar kuvvetlerine göre nisbî bir fazlalığı olan Osmanlı ordusunun asker sayısı en iyimser tahminle 50.000 dolayında olarak gösterilebilir. Hunyadi'nin ordusu çok iyi donanmış ve son derece düzenli birliklerden oluşuyordu. En büyük gücü Varna'da olduğu gibi ağır zırhlı süvariler teşkil ediyordu, hafif süvari sayısı da fazlaydı. Her birinde ikişer neferin bulunduğu, üzerinde bir topun yer aldığı ve sayıları kaynaklara göre 800-2000 arasında değişen savaş arabaları ordunun en önemli vurucu gücüydü. Osmanlılar ise öncekinden farklı olarak sağ kanatta Anadolu, sol kanatta Rumeli süvarileri ve ortada azeb ve yeniçerilerin koruması altında padişahın bulunduğu merkezî güçlerden oluşan bir düzende sıralanmıştı. Yine merkezde süvari hücumlarına karşı kalkanlı ve mızraklı askerlerden oluşmuş bir müdafaa hattı hendek çevresine kurulmuş ve bunun etrafına develer konulmuş, toplar dizilmişti.

Savaş 18 Şâban (17 Ekim) Perşembe günü başladı. İlk gün Macar süvarilerinin hücumu gerçekleşti. Her iki taraf birbirinin gücünü anlamaya yönelik çarpışmalarda bulundu. Osmanlılar Anadolu askerinin yer aldığı kolu savaşa sokmadılar ve dinlendirdiler. Ertesi günü süvari saldırısı sabahleyin tekrar başladı, bunlar yeniçerilerin tuttuğu orta hatta kadar geldiler ve burada durduruldular. Macarlar hattı yardılarsa da yeniçeriler çekilmeyip bunların etrafını çevirdiler ve arkadan destek almalarını önleyip imha ettiler. Dinlenmiş Osmanlı kuvvetleri de Macar ordusunun sol kolunu çembere alarak bozguna uğrattı. Eflak kuvvetleri ise savaş meydanını terketti. Üçüncü günü Macar ordusundan eser kalmamıştı. Savaşa bizzat katılmış olan Osmanlı tarihçisi Âşıkpaşazâde, fazla ayrıntı vermemekle birlikte iki günlük muharebede Macar ordusunun önemli kumandanlarının savaş meydanında kaldığını, çoğunun esir alındığını ve Hunyadi'nin kaçtığını belirtir. Neşrî ise savaşın oluş şeklinden çok ikinci gün yapılan mücadeleyi ayrıntılı olarak aktarır. Bu arada yardım için gelen İskender Bey ancak savaşın sonunda yetişebilmiş ve mağlûbiyet haberi üzerine geri çekilmişti. Hunyadi ise savaş arabalarının koruması altında savaş meydanından uzaklaşmış, daha sonra kuzeydeki topraklarına dönerken Sırplar tarafından esir alınmış, fakat sonra serbest bırakılmıştır.

II. Kosova Savaşı, Macarlar'ın Balkanlar'daki etkisinin bir bakıma sonunu oluşturdu. Buna karşılık Osmanlı hâkimiyetinin sarsılmazlığını pekiştirdi. Eflak üzerindeki Macar nüfuzu sarsıldı ve bu kesimde Osmanlılar öne çıkmaya başladı. Ayrıca Varna savaşıyla birlikte burada kazanılan başarı, ileride Balkanlar'da oluşması muhtemel yeni bir ittifak ve askerî yardımı engelleyici bir etki yaparak İstanbul'un fethini daha yakın hale getirdi.

BİBLİYOGRAFYA

I. Kosova Savaşı: Enverî, Düstûrnâme, s. 85-87; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, s. 354; Ahmedî, Dâstân ve Tevârîh-i Mülük-i Âl-i Osmân (haz. Çiftçioğlu N. Atsız, Osmanlı Tarihleri I içinde), İstanbul 1949, s. 20; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 133-134; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 240 vd.; M. Braun, Kosovo. Die schlacht auf dem

Amselfelde in geschictlicher und epischer Überlieferung, Leipzig 1937; G. Škrivanić, Kosovska Bitka (15 June 1389), Cetinje 1956; R. Mihaljčić, Lazar Hrebeljanovic. Istorija, Kult, Predanje, Beograd 1984, tür.yer.; T. Emmert, Serbian Golgotha, Kosovo 1389, New York 1990; Skender Rizaj, Shqiptarët dhe Serbët në Kosove, Prishtinë 1991, s. 40-50; Kosovo: Legacy of a Medieval Battle Between Cross and Crescent, Minneapolis 1991; I. Kosova Zaferi'nin 600. Yıldönümü Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1992; Stephen W. Reinert, "A Byzantine Source on the Battles of Bileça (?) and Kosovo Polje", Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage

(ed. C. Heywood - C. Imber), İstanbul 1994, s. 249-272; a.mlf., "Niş'ten Kosova'ya: I. Murad'ın Son Yıllarına İlişkin Düşünceler", Osmanlı Beyliği: 1300-1389 (trc. Gül Çağalı Güven v.dğr.), İstanbul 1997, s. 183-230; N. Malcolm, Kosova: Balkanları Anlamak İçin (trc. Özden Arıkan), İstanbul 1999, s. 86-111; Hakif Bajrami, Kosova-Njëzetë Shekuj te Identitetit të Saj, Prishtinë 2001, s. 31-43; N. Radojčić, "Die griechiscen Quellen zur Schlacht am Kosovo Polje", Byzantion, VI, Bruxelles 1931, s. 241-246; A. Olesnecki, "Turski izvori o Kosovskom boju.", Glasnik Srpskog Naučnog Društva, XIV/8 Skoplje 1934, s. 59-98; Salih Trako, "Bitka na Kosovu 1389, Godine u istoriji Idrisa Bitlisija", POF, XIV-XV (1969), s. 329-351; Mihailo J. Dinić, "Kosovska Bitka", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1962, V, 335-337.

II. Kosova Savaşı: Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s.186-188; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 121-123; Bihiştî Ahmed Sinan Çelebi, Tevârîh-i Âl-i Osmân, British Museum, Add. Or. ms. 7869, vr. 136b-140b; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 659-675; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 446-450; Danişmend, Kronoloji, I, 221-222; L. Elekes, Hunyadi, Budapest 1952, s. 368-381; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar: I, Ankara 1954, s. 109; N. Malcolm, Kosova: Balkanları Anlamak İçin (trc. Özden Arıkan), İstanbul 1999, s. 119-122; G. Agoston, "XV ve XVI. Asırlarda Büyük Meydan Muharebelerinde Uygulanan Strateji ve Taktikler, Müzakere", XV ve XVI. Asrı Türk Asrı Yapan Değerler, İstanbul 1999, s. 93-94.

Feridun Emecen

KOSTANTÎNE

(قسنطينة)

Cezayir'in üçüncü büyük şehri.

Başşehir Cezayir'in doğusunda yer alan Kostantîne (Kosantîne; Constantine, Konstantin), Kartacalılar tarafından Rummel vadisinde ve savunmaya elverişli bir mevkide Cirta adıyla kurulmuştur; bugünkü adı, 311 yılında geçirdiği büyük yıkımdan sonra burayı tekrar imar eden Roma İmparatoru Büyük Constantinus'tan gelmektedir.

442-533 yılları arasında Vandallar'ın ve ardından Bizanslılar'ın hâkimiyetinde bulunan Constantine, VII. yüzyılın sonlarında müslümanlar tarafından fethedilerek Kayrevan'da oturan İfrîkıye valisine bağlandı. 182-396 (798-1006) yılları arasında Ağlebîler'in ve arkasından Fâtımîler'in idaresi altına giren şehir 462 (1070) yılı civarında Hilâlîler'in, kısa bir süre sonra Hammâdîler'in ve 547'de (1152) Muvahhidler'in eline geçti. Coğrafyacı Ebû Ubeyd el-Bekrî (ö. 487/1094), Kostantîne'nin bu dönemlerde çok iyi korunan büyük ve kalabalık bir şehir olduğundan, Şerîf el-İdrîsî de (ö. 560/1165) çarşı ve pazarlarındaki mal bolluğundan, halkının zenginliğinden ve buradaki imar faaliyetlerinden bahseder.

Vezir Ebû Zekeriyyâ Yahyâ el-Hafsî'nin 627 yılı başında (Aralık 1229) Muvahhidler'e karşı bağımsızlığını ilân etmesinin ardından Hafsîler'e geçen Kostantîne'nin idaresi hânedandan bir emîre verildi. Ancak zaman zaman burada valilik yapan kimselerin bağımsızlık ilân etmesiyle veya başka bir sultana bağlanmasıyla hâkimiyetin kaybedildiği görülür. 709-711 (1309-1311) yıllarında Bicâye Sultanı Ebü'l-Bekā döneminde ve 712-719 (1312-1319) yılları arasında Vezir İbnü'l-Gamr'ın yönetiminde iken yarı bağımsız durumda idi. 725'te (1325) bir diğer vezir İbn Kālûn'un başlattığı isyan hareketi Abdülvâdîler'in sürekli hücumlarına sebep olduysa da bu hücumların hiçbiri sonuç vermedi. Daha sonra Merînî Sultanı Ebü'l-Hasan doğuya doğru başlattığı fetih hareketi sırasında Kostantîne'yi işgal etti; fakat arkasından Kayrevan'da yenik düşünce (Muharrem 749 / Nisan 1348)

şehir tekrar Hafsî sülâlesinden I. Ebü'l-Abbas Ahmed el-Fazl'ın eline geçti. XIV. yüzyılın sonuna kadar Hafsîler'le Merînîler arasında birkaç defa el değiştiren Kostantîne, Hafsîler hâkimiyetinin şekilde kaldığı XV. yüzyılı Zevâvîde Arap kabilesine mensup Savleoğulları ile Benî Abdülmü'min, Beni'l-Lefgûn ve Benî Bâdis gibi diğer bazı ailelerin yönetiminde geçirdi.

Osmanlılar'ın Kuzey Afrika'ya ulaşmasıyla Kostantîne şehri için yeni bir dönem başladı. Vayssettes'e göre Osmanlılar'ın şehri almaya yönelik ilk teşebbüsü 923'ün (1517) başlarında oldu. E. Mercier'ye göre Kostantîne, 1519 veya 1520 yılında Osmanlılar'ın Cezayir beyi Barbaros Hayreddin Paşa'nın adamlarından Hasan Ağa tarafından zaptedildi; fakat Hafsîler'in 1526'da geri aldığı şehir bir yıl sonra tekrar Osmanlılar'ın eline geçtiyse de ancak 940'ta (1533-34) Osmanlılar bir garnizon kurarak tam hâkimiyet sağladılar. Hasan el-Vezzân, XVI. yüzyılın başlarında 8000 hâneli Kostantîne'de gelir düzeyinin yüksek olduğunu ve burada bir ulucami, iki medrese, üç-dört zâviye ile güzel evlerin ve çok sayıda çarşı pazarın bulunduğunu, daha ziyade yünlü kumaş satan tüccarlardan bir kısmının üretilen yağ ve ipeği Numidya'ya göndererek hurma ve köle ile değiştirdiklerini yazmaktadır (Vaṣfü Îfrîḳıyye, II, 55-60).

Osmanlılar döneminde Kostantîne, Vehrân'ın İspanyollar'ın elinde kalması ve Tilimsân'ın önemini kaybetmesi sebebiyle başşehir Cezayir'den sonra ikinci önemli şehir durumundaydı. Kostantîne'nin önemini arttıran başlıca hususlar iç kesimde yer aldığı için deniz saldırılarından korunması, müstahkem olması, başşehirden uzaklığı dolayısıyla merkezî yönetime karşı yarı bağımsız bir konumda bulunması ve Tunus'a olan yakınlığıdır. Şehir halkının sosyal durumu hemen hemen başşehirden farksızdı. Nüfusun büyük bir kısmını asırlar önce buraya yerleşen bölgenin insanları, bir kısmını da Endülüs, Bicâye, Tunus ve diğer şehirlerden gelenler oluşturuyordu. Bunlara daha sonra İspanya'dan sürülen yahudiler, Osmanlı halkı ve ticaret yoluyla Sahrâ'dan gelen zenciler de katıldı.

Kostantîne ve çevresinde Osmanlı yönetimine girmesinden XVII. yüzyılın ortalarına kadar, başlıcaları 979'daki (1571) Murâbıt asıllı Benî Abdülmü'min isyanı ile 1052'deki (1642) Kabîliye bölgesi isyanı olan çeşitli ayaklanmaların meydana geldiği ve bunların güçlü yöneticiler tarafından şiddetle bastırıldığı görülür. 1792'de

Sâlih Bey'in öldürülmesine kadar şehirdeki güçlü yönetim devam etti. Bu olaydan sonra karışıklık, ticarî bakımdan gerileme ve imar faaliyetlerinde durgunluk yaşanan bir dönem başladı. 1804'te Türkler'e karşı isyan eden Kabîliyeli Murâbıtlar'dan İbnü'l-A'reş'e bağlı güçlerin saldırmasıyla durum daha da kötüleşti. Bundan üç yıl sonra da bir Tunus ordusunun başında hücuma kalkan Süleyman Kâhya bir süre şehri kuşatarak topa tuttu. Nihayet Cezayir'den bir Osmanlı takviye kuvvetinin gelmesi üzerine kuşatmayı kaldırmak zorunda kaldı.

Kostantîne'nin yönetimini elinde tutan son Osmanlı idarecisi yetenekli bir kişi olan Kuloğlu Ahmed Bey'di. Ahmed Bey, 1830'da Fransızlar'ın Cezayir'i işgalinin ardından Garp ocaklarının ortadan kalkmasından yararlanarak burada bağımsız bir beylik kurmaya çalıştı ve Bâbıâli'den paşa unvanı aldı. 1836 yılında Fransızlar'ın Cezayir genel valisi Mareşal Klauzel Kostantîne'yi işgal etmeye kalkıştıysa da Ahmed Bey tarafından geri püskürtüldü. Fakat daha sonra şehir tekrar kuşatıldı ve 13 Ekim 1837'de General Valée kumandasındaki Fransız ordusunun kanlı bir hücumuyla işgal edildi. İşgalin ardından Ahmed Bey Sahrâ'ya çekilip on bir yıl süreyle Fransızlar'a karşı savaştı, ancak sonunda esir düştü ve esarette iken öldü. Kostantîne, Fransız işgali altında 1837'den 1848'e kadar askerî ve ardından sivil yönetimle idare edildi ve bu tarihten itibaren büyük gelişme gösterdi. Osmanlı devrinde bir beylik merkezi olan şehir sömürge döneminde üç yönetim biriminden birinin merkeziydi. Cezayir'in bağımsızlığa kavuşmasından (1962) sonra aynı adla kurulan vilâyetin merkezi yapıldı. Bugün Doğu Cezayir'in en kalabalık şehri olarak bir tarım, ticaret, sanayi, eğitim ve kültür merkezi durumundadır. 1969'da kurulan Kostantîne Üniversitesi'nde 20.000 civarında öğrenci okumaktadır. Şehirde bir de milletlerarası hava alanı bulunmaktadır.

Kostantîne şehrinin nüfusu 1948'de 117.000 iken daha sonra düzenli biçimde artarak 1965'te 235.000'e, 1987'de 470.000'e ve 2002'de de 515.000'e (tah.) ulaşmıştır.

Kostantîne, Batı İslâm dünyasında ilmî şöhrete sahip önemli şehirlerden biridir. Siyasî karışıklıklara rağmen burada hiçbir zaman ilmî ve fikrî faaliyetler eksik olmamış, özellikle Hafsîler zamanında çok sayıda ilim adamı yetişmiştir. Bunlar arasında kadılık, müftülük, hitâbet görevlerinde

bulunan ve tarih, biyografi, düşünce, tıp, matematik, mantık, aruz, nahiv ve fıkıh konularında çok sayıda kitap telif eden İbn Kunfüz başta gelir. Sûku'l-Gazâl, Sîdî Lahdar ve Sîdî el-Kettânî camileri gibi XVIII. yüzyıla ait eserlerin bulunduğu şehrin en meşhur mimari yapısı, günümüzde de en güzel tarihî eser sayılan Ahmed Bey'in yaptırdığı Kasrü'l-bây'dır; ayrıca çok sayıda çarşısı, dükkânı, hamamı ve güzel evleri bulunmaktadır. Kostantîne'nin sosyal ve ekonomik durumu üzerine bazı eserler yazılmıştır. Bunlardan Sâlih el-Anterî'nin el-Aḫbârü'l-mebniyye fî târîḫi Ḳostanṭîne'siyle 1804-1870 yılları arasındaki sosyal ve ekonomik buhranlara yol açan kıtlık olaylarını ele aldığı Mecâʿâtü Ḳostanṭîne'si en ünlü olanlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Bekrî, el-Muġrib, s. 63; Şerîf el-İdrîsî, el-Ḳāratü'l-İfrîḳıyye ve Cezîretü'l-Endelüs (nşr. İsmâil el-Arabî), Cezayir 1983, s. 166; İbnü'l-Hâc en-Nümeyrî, Feyżü'l-ʿubâb ve ifâżatü ḳıdâḥi'l-âdâb fi'l-ḥareketi's-saʿîde ilâ Ḳosanṭîne ve'z-Zâb (nşr. Muhammed b. Şakrûn), Beyrut 1990, tür.yer.; İbn Kunfüz, el-Fârisiyye fî mebâdiʾi'd-devleti'l-Ḥafṣiyye (nşr. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer - Abdülmecîd et-Türkî), Tunus 1968, tür.yer.; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü Îfrîḳıyye, II, 55-60; Hifnâvî, Taʿrîfü'l-ḫalef bi-ricâli's-selef, Beyrut 1402/1982, tür.yer.; Sâlih el-Anterî, el-Aḫbârü'l-mebniyye fî târîḫi Ḳostanṭîne, Cezayir 1846; a.mlf., Mecâʿâtü Ḳostanṭîne (nşr. Râbih Bûnâr), Cezayir 1974; E. Vayssettes, "Histoire des beys de Constantine", Bulletin de la société archéologique de Constantine (1869); E. Mercier, Histoire de Constantine, Constantine 1903; Braham, Constantine et son prossé, Constantine 1931; Ahmed b. Mübârek b. el-Attâr, Târîḫu Ḳostanṭîne (nşr. Râbih Bûnâr), Cezayir 1971; Ebü'l-Kāsım Saʻdullah, Târîḫu'l-Cezâʾiri'ṡ-ṡeḳāfî, Cezayir 1981, I, 52-57, 169-171; G. Yver, "Kosantina", İA, VI, 866-869; a.mlf., "Ḳuṣtanṭīna", EI² (İng.), V, 530-532.

Muhammed Rezûk

KOSTANTİNİYE

(bk. İSTANBUL).

KOŞAY, Hamit Zübeyr

(1897-1984)

Türk dilcisi ve etnograf.

İdil-Ural bölgesinde Başkırdistan Cumhuriyeti'nin merkezi olan Ufa ilinin Tilençi Tomrek köyünde doğdu. Babası ilmiye sınıfından Ubeydullah Efendi, annesi Nûrizâde Hanım'dır. Eniştesi müftü ve Şûrâ dergisi sahibi Rızâeddin Fahreddin'in yardımı ile öğrenim için Türkiye'ye geldi (1909). Dârülmuallim'den mezun olduktan (1916) sonra Kadıköy Sultânîsi'nde öğretmenliğe başladı. Ertesi yıl Macaristan'a giderek Budapeşte'de ortaokullara öğretmen yetiştiren "pedegogium"a kaydoldu, 1921'de buradan da mezun oldu. Aynı yıl yüksek öğretmen okulu karşılığı olan Eötvöş Collegium'a girdi. Ünlü Türkolog Gyula Nemeth'in yanında hazırladığı "Türk Silâh Adları" konulu tezini 1923'te tamamlayıp Berlin Üniversitesi'nde Willy Bang Kaup'un verdiği derslere devam etti. Ayrıca müze ve kütüphanelerde incelemelerde bulundu. 1925'te Türkiye'ye döndü ve Maarif Vekâleti'nde memuriyete başladı. Sırasıyla Hars Dairesi Kütüphaneler Umum müfettişliği (1925-1926), Âsâr-ı Atîka ve Kütüphaneler müdürlüğü (1926-1927), Ankara Etnografya Müzesi müdürlüğü (1927-1931), Müzeler Dairesi müdürlüğü (1931-1945), Eski Eserler ve Müzeler Genel müdürlüğü (1945-1950) ve ikinci defa Ankara Etnografya Müzesi müdürlüğü (1950-1962) görevlerinde bulundu. Bu görevde iken yaş haddinden emekliye ayrıldığı halde iki yıl daha görevini vekâleten sürdürdü. Daha sonra Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü müşavirliği yaptı (1964-1969). 1 Ekim 1984'te Ankara'da öldü.

Hamit Zübeyr Koşay Türk Tarih Kurumu (1931), Türk Dil Kurumu (1932), Alman Arkeoloji Enstitüsü (1952), Folklor Araştırmaları Kurumu (1955), Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Birliği (AİESSE), Uluslararası Müzeler Konseyi (ICOM) ve Uluslararası Anıtlar Konseyi (ICOMOS) Türkiye Millî Komitesi aslî üyeliklerinde bulundu. Ayrıca Fin Arkeoloji Cemiyeti, İsveç Krallığı Tarih, Antikite Akademisi, Viyana Antropoloji Derneği, Macar-

Budapeşte Köröşi Csoma İlim Derneği ve Prag Şark Enstitüsü muhabir üyesiydi.

Uluslararası Prehistorik ve Protohistorik İlimleri Birliği dâimî şeref üyesi olan Koşay, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Enstitüsü ile Türk Kütüphaneciler Derneği'nin de şeref üyesiydi.

Koşay arkeoloji, etnoloji ve filoloji alanlarında yaptığı çalışmalarıyla tanınmıştır. Cumhuriyet döneminin ilk kazılarından biri olan Ahlatlıbel kazısını yönetmiş (1933), Truva yakınlarındaki Kumtepe'de sondaj çalışmaları yapmış (1934) ve Anadolu arkeolojisi açısından büyük önem taşıyan Alacahöyük kazılarını başlatmıştır (1935-1949, 1962-1968). Ayrıca Pazarlı, Karaz höyük, Büyükgülücek, Mahmatlar, Pulur, Güzelova, İkiztepeler kazılarını gerçekleştirmiştir. Müzecilik çalışmalarının yanı sıra folklor ve etnografya konularında araştırmaların başlatılmasında da öncülük etmiş, Türk Etnografya Dergisi'ni kurarak (1956) bu konudaki araştırmaların yayımlanmasını sağlamıştır. Türk Tarih Kurumu tarafından planlanan "Türk Tarihinin Ana Hatları" eserinin hazırlanmasında görev almıştır. Türk Dil Kurumu'nun başlattığı derleme çalışmalarına da katılan Koşay, Türk dilinin yakın ilişki içinde bulunduğu dillere dikkat çekmiş, bilhassa İspanya'daki Bask toplumunun dil yapısının Türkçe ile olan ilişkisini ortaya koymuştur. Kurum bünyesinde sürdürdüğü çalışmaları sırasında aşırılığa kaçmadan dilde yenilik hareketini desteklemiştir. Koşay, arkeoloji ve müzecilik çalışmalarıyla birlikte kütüphanecilik ve arşivcilik üzerinde de durmuş, kütüphanelerin çağdaş bir görünüm kazanması için çeşitli projeler ileri sürmüştür. Tarihî belgelerin saklandığı arşiv konusuna da eğilen Koşay, Macar arşivci Lajos Fekete'nin İstanbul'a getirtilerek çağdaş tasnif sistemine geçilmesini sağlamıştır.

Eserleri. Hamit Zübeyr Koşay Anadolu arkeolojisi ve etnografyası, Anadolu folkloru ve kültürü, tarih, filoloji, müzecilik, arşivcilik, kütüphanecilik, halk eğitimi, nekroloji ve kitap tanıtma konularında pek çok makale yazmıştır. Makalelerinin çoğu Türk Yurdu, Türk Etnografya Dergisi, Belleten, Önasya Mecmuası, Ülkü ve Muallimler Birliği gibi dergilerde yayımlanmıştır. Değişik yerlerde çıkmış elli kadar makalesi Makaleler ve İncelemeler adı altında kitap haline getirilmiştir (Ankara 1974). Bu kitapta Koşay'ın eserlerinin tam bir listesi de verilmiştir.

Katıldığı kazılarla ilgili olarak kaleme aldığı raporlarının bir kısmı da kitap halinde neşredilmiştir. Bu raporların dışında yine kazı sonuçlarıyla ilgili olarak bazı küçük kitapları bulunmaktadır. Bunlar Truva'da Dört Yerleşme Yeri (İstanbul 1936), Ogüst (Augustus) Mabedi, Hacı Bayram Camii ve Türbesi Klavuzu (Ankara 1956), Alacahöyük Klavuzu (1965) ve Güzelova Kazısı'dır (Ankara 1967).

Koşay'ın Anadolu etnografyası ve folkloruna dair kaleme aldığı eserler de şunlardır: Ankara Budun Bilgisi (Ankara 1935), Etnografya ve Folklor Klavuzu (Ankara 1939), Türkiye Türk Düğünleri Üzerine Mukayeseli Malzeme (İstanbul 1944), Anadolu'nun Etnografya ve Folkloruna Dair Malzeme I. Alacahöyük (Ankara 1951), Anadolu Yemekleri ve Türk Mutfağı (Akile Ülkücan ile birlikte, Ankara 1961), Karaçay Malkar Türkleri'nde Hayvancılık ve Bununla İlgili Gelenekler (Ramazan Karça ile birlikte, Ankara 1954).

İlk derleme sözlüğü olan ve uzun süre bu alanda başvuru kaynağı olarak faydalanılan Anadilden Derlemeler adlı kitabın I. cildini İshak Refet'le (Işıtman) 1932'de, II. cildini Orhan Aydın'la (Acıpayamlı) birlikte 1952'de yayımlamıştır. Elamca-Türkçe Dil Akrabalığı (Ankara 1937) adıyla küçük bir eser de yazan Koşay'ın Dokuz Ötkünç (İstanbul 1929) ve Cincik (Şerafettin Işık takma adıyla, Ankara 1973) gibi bazı küçük hikâye kitapları da bulunmaktadır. Ayrıca Türk Tarih Kurumu tarafından planlanan "Türk Tarihinin Ana Hatları" eseri için Bulgar Türkleri'nin eski tarihi ve Macarlar'ın eski tarihi konularını kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Millî Folklor Arşivi Dairesi, nr. YB 73.0034 (kendisi tarafından hazırlanmış otobiyografi ve ilk eserleri); Veliye Kudeki, Hamit Zübeyr Koşay ve 50 Yıllık Türk Kütüphaneciliği (yüksek lisans tezi, 1976), AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanecilik Bölümü; Adil Özer, İki Halk Bilimci: Hamit Zübeyr Koşay-M. Şakir Ülkütaşır, Ankara 1978, s. 5-25; Fahri Çoker, Türk Tarih Kurumu: Kuruluş Amacı ve Çalışmaları, Ankara 1983, s.

150-152, 255-265; Emel Esin, “Dr. Hâmid Zübeyr Koşay’ın Eserleri Hakkında Düşünceler”, TK, XIII/156 (1975), s. 328-330; “Generaldirektor a. D. Dr. Phil. Hâmit Zübeyr Koşay-80 Jahre”, MT, III (1977), s. 153-159; Hayrettin İvgin, “H. Zübeyr Koşay”, TFAr., sy. 1 (1981), s. 121-124; Mehmet Önder, “Dr. Hâmit Zübeyir Koşay ve Türk Müzeciliği”, TK, XXIII/261 (1985), s. 8-11; Sadi Bayram, “Bir Çınarın Arkasından”, TKA, XXIV/2 (1986), s. 1-2; a.mlf., “Phil. Dr. Hâmit Zübeyr Koşay’ın Hayatı”, a.e., s. 3-7; a.mlf., “Ölümünün 1. Yılında Phil. Dr. Hâmit Zübeyr Koşay”, a.e., s. 9-11; a.mlf., “Phil. Dr. Hâmit Zübeyr Koşay’ın Yayınlanmış Eserlerinden Seçilmiş Bibliyografya”, a.e., s. 23-29; “Koşay, Hamit Zübeyr”, TA, XXII, 247.

Mahmut H. Şakiroğlu

KOŞMA

Şekil, konu ve ezgi özellikleri bulunan ve Türk halk edebiyatında en çok kullanılan nazım şekli.

Türkçe koşma kelimesi koşmak (eklemek, katmak) fiilinden türemiş olup “güfteye beste ilâvesi” demektir. Tarihî metinlerin raks ile beraber söylenen “koşuk”una çok benzeyen koşma “saz eşliğinde okunmak için hece ölçüsüyle yazılmış, ilk parçanın birinci, ikinci ve dördüncü mısralarıyla öteki parçaların dördüncü mısraları birbiriyle, diğer mısralar kendi aralarında kafiyeli, konuları sevgi ve tabiat olan halk şiiri türü” olarak tanımlanmaktadır. Türkler’in İslâmiyet’in etkisi altında meydana getirdikleri ilk manzum eserlerden Kutadgu Bilig’in asıl metninde koşmaya rastlanmamakta, ancak esere daha sonra ilâve edilmiş bir manzum parçada koşuğ kelimesi geçmektedir. Dîvânü lugāti’t-Türk’te ise koşuğ “şiir, kaside” anlamında kullanılmıştır (I, 376). Koşuğa göre daha yeni bir kelime olan koşma, küçük farklarla günümüzdeki çeşitli Türk lehçelerinde de mevcuttur (geniş bilgi için bk. Arat, s. XI-XIII). M. Fuad Köprülü, Anadolu Türkleri’nde görülen koşma nazım şeklinin Doğu Türkleri’ndeki koşuk ve Altay Türkleri’ndeki “kojon”lardan farklı olmadığını belirtmekte (Türk Edebiyatı Tarihi, s. 273-274), Reşit Rahmeti Arat ve Pertev Naili Boratav ise bu görüşe katılmamaktadır (Dizdaroğlu, s. 69-70). Türk edebiyatında hece vezniyle yazılmış ilk şiirlerin koşmalar olduğu söylenebilir. Ancak eldeki koşma örneklerinin XV. yüzyılın sonlarından daha gerilere götürülmesi mümkün değildir. Bunun en önemli sebebi Türk halk edebiyatının sözlü gelenek içinde gelişmiş olmasıdır.

Türk edebiyatında hece vezninin kullanıldığı şiirler içinde ilk sırada yer alan koşmanın kafiye şeması birinci dörtlük abab (xaxa veya aaab), diğer dörtlükler ise cccb-dddb-... şeklinde düzenlenir. Baştan sona kadar devam eden ana kafiye (b) şekil birliğini sağlar. Ana kafiyenin bulunduğu mısralara “bağlama mısraı” denir. Koşmanın diğer özellikleri değişse bile bağlama mısraı ve kafiyesi değişmez. Buradaki bağlama mısraı bazan nakarat da olabilir. Koşmalar irticalen söylenen şiirler olduğundan daha çok yarım kafiye kullanılır. Hece vezninin genellikle 4 + 4 + 3 = 11’li veya 6 +

5 = 11’li kalıbıyla yazılan koşmanın değişik hece kalıplarıyla olan örnekleri de vardır. Ahmet Talat Onay beş, altı, yedi, sekiz ve on heceli koşmaları örnekleriyle tesbit etmekle beraber (Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev’i, s. 47-70) halk ezgiyle okunan her şiire koşma adını verdiğinden on bir ve sekizli hece vezniyle yazılan koşmalar dışında ezgilerinden dolayı koşma adı verilenlere pek rastlanmamaktadır. Âşık edebiyatı ile bazı tekke edebiyatı mensuplarının koşmalarında son dörtlükte şairin adı ve mahlası geçer. Dörtlük sayısı genel olarak üçtür; bazan dört, beş ve daha fazla da olabilir.

Şekil özellikleri bakımından koşmalar şu adları alır: 1. Düz (âdi) koşma. Âşık edebiyatında en çok rastlanan ve her mısraı on bir heceli olan koşmadır. 2. Yedekli koşma. Doğu Anadolu ve Âzerî sahasındaki saz şairlerinin kullandıkları bir şekildir. İki çeşidi vardır: Birincisi koşma-mâni karışımıdır. Koşma beyitlerinin arasına aynı kafiyede bir mâni kıtası veya kafiye şeması mâniye uymayan yedi heceli kıtalar getirilir. İkincisi yedekli beşli koşmadır. Hece ölçüsü sekizdir. Her bentte ilki beş, ikinci ve yedek sayılan kıta dört mısralıdır. Birinci bent aaabb + cncn, ikinci bent dddee + cncn, üçüncü bent fffgg + cncn ... şeklinde kafiyelenir. Her bendin ikinci kıtasında ikinci ve dördüncü mısralar nakarattır. 3. Musammat koşma. Her mısraı iki bölümden oluşan ve bu bölümleri aynı kafiyeyi taşıyan koşmadır. 6 + 5 durakla yazılan musammat koşmalarda iç kafiye genellikle altıncı hecenin üzerinde olur. 4. Ayaklı koşma. İlk dörtlüğü oluşturan iki beyitle diğer dörtlüklerin sonuna “ziyade” adı verilen beş heceli mısraların eklenmesinden oluşur. Ayaklı koşmalar ziyadeleri dışında daha çok musammat koşma biçimindedir. Ziyadeleriyle beraber müstezadı andırdıklarından bunlar “musammat ayaklı koşma” veya “musammat müstezad koşma” adıyla da anılır. 5. Zincirleme koşma. Her dörtlüğün son mısraında kafiyenin bulunduğu kelimenin sonraki dörtlüğün ilk mısraının başında tekrar edilmesiyle oluşur. 6. Zincirbent ayaklı koşma. Ayaklı koşmadaki ziyadelerin zincirleme koşmadaki kafiye kelimesi gibi kullanılmasıyla oluşan koşmadır. 7. Koşma-şarkı. İlk dörtlüğün ikinci ve dördüncü mısralarının her dörtlüğün sonunda tekrarlandığı koşmadır. 8. Tecnis. Bütün kafiyeleri cinaslı olan koşmadır. 9. Şatranç. Aruz vezninin dört “müfteilün”den oluşan kalıbıyla yazılan ve musammat özelliği taşıyan koşmadır.

Koşmalar genellikle lirik şiirlerdir. Bu özellikleriyle divan edebiyatındaki

gazeli hatırlatırlar. Halk edebiyatında aşk, üzüntü, çeşitli acılar, sevgiliye kavuşma isteği, ayrılıktan yakınma, tabiatla ilgili duygu ve düşünceler koşma vasıtasıyla anlatılır. Atasözlerinin yer aldığı, öğüt veren, tâlihten ve kaderden yakınan, karşılıklı konuşma biçiminde düzenlenmiş koşmalar da vardır. Bunlar arasında konularına göre özel adlar alan koşmalar şunlardır: a) Ağıt. Ölen bir kişinin ardından söylenen veya acıklı konuları dile getiren koşmadır (bk. AĞIT). b) Güzelleme. İnsan ve tabiat güzelliğini işleyen, övgü maksadıyla yazılmış koşmadır. c) Koçaklama. Savaş, kahramanlık, yiğitlik gibi konuları işler. d) Taşlama. Bir kimseyi yermek veya toplumun bozuk yönlerini tenkit etmek maksadıyla yazılan koşmadır. Koşmalar şekilleri ve konuları yanında müzikle ilgili özellikler de taşır. Ancak koşmanın ezgisi hakkındaki bilgiler bugün için oldukça sınırlıdır.

Koşma nazım şekli bazı küçük farklarla türkü, semâi, varsağı, destan, ilâhi ve nefesler için de yaygın olarak kullanılır. Cönklerde koşma başlığı altında toplanan manzumelerin bir nazım şeklini değil bir ezgiyi ifade ettiği aynı ölçü ve uzunluktaki manzumelere koşma, türkü, türkmani gibi değişik adlar verilmesinden anlaşılmaktadır. Ankara Devlet Konservatuvarı Arşivi'nde koşma adıyla sadece bestenin vasıflarını gösteren parçalara rastlanması da koşma adının daha çok bir ezgiyi ifade ettiğini düşündürmektedir (İA, VI, 878).

Mehmet Zeki Pakalın, koşmaların karcığar ve uşşak makamlarında okunduğunu ve bir mısradan diğerine geçilirken "leylâm leylâm, yârim, ey bülbül, ey yâr" gibi terennümlerin tekrarlandığını belirtmektedir (bk. bibl.). Koşmanın müzik kuruluşu saz ara nağmesi + resitatif + usullü ve güfteli kısım + saz ara nağmesi şeklindedir (Mahmut Ragıp, s. 194).

Halk arasında özel bir ezgiyle okunan koşmalar ve koşma adına bağlı başlıca ezgiler Kerem, Kesik Kerem, Gevherî, Sümmânî, Acem koşması, Ankara koşması, elpük koşması, yelpük koşması, Bayındır koşması, Sivrihisar koşması, Cem koşması, bülbül koşması ve topal koşma adlarıyla anılmaktadır. Bunların dışında Çankırı'da Gevherî'nin koşmaları "ey yâr, ey" gibi nağmelerle başlayan bir âhenkle okunduğu için bu nağmelerle okunan her koşmaya Gevherî adı verilmektedir. Böylece Gevherî gibi bazı adlar şairin değil makamın ismini göstermiş olmaktadır. Ankara'da ise koşma bir nevi raks havasına denilmekte ve Ankara koşması adı da buradan

gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 376; Türk Lugatı, III, 869; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 246-247; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi, s. 273-274; a.mlf., Araştırmalar, s. 127, 152, 347; Ahmed Talat [Onay], Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i, İstanbul 1928, s. 47-70; a.e.: Türk Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1996, s. 92-163; Mahmut Ragıp [Kösemihal], Anadolu Türküleri ve Mûsikî İstikbalimiz, İstanbul 1928, s. 194; İsmail Habib [Sevük], Edebiyat Bilgileri, İstanbul 1942, s. 218-219; Hikmet İlaydın, Türk Edebiyatında Nazım, İstanbul 1964, s. 80-81; Reşid Rahmeti Arat, Eski Türk Şiiri, Ankara 1965, s. XI-XIII; Hikmet Dizdaroğlu, Halk Şiirinde Türler, Ankara 1969, s. 68-85; Rauf Mutluay, 100 Soruda Edebiyat Bilgileri, İstanbul 1970, s. 146, 155-157; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 89-90; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 305-315; Rıza Nur, "Les formes et les noms de la poésie turque", Türk Bilik Revüsü: Revue de Turcologie, sy. 1, Alexandrie 1931, s. 11-17; Pertev Naili Boratav, "Koşma", İA, VI, 876-880; Pakalın, II, 297; T. Kowalski, "Koshma", EI² (İng.), V, 274-275; Öztuna, TMA, I, 352; Mustafa Kutlu, "Koşma", TDEA, V, 401-405.

Nurettin Albayrak

KOTKU, Mehmet Zahit

(1897-1980)

Nakşibendî-Hâlidî şeyhi.

Bursa Pınarbaşı'nda doğdu. Ailesi, 1880 yılında Dağıstan'ın Şeki kasabasından Anadolu'ya göç edip Bursa'ya yerleşmiştir. Mehmet Zahit annesi Sabire Hanım'ı üç yaşında iken kaybetti. Bursa'ya geldiklerinde on altı yaşlarında olan babası İbrâhim Efendi çeşitli yerlerde imamlık yaptıktan sonra 1929'da Bursa ovasındaki İzvat köyünde vefat etti. Mehmet Zahit, Oruç Bey Mahalle Mektebi'nde

başladığı öğrenimini Maksem'deki idâdîde ve Bursa Sanat Mektebi'nde sürdürdü. I. Dünya Savaşı sırasında on sekiz yaşlarında askere alınarak Suriye cephesine gönderildi. Ordunun Suriye'den çekilmesinin ardından İstanbul'a döndü. Temmuz 1919'dan itibaren askerlik şubesinde yazıcı olarak askerlik görevine devam etti. Hâtıra defterindeki kayıtlardan 1922 Martında bu görevi sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

İstanbul'da cami derslerine ve vaazlara devam eden Mehmet Zahit 1920'de, Cağaloğlu'nda bulunan Fatma Sultan Camii yanındaki Gümüşhânevî Tekkesi'ne giderek Şeyh Dağıstanlı Ömer Ziyâeddin Efendi'ye intisap etti. Seyrü sülûkünü onun vefatı üzerine postnişin olan Tekirdağlı Mustafa Feyzi Efendi'nin yanında sürdürdü. Yirmi yedi yaşında hilâfet aldı. Beyazıt, Fâtih ve Ayasofya cami ve medreselerindeki derslere devam ettiği bu yıllarda bir yandan da hâfızlığını tamamladı. Mustafa Feyzi Efendi'nin isteğiyle çeşitli kasaba ve köylerde dinî hizmetlerde bulundu.

Tekkelerin kapatılması üzerine Bursa'ya dönerek babasının imamlık yaptığı İzvat köyüne yerleşti. Babası ölünce onun görevini sürdürmeye başladı. 1946 yılına kadar köy imamlığı yaptı, ardından Üftâde Camii imamlığına tayin edildi. 1952 yılı Aralık ayında Gümüşhanevî Dergâhı'ndan arkadaşı Abdülaziz Bekkine'nin vefatı üzerine görevi onun vazife yaptığı Zeyrek'teki Ümmü Gülsüm Mescidi'ne nakledildi. Bu mescidin istimlâki

söz konusu olunca Fatih İskenderpaşa Camii'ne tayin edildi (1958). Vefatına kadar bu camide görevini sürdürdü. 1979 yazında gittiği Hicaz'dan 1980 Şubatında ağır hasta olarak döndü. Ameliyat olduktan sonra hac mevsimi gelince tekrar hacca gitti. 13 Kasım 1980'de İstanbul'da vefat etti. Cenaze namazı 14 Kasım'da Süleymaniye Camii'nde kılındıktan sonra Kanûnî Sultan Süleyman Türbesi hazîresine defnedildi.

Mehmet Zahit Kotku insan eğitimini esas almış, kendini fertlerin iç dünyalarının zenginleştirilmesine adamıştı. Görev yaptığı camilerde her pazar ikindi namazının ardından Râmûzü'l-eḥâdîs̱ dersleri vermiş, cuma vaazları ve önemli günlerdeki konuşmaları yanında özel sohbetleriyle de halkı eğitmeye çalışmıştır. Vaaz ve sohbetlerinde dinî konuların yanı sıra ülkenin ekonomik, politik, kültürel ve sosyal problemleriyle ilgili görüşlerini de ifade etmiş, bu tavrıyla bilhassa üniversite öğrencileri üzerinde etkili olmuştur. Eğitim ve yardımlaşma amaçlı bazı vakıflar onun tavsiyesi üzerine kurulmuş, ayrıca birçok hayır kurumunun tesisine vesile olmuştur. Ersin Gürdoğan, Görünmeyen Üniversite adlı kitabında (İstanbul 1991) Mehmet Zahit Kotku'nun dinî şahsiyetini ve sosyal yönünü incelemiştir.

Eserleri. 1. Tasavvufî Ahlâk (I-V, İstanbul 1979). Nakşîbendiyye tarikatının âdâb ve erkânı ile ahlâkî konulara dairdir. 2. Cennet Yolları (Hadislerle İlim). İlmin ve ulemânın önemini hadislere dayanarak açıklayan eser âlimlerin siyasî ve sosyal alanlarda da etkin olması gerektiğini anlatır (İstanbul 1985). 3. Ana Baba Hakları. Allah hakkına riayet, Hz. Peygamber'in ve ulemânın hakkı, evlâdın babasındaki hakları, karı koca hakları, komşu hakları ve millet hakları konularını da ihtiva etmektedir (İstanbul 1991). 4. Mehmed Zahid Kotku (K.S.)'dan Özel Sohbetler. Müellifin son yıllarına ait bazı vaaz ve özel sohbetlerini ihtiva etmektedir (İstanbul 1991). 5. Ehl-i Sünnet Akaidi. Fıkh-ı Ekber, elMilel ve'n-niḥal, Sevâdü'l-aʿẓam ve Şerḥu'l-Emâlî'den iktibasları ihtiva eden eser açıklamalarla zenginleştirilmiştir (İstanbul 1992). Kotku'nun diğer eserleri de şunlardır: Nefsin Terbiyesi (İstanbul 1983), Hadislerle Nasihatlar (İstanbul 1991), Müminlere Vaazlar (I-II, İstanbul 1992), Zikrullah'ın Faydaları (İstanbul 1992).

BİBLİYOGRAFYA

Gümüşhânevî, Râmûzü'l-ehâdîs (trc. Abdülaziz Bekkine, nşr. Lutfi Doğan - M. Cevad Akşit), İstanbul 1982, neşredenlerin girişi, I, s. XIX-XXI; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Uleması, İstanbul 1981, IV-V, 139; Ersin Gürdoğan, Görünmeyen Üniversite, İstanbul 1991; Vehbi Vakkasoğlu, Maneviyat Dünyamızda İz Bırakanlar, İstanbul 1987, s. 133-145; Metin Erkaya, Anılarla Mehmed Zahid Kotku Hazretleri, İstanbul 1997; Serdar Ömeroğlu, "Mehmed Zahid Kotku-Hayatı-Hatıraları-Eserleri", Milli Gazete, 13-18 Kasım 1988.

Mahmut Esat Coşan

KOVACI DEDE TEKKESİ

(bk. ABDÜSSELÂM TEKKESİ).

KOVCULUK

(bk. NEMÎME).

KOWALSKI, Tadeusz

(1889-1948)

Polonyalı şarkiyatçı ve Türkolog.

Châteauroux'da (Fransa) doğdu. Henüz lisedeyken Doğu bilimlerine ilgi duyarak Arapça ve İbrânîce öğrendi. 1907'de Viyana Üniversitesi'ne girdi ve David von Heinrich Müller, Maximilian Bittner, H. Junker ve R. Geyer'in derslerine devam etti. 1911 yılında Der Dīwān des Kais ibn al-Hatim adlı teziyle doktor unvanı aldı. Aynı yıl Strasbourg'da Theodor Nöldeke ve Enno Littmann'ın, 1912'de Kiel'de George Jacob'un derslerinden yararlandı. 1912-1914 yıllarında Viyana'da Doğu Enstitüsü'nde çalıştı. 1914'te Jagellon Üniversitesi'nde doçent, 1919'da kadrosuz profesör, 1921'de de kadrolu profesör ve Doğu Dilleri Semineri'ne müdür oldu.

Kowalski, Jagellon Üniversitesi'nde II. Dünya Savaşı'ndaki kesintiler dışında ölünceye kadar Arap, Fars ve Türk dilleri, edebiyat, tarih, coğrafya ve kültürleri üzerine ders verdi ve seminerler yönetti; ayrıca Krakow'daki Yüksek Ticaret Okulu'nda Arapça ve Türkçe okuttu. II. Dünya Savaşı sırasında Almanlar tarafından

hapse atılan ve toplama kamplarında tutulan, maaş alamadan görev yaptığı işgal yıllarında evinin bahçesinde yetiştirdiği sebzeleri satarak ailesini geçindiren Kowalski 1940'ta Ankara Üniversitesi'nin, savaştan sonra da Londra'daki School of Oriental Studies'in profesörlük tekliflerini geri çevirmiştir. 5 Mayıs 1948 tarihinde bağırsak kanserinden öldü. Polonya İlimler Akademisi ile (Polska Akademia Umiejetnosci) Polonya Şarkiyatçılar Cemiyeti'nin (Polskie Towarzystwo Orientalistyczne) üyesi olan ve bu kurumların başkanlıkları dahil çeşitli idarî kademelerinde görev yapan Kowalski yurt dışında da Şam'daki Arap Akademisi'nin, Helsinki'deki Fin-Ugor Cemiyeti'nin ve Prag'daki Orientální Ústav'ın şeref üyesiydi.

Çok iyi yetişmiş, edindiği bilgileri verdiği derslerle, yaptığı uygulama ve araştırmalarla geliştirmiş bir şarkiyatçı olan Kowalski Arap, Fars ve Türk dilleriyle edebiyatlarını çok iyi bilmesine rağmen çalışmalarını zamanla yalnız Türkoloji alanında yoğunlaştırmıştı. Türk diyalektolojisi ve folkloruyla ilgili çalışmalarına 1916'da Avusturya hastahanelerinde bulunan yaralı Türk askerlerini dinleyerek başladı. Daha sonra bu konuyla ilgili çalışmalarını Balkanlar'dan ve Türkiye'den derlediği malzemeyle daha geniş bir şekilde sürdürdü. 1923-1924, 1927-1928, 1936, 1947 yıllarında Türkiye'ye geldi ve Anadolu'da dil, halk edebiyatı, folklor ve etnografya araştırmaları yaptı. Bu araştırmalarında yalnız Osmanlı sahasında kalmayarak Türkoloji'nin bütün meseleleriyle ilgilendi.

Eserleri. Der Dīwān des Kais ibn al-Hatim (Leipzig 1914); Türkische Volksrätsel (Kraków 1919); Studien über Poesieform der türkischen Völker (Kraków 1922); Karaimische Texte im Dialekt von Troki (Kraków 1929); Omar Chayyam (Kraków 1934); Na szlakach Islamu (Kraków 1935); Un poème de Ka'b ibn Zuhair (Dımaşk 1936); Zur semantischen Funktion des Pluralsuf-fixes -lar/lär in den Türksprachen (Kraków 1936); Sir Aurel Stein's Sprachaufze-ichnungen im Äynallu Dialekt aus Südpersien (Kraków 1937); Relatio İbrâhim ibn Ja'qûb de itinere Slavico, quane traditur apud al-Bekrî (Kraków 1946); Le dīwān de Ka'b ibn Zuhair. Edition critique (Kraków 1950); Studia nad Şâhnâme, I-II (Kraków 1952).

Makalelerinden bazıları şunlardır: "Nase und Niesen im arabischen Volksglauben und Sprachgebrauch" (WZKM, sy. 36 [1924], s. 193-218); "Die ältesten Erwähnungen der Türken in der arabischen Literatur" (KCs.A, sy. 2 [1926], s. 38-41); "Zu den türkischen Monatsnamen" (Ar.O, sy. 2 [1930], s. 3-26); "Türkische Volksrätsel aus Nordbulgarien" (Festschrift für Georg Jacob, Leipzig 1932, s. 128-145); "Türkische Volksrätsel aus Kleinasien" (Ar.O, sy. 4 [1933], s. 295-324); "Les turcs et la langue de la Bulgarie du Nord-Est" (Prace Komisji Orientalistyeznei, sy. 16 [1933], s. 1-28); "Türk Dilinin Komşu Millet Dilleri Üzerindeki Tesiri" (Ülkü, sy. 20 [Ankara 1934], s. 98-105); "Kasīdetün sāniyetün li-sāhibi kasīde (Bânet Süʿâd)", (RAAD, sy. 14 [1936], s. 12-22). Başlıcaları yukarıda verilen eserlerinin sayısı iki yüzden fazladır (tamamının listesi için bk. RO, sy. 17 [1951-1952], s. XVII-XXXVI).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Caferoğlu, “Tadeusz Kowalski”, TDED, III/3-4 (1949), s. 245-255; J. Klima, “In memoriam Tadeusz Kowalski”, Ar.O, sy. 16 (1949), s. 322-323; A. Zajaczkowski, “Tadeusz Kowalski ve Şark Hakkındaki Eserleri”, Türk Dili Belleten, III. seri, sy. 12-13, İstanbul 1949, s. 93-97; a.mlf., “Tadeusz Kowalski i jego prace orientalistyczne (21. VI. 1889-5. V. 1948)”, RO, sy. 17 (1951-52), s. IX-XVI; W. Zajaczkowski, “Bibliografia Tadeusza Kowalskiego”, a.e., s. XVII-XXXVI; a.mlf., “Prof. Dr. Tadeusz Kowalski. Zum dreissigsten Wiederkehr seines Todesjahres 1948*1978”, FO, sy. 19 (1978), s. 5-12; Fr. Taeschner, “Tadeusz Kowalski. 5. Mai 1948”, Isl., XXIX (1950), s. 109-112.

Nuri Yüce

KOYUN BABA

(ö. 873/1468)

Kalenderî dervişi.

XV. yüzyılda Osmancık'ta yaşadığı bilinen Koyun Baba hakkındaki bilgiler, muhtemelen XVI. yüzyılda yazıya geçirilen Vilâyetnâme-i Koyun Baba adlı anonim esere dayanmaktadır. Vilâyetnâme'ye göre Horasan'da doğmuş olan Koyun Baba'nın soyu Hz. Ali evlâtlarından sekizinci imam Ali er-Rızâ'ya dayanmaktadır. Eserde Seyyid Ali adıyla zikredilen Koyun Baba, Horasan'da vaktinin çoğunu ibadetle ve halkın dertlerine çare aramakla geçirirken bir gece rüyasında Hz. Peygamber'i görür ve onun emriyle hacca gider. Medine ve Kerbelâ'yı ziyaret ettikten sonra irşad vazifesiyle Anadolu'ya gönderilir (s. 12-14). Evliya Çelebi, Horasan'dan Anadolu'ya gelirken yaptığı yolculuk esnasında her yirmi dört saatte bir koyun gibi melediği için kendisine Koyun Baba lakabının verildiğini söyler (Seyahâtname, II, 181). Yumuşak huylu bir insan olduğu ya da bir gün sürüden kaçan bir koyunu kovalarken bir tepeyi yedi defa dolaşıp koyunu yakaladığında, "Yâ mübarek, kendin yoruldun, beni de Hz. Eyyûb sabrına nâil ettin" dediği için bu adla anıldığı yolunda rivayetler de mevcuttur (Gürel, s. 16; Yılmaz, sy. 11 [1999], s. 24).

Horasan'da başladığı yolculuğunun sonunda Bursa'ya gelen Koyun Baba burada koyun çobanlığı yapmaya başlamıştır. Bursa'ya geldiği andan itibaren gösterdiği kerametler sayesinde nüfuz sahibi olmuştur (Vilâyetnâme-i Koyun Baba, s. 14-15; Gürel, s. 166-167; Çıplak, s. 58-59). Koyun Baba Bursa'da koyunlarını otlatırken bir ara mağarada inzivâya çekilmiş, kırk gün sonra inzivâdan çıkmış ve kendisine Âşık Çoban ve Ârif Çoban lakapları verilmiştir (Ocak, s. 94) Bu isimden hareketle Franz Babinger, Vilâyetnâme-i Otman Baba'da Terkos civarında yaşayıp Arık Çoban adıyla bilinen ve Otman Baba'yı sırtına alarak karşıdan karşıya geçiren şahsın Koyun Baba olduğunu öne sürmektedir (İA, VI, 881). Bu bilgi, XV. yüzyıldan önce yaşamış bütün Kalenderî şeyhleri gibi Koyun Baba'nın da Hacı Bektaş'ın çağdaşı olup onunla birlikte Anadolu'ya

geldiğini ileri süren görüşün geçersizliğini ortaya koymaktadır (Ocak, s. 94). Zira Vilâyetnâme'de verilen bilgilerden ve Otman Baba ile arkadaşlığından hareketle Koyun Baba'nın XV. yüzyılda yaşadığı ve Fâtih Sultan Mehmed'in çağdaşı olduğu söylenebilir.

Koyun Baba bir süre İnegöl civarında da çobanlık yapmış, ardından rüyasında gördüğü Hz. Ali'nin emriyle hayatının sonuna kadar yaşayacağı Osmancık'a giderek Arafat tepedeki Hıdırlık mevkiinde

bir sakız ağacının dibine yerleşmiştir. Vilâyetnâme'de Koyun Baba'nın Osmancık'ta da kerametler gösterdiği, etraftaki bazı kimseler tarafından hoş karşılanmamakla birlikte olağan üstü olaylarla velîliğini kanıtladığı anlatılır (s. 16-36).

Koyun Baba'nın giderek artan şöhreti Fâtih Sultan Mehmed'e kadar ulaşmış, Fâtih, Uzun Hasan üzerine sefere giderken Osmancık'a uğrayarak kendisini ziyaret etmiştir. Vilâyetnâme'de uzun uzadıya anlatılan bu ziyaret sırasında Koyun Baba Fâtih'i "Allah erlerinin şahı" diye nitelendirip onun Uzun Hasan'a galip geleceğini müjdelemiş, Fâtih de Koyun Baba'yı zamanın kutbu olarak gördüğüne ilişkin konuşmasından sonra kendisine etraftaki köyleri vakfetme ve büyük bir tekke yaptırma sözü vermiş, ancak Koyun Baba padişahın bu lutfunu kabul etmeyip yakındaki Kızılırmak üzerine bir köprü yaptırmasını rica etmiştir (s. 42-51; Gürel, s. 58-59; Ocak, s. 95). Bu sözü yerine getirmeye Fâtih'in ömrü yetmediğinden bu iş bir gece Koyun Baba'yı rüyasında gören II. Bayezid'e kalmıştır (bk. BEYAZIT II KÖPRÜSÜ).

Hayatının geri kalan kısmını müridlerini yetiştirerek geçiren Koyun Baba, türbesinin kitâbesinden anlaşıldığına göre 25 Muharrem 873'te (15 Ağustos 1468) vefat etmiştir. Rivayete göre öleceğini müridlerine önceden haber vermiş ve türbesinin kâgir taştan yapılacağını Mahmud Dede adlı müridine bildirmiştir. Sözü edilen türbe Kızılırmak yakınında Arafat tepe üzerinde bulunmakta olup üstü kurşun kubbeyle örtülüdür. Türbe II. Bayezid tarafından yaptırılmıştır (Evliya Çelebi, II, 181; Kâtib Çelebi, s. 625). Koyun Baba'nın bu türbesinden başka İstanbul'da Fatih ve Galata, Ankara-Kalecik, Edirne, Denizli, Konya ve Yugoslavya-Kalkandelen'de olmak üzere toplam yedi makam türbesi bulunmaktadır. Halk bu bölgelerdeki

türbeler hakkında farklı inançlara sahiptir. Günümüzde de Koyun Baba'nın türbelerine halkın ilgisi yoğun bir şekilde devam etmektedir.

Vilâyetnâme, Koyun Baba'nın XV. yüzyılda Osmancık'ta yaşamış bir Kalenderî şeyhi olduğunu ortaya koymaktadır. Ahmet Yaşar Ocak'a göre Vilâyetnâme'de Hacı Bektaş-ı Velî'den bahsedilmemesi ve Koyun Baba'nın Otman Baba ile olan arkadaşlığı, onun da Otman Baba gibi Hacı Bektaş geleneği dışındaki Haydarî olmayan Kalenderîler'den olması gerektiği hususunu düşündürmektedir (Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik, s. 95). Ancak Evliya Çelebi'den itibaren verilen bilgilerden Koyun Baba'nın Hacı Bektaş geleneği içine dahil edildiği ve tekkesinde Bektaşî dervişleri yaşadığı anlaşılmakta (Seyahatnâme, II, 180), dolayısıyla sonradan Bektaşîler'ce benimsenmiş olması ihtimali ortaya çıkmaktadır. Hasluck, Evliya Çelebi'den hareketle Koyun Baba'nın yaşadığı şehrin bütün ahalisinin Bektaşî olduğunu, fakat tekkenin başka ellere geçtiğini ve Koyun Baba'nın da Pamuk Baba adını aldığını ifade etmektedir (Bektaşîlik Tedkikleri, s. 16).

Koyun Baba, halifelerinden Ali Koca'yı Tuna boylarında Vidin civarının iskân ve irşadıyla görevlendirmiştir. Ömer Lütfi Barkan, Niğbolu'ya bağlı Dervişler köyünün Koyun Baba dervişlerinden Ali Koca adlı dervişin zâviyesine padişah tarafından yapılan bağışlardan meydana geldiğini ifade etmektedir (VD, sy. 2 [1942], s. 298). Yine Vezirköprü'ye bağlı Gedegra'da dokuz kişilik bir Koyun Baba müridleri cemaatinin varlığı da bilinmektedir (Öz, LVII/219 [1933], s. 528).

BİBLİYOGRAFYA

Vilâyetnâme-i Koyun Baba, M. Sabri Koz özel kitaplığı, tür.yer.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 180-181; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 259, s. 625; F. W. Hasluck, Bektaşîlik Tedkikleri (trc. Râgıb Hulûsi), İstanbul 1928, s. 16; Aysel Okan, İstanbul Evliyaları, İstanbul 1963, s. 183-187; Hikmet Tanyu, Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri, Ankara 1967, s. 219; Necati Seçkin, Edirne

Evliyaları, Edirne 1971, s. 59; Özdemir Başaran, Tarihi İle Osmancık, Ankara 1974, s. 49-56; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler, Ankara 1999, s. 94-97; Zeki Gürel, Koyun Baba, Ankara 2000, s. 16 vd., 58-59, 166-167; M. Şakir Çıplak, Osmancık'ta Erenler Durağı Koyun Baba, İstanbul 2001, s. 10 vd., 58-59; Mustafa Aşkar, Tasavvuf Tarihi Literatürü, Ankara 2001, s. 178-179; Baki Öz, Dünya'da ve Türkiye'de Alevi-Bektaşi Dergâhları, İstanbul 2001, s. 62; Saim Savaş, XVI. Asırda Alevilik, Ankara 2002, s. 81-82; Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstilâ Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", VD, sy. 2 (1942), s. 298; Mehmet Öz, "Tapu Tahrir Defterlerine Göre Vezirköprü Yöresinde İskân ve Nüfus (1485-1576)", TTK Belleten, LVII/219 (1993), s. 528; Hacı Yılmaz, "Bilinmeyen Bir Koyunbaba Menâkıbnâmesi Üzerine", Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, sy. 11, Ankara 1999, s. 21-52; F. Babinger, "Koyun-Baba", İA, VI, 881.

Haşim Şahin

KOYUN BABA KÖPRÜSÜ

Çorum ilinin Osmancık ilçesinde Sultan II. Bayezid tarafından yaptırılan köprü

(bk. BEYAZIT II KÖPRÜSÜ).

KOYUNOĞLU, Ahmet Rasih İzzet

(1901-1974)

Devlet Demir Yolları başmüfettişi, özel müze ve kütüphane sahibi.

Konya'da doğdu. Sâhib Ata Fahreddin Ali soyundan, Koyunoğlu sülâlesindendir. Babasının adı İzzet, annesinin adı Nâciye'dir. İlk öğreniminden sonra Konya'nın tanınmış hocalarından özel dersler aldı. İstanbul'a giderek Halkalı Ziraat Mektebi'nde okudu. Kurtuluş Savaşı'na yedek subay olarak katılıp İstiklâl madalyası kazandı. Devlet Demir Yolları teşkilâtının

çeşitli kademelerinde idarî görevlerde bulundu. 1928 yılında gönderildiği Almanya'da üç yıl mesleğiyle ilgili araştırma ve incelemeler yaptı. Dönüşünde Devlet Demir Yolları'nda başmüfettiş oldu. Türk ocaklarının millî kültür ve medeniyet tarihine ait konularda başlattığı araştırma, derleme ve inceleme faaliyetlerinin tesiriyle kitap, etnografik ve arkeolojik eserler ve eşyalar toplamaya koyulan İzzet Koyunoğlu evlerindeki babadan kalma tarihî eşyayı bunlarla bir araya getirdi. Eski eserlere olan büyük merakı sebebiyle görevi icabı gezdiği yerlerde eline geçen yazma eser ve müzelik eşyaları evinde koruma altına aldı. Önceleri Türk halk edebiyatına dair eserlere ve cönklere daha fazla ağırlık verdiği anlaşılmaktadır; daha sonra her konuda eser ve eşya topladı. 1956 yılında emekliye ayrılınca evinde meydana gelen müze ve kütüphaneyi düzenleyip araştırmacıların ve ziyaretçilerin istifadesine sundu. Yerli ve yabancı ilim adamlarınca bir araştırma merkezi olarak değerlendirilen bu ev Koyunoğlu Müze ve Kütüphanesi adıyla tanındı. İzzet Koyunoğlu, yabancıların çok yüksek fiyat tekliflerine rağmen müze ve kütüphanesini 4 Temmuz 1973 tarihinde Konya Belediyesi'ne bağışladı. Müzesinin müdürlüğünü yaptığı sırada 22 Eylül 1974 tarihinde vefat etti ve Konya Üçler (Türbe) Kabristanı'nda toprağa verildi.

Konya Belediyesi, Koyunoğlu'nun Topraklık semtindeki iki katlı evini aslına uygun biçimde tamir ederek bir "Konya evi" şekliyle koruma altına

aldı. Evin çevresi istimlâk edilerek burada iki katlı modern bir müze ve kütüphane binası yapımına başlandı ve 2 Şubat 1984 tarihinde hizmete açıldı. 5000 m²'lik bir alan üzerine kurulan bina çağdaş müzecilik ve kütüphanecilik anlayışına uygun olarak düzenlendi. Toplam 3000 m²'yi bulan teşhir salonlarında 11.348 adet arkeolojik ve etnografik eser sunulmuştur. Yapının bodrum katındaki "Tabiat Tarihi" bölümünde mineraller, fosiller ve hayvanlar bulunmaktadır. Zemin katta yer alan "Anadolu Medeniyetleri" seksiyonunda Eski ve Yeni Taş çağları, Eski Tunç, Hitit, Frig, Klasik Roma, Bizans, Selçuklu, Beylikler, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemine ait arkeolojik, etnografik ve nümismatik eserler sergilenmiştir. Bu katın batı blokunda sanat galerisi, doğu blokunda ise 150 kişilik konferans salonu yer almaktadır. İdarî kısmın da bulunduğu üst katta Konya ve yöresine ait halı, kilim, cicim, seccade, el oyaları, giyim kuşam eşyaları, çeşitli el işleri sergilenmiştir. Rahleler, mûsiki aletleri, altın, gümüş, bronz, demir, cam ve ağaçtan yapılmış eşyalar, kahve ve hamam takımları, silâhlar, tablolar, yazma eserler, yazı takımı, murakka' ve levhaları, cilt, kâğıt ve minyatür örnekleri, tesbihler, tarikat eşyaları, saatler sistemli olarak yerleştirilen eşyalardandır. Bu katın batı blokunda yer alan kütüphane kısmında tasnif edilmiş 14.747 adet yazma ve basma eser bulunmaktadır. Bu sayı Selçuk Es'in bağışladığı kütüphane, arşiv ve koleksiyonlarla, ayrıca belediye tarafından satın alınan Bozkırlı Mustafa Parlaktürk'ün kütüphanesiyle daha da artmıştır. Bunların tasnif ve teşhir çalışmaları devam etmektedir. Koyunoğlu Müze ve Kütüphanesi galerilerinde halkın elindeki eski eser ve müzelik eşyayı sergilemesine de imkân sağlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Önder, Türkiye Müzeleri ve Müzelerdeki Şaheserlerden Örnekler, Ankara 1985, s. 148; a.mlf., Türkiye Müzeleri, Ankara 1995, s. 202-203; M. Orhan Bayrak, Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu, İstanbul 1994, s. 445-446; Sadun K. Aksüt, "Konya'daki Hususî Koyunoğlu Müzesi", Hayat Tarih Mecmuası, III/9, İstanbul 1967, s. 22-24; Hasan Özönder, "İzzed Koyunoğlu Şehir Müze ve Kütüphanesi", TK, sy. 136-138 (1974), s. 228-

234; “Koyunoğlu, Ahmed Rasih İzzet”, TA, XXII, 257; “İzzet Koyunoğlu Müzesi”, YA, VII, 5255.

Hasan Özönder

KOZA HANI

Bursa Çarşısı içinde Sultan II. Bayezid tarafından XV. yüzyılın sonlarına doğru yaptırılan büyük han.

Bursa'nın merkezinde Çarşı bölgesindeki Ulucami ile Orhan Gazi İmareti arasında bulunmaktadır. Eski kaynaklarda adı Yeni Han, Beylik Hân-ı Cedîd-i Âmire, Hân-ı Cedîd-i Evvel, Sîmkeş, Sırmakeş Beylik Kervansaray şeklinde de geçmektedir. Bazı kaynaklarda İpek Hanı olarak adlandırılan yer de burası olmalıdır. Hanın bir inşa kitâbesi yoktur. Fakat İstanbul'da II. Bayezid için inşa edilen büyük cami ve külliyenin Vakıflar Genel Müdürlüğü'ndeki 911 (1505) tarihli vakfiye sûretine göre bu külliyenin evkafından olmak üzere hanın 895 Rebîülâhirinde (Mart 1490) yapımına başlanarak 896 Zilkadesinin 25'inde (29 Eylül 1491) açılışı yapılmıştır. Ancak Rıfkı Melûl Meriç'e göre han İstanbul'daki külliyenin inşasından on yıl önceye ait olduğuna göre onun evkafından olamaz. Vakfiyede adı geçen kervansaray Koza Hanı değil yakınındaki Pirinç Hanı olmalıdır. Yine Meriç'in tesbitine göre Koza Hanı'nın yeri muhtelif kimselerden 895 Rebîülâhirinde (Mart 1490) satın alınmıştır. Hanın mimarı Abdülalî b. Puladşah'tır. Kâzım Baykal,

Bursa şer'iyye defterlerinden bu hanın tarihçesini ilgilendiren çok sayıda bilgi çıkarmıştır. Bunlardan yapının kimlere ve ne kadar ücret karşılığında kiralandığı öğrenilmektedir. Han 1082 (1671-72), 1199 (1785) yıllarında ve başka tarihlerde tamir edilmiş, üzeri kubbeli iken kurşunları sökülmüş, kubbeleri kaldırılmış, çatı yapılarak yerli kiremitle örtülmüştür. Nitekim kubbe kemerlerinin kalıntıları ile köşelerdeki üzeri kurşun örtülü kubbeler bugüne kadar intikal etmiştir.

Evliya Çelebi, 1050 (1640) yılında ziyaret ettiği Bursa'daki eski eserleri anlatırken Koza Hanı adını vermemekte, buna karşılık Pirinç Hanı'ndan sonra bir Acem hanından bahsetmektedir. Verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre Evliya Çelebi'nin Acem Hanı olarak adlandırdığı handa Azerbaycan ve İran'dan gelen tüccarlar kaldığı gibi ipek tüccarlarından gümrük alan ipek emininin makamı da burada idi. Onun verdiği bilgiler adı geçen hanın

Koza Hanı olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bu hana XIX. yüzyıla kadar İpek Hanı da denildiğini, Bursa'daki Osmanlı devri eserleri hakkında bir doktora tezi yapmış olan H. Wilde belirtir. Koza Hanı 1950 yıllarına doğru büyük ölçüde bir restorasyon geçirmiş ve bütün parazit eklerden temizlendikten başka gerek han gerek avlusundaki mescid aslî mimarilerine uygun biçimde ihya edilmiştir. Hanın gözleri de modern ticarethanelere merkez olmuştur.

Koza Hanı, klasik plana uygun olarak bir avlu etrafında çevrelenmiş altlı üstlü odalardan ve bir ahırdepodan teşekkül etmiştir. Ahır tek katlıdır. Odaların önünü altta ve üstte bir revak çevrelemektedir. Avlu ortasında, altında havuzlu şadırvanı olan sekiz kenarlı bir mescid bulunmaktadır. Hanın oldukça gösterişli mimariye sahip bir girişi vardır. Muntazam kesme taştan yapılmış olan kemerin içindeki alınlığı, geometrik bir desene göre renkli taşlardan işlenmiş bir kaplama süslemektedir. Dış duvar örgüsünde tuğla ve kesme taştan karma tekniğin kullanılmış olduğu görülür. Ahır ise moloz taştan inşa edilmiştir. Kare şeklinde bir iç avlunun etrafını taş pâyelere oturan kemerlerden oluşan revak çevirmektedir. Han iki katlı olarak düzenlenmiştir. Aydın Yüksel'in tesbitine göre alt katta elli mekân bulunmakta, kapının iki yanında ise eyvan şeklinde açılan bir çift mekân yer almaktadır. İçlerinde birer ocak olduğu tahmin edilen her odayı havalandırmaya da yarayan mazgal biçiminde bir pencere kısmen aydınlatmaktadır. Girişin iki yanından birer taş merdiven yukarı kata çıkışı sağlar. Hanın sol tarafında düzenli bir plana sahip olmayan ahır kısmı bulunmakta, üst katta da elli bir veya elli iki oda yer almaktadır. Üst kat revakları ahşap iken son tamirde kâgire dönüştürülmüştür. Revak kemerleri tuğla, üzerleri kubbelidir. Odalar tonozla örtülüdür. Her birinde dışarıya açılan ikişer pencere vardır. Avlunun ortasında bazı Selçuklu kervansaraylarında olduğu gibi müstakil bir mescid bulunmaktadır. Eski bir belgede bu mescidin yanında günümüzde izi kalmayan ahşaptan ikinci bir mescidin daha olduğu bildirilmekteyse de herhalde esas mescid cemaate yetmediği için bir devirde böyle bir ek yapı inşa edilmiştir. Esas mescid sekizgen planlı olup kemerli pâyelere oturan bir mekândan ibarettir. Altında mermer havuzu olan bir şadırvan mevcuttur. Üst kata taş bir merdivenle ulaşılıyordu. Kapının tam karşısında güzel bir mihrap yer almaktadır. Diğer altı duvarda alttakiler dikdörtgen, üsttekiler sivri kemerli pencereler bulunmaktadır. Mescidin üstü kurşun kaplı bir kubbeyle örtülüdür. Ahır ise

ortası avlulu revaklarla çevrili tek katlı bir yapıdır. Koza Hanı, Osmanlı devri han ve kervansaray mimarisinde ortasındaki mescid bakımından eski gelenekleri sürdüren ve bütünlüğünü hâlâ koruyabilmiş olan bir eserdir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 19; a.e. (nşr. Zekeriya Kurşun v.dğr.), İstanbul 1999, II, 15; H. Wilde, Brussa, Berlin 1909, s. 50-51 (yazıda yalnız avludaki mescidden bahsedilerek bir de rölövesi yayımlanmıştır); [Kâmil Kepeci], Bursa-Bursa Hanları, Bursa 1935, s. 7-10; Kâzım Baykal, Bursa Koza Hanı ve Mescidi, Bursa 1946; a.mlf., Bursa ve Anıtları, İstanbul 1982, s. 104; A. Gabriel, Une capitale turque Brousse Bursa, Paris 1958, I, 185-188; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 73-77; Rıfkı Melül Meriç, "Beyazıd Camii Mimarı", AÜ İlâhiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi, II (1958), s. 18-19, 41.

Semavi Eyice

KOZAK

Muahede, nâme, tezkire gibi önemli evrakı bağlayan kordonların içinden geçirilerek üzerine mum dökülüp mühürlendiği yassı-yuvarlak kutu.

Koz (ceviz) isminden türetildiği anlaşılan kozak kozalak şeklinde de kullanılır. Şemseddin Sâmi mühür kozalağını "bal mumu üzerine basılmış mühür bozulmamak için üzerine yapıştırılan fildişinden kapakçık" şeklinde açıklamaktadır (Kāmûs-ı Türkî, s. 1099).

Eskiden padişah, sadrazam ve devleti temsil eden diğer önde gelen kişilerin gönderdikleri mektup veya davetiyelere, imzalanan milletlerarası antlaşma metinlerine ve benzerlerine sonradan yapılacak bir müdahaleyi önlemek için sim kordonlar bağlanır, bu kordonlar kozak denilen bir mahfaza içinden geçirilip mahfazaya bal mumu dökülerek üstüne mühür basılırdı. Kozak, günümüzde en basit örnekleri su ve elektrik saatlerinde veya posta paketlerinde görülen kurşun mühürlerin eski bir örneğidir.

Mısır ve Hitit geleneğinde de açılması istenmeyen kapı, mektup, sandık vb. şeylere bağlanan iplerin uçları düğümlenip bir çamur topağı içine alındıktan sonra çamur mühürleniyordu. Hititler'in başşehri Hattuşaş'ta bulunan ve arkeoloji terminolojisinde Latince adıyla "bulla" denilen 3000 kadar mühür baskısından birçoğunun içinden geçen iplerin izleri bugün de görülebilmektedir (Seeher, s. 97). Bu usul, bütün Eskiçağ ve Ortaçağ boyunca küpler veya amforalar içine konulan değerli içkilerin korunmasında da kullanılmıştır. Muallaka şairlerinden Lebîd b. Rebîa'nın bir şiirinde "mührü kırılmış şarap" ifadesi geçer (Hatîb et-Tebrîzî, s.192). Kur'an'daki "mühürlü içecek"le (el-Mutaffifîn 83/25) "kalbin mühürlenmesi" (el-Bakara 2/7; el-En'âm 6/46; el-Câsiye 45/23) ifadeleri de bu geleneğe işaret etmektedir. Zamanla çamur bullaların yerini kurşun mühürler almıştır

Günümüze Emevî, Abbâsî, Selçuklu, Bizans ve Osmanlılar'dan içinden geçen iplerin izi belli kurşun mühürler ulaşmıştır. Halil Ethem Eldem'in verdiği bilgilerden, Müze-i Hümâyun'da bulunan en eski kurşun

mühürlerden birinin Hişâm b. Abdülmelik'e ait olduğu öğrenilmektedir (Kurşun Mühür Kataloğu, s. 11). Bizans imparatorları papaya, doğu patriklerine, hükümdarlara gönderdikleri mektuplarda ve vakıflarıyla ilgili fermanlarda "chrysobulla" denilen altın veya "argysobulla" denilen gümüş kozaklar kullanırlardı. Kozağın ağırlığı gideceği yerin önemine göre değişmekteydi. Genel olarak yabancı krallara gönderilen nâmelere iki üç altın, Abbâsî halifesine ve Mısır hükümdarlarına yollanan nâmelere ise dört altın ağırlığında ve yaklaşık 7 cm. çapında kozak takılıyordu. Mektuplara bağlanan kordonlar, iki levhadan oluşan altın kozağın içinden geçirildikten sonra levhalar birbirine lehimleniyordu. İmpatorluğun son iki yüzyılında ayrı ayrı basılan levhalar fermanın ipek kordonuna bal mumu ile tutturulmuştur. Muhtemelen bu tür kozağın doğurduğu bazı zorluklar ve sakıncalar, onun bal mumuna veya özel mühür mumuna basılıp bir kutu içine alınması düşüncesini doğurmuştur.

Osmanlılar'da muahedenâmeler, nâme-i hümâyunlar ve padişaha ait davet tezkireleri gibi değerli evrak sır kâtibi tarafından gidecekleri kişilerin önemine göre bez, atlas veya serâser denilen altın ve gümüş tellerle dokunmuş kumaştan yahut meşinden yapılan keseye konur ve kesenin ağzı sim kordonla bağlandıktan, kordonun uçları kozağın karşılıklı deliklerinden geçirildikten sonra içine eritilmiş kırmızı mum dökülür, üzerine de mühr-i hümâyun (sonraları devlet arması ve padişahın tuğrası) basılırdı; kozaktan çıkan, uçları püsküllü kordonlara da birkaç düğüm atılırdı. Kozakların altın ve gümüşten başka "sade" (şimşir), "şirmâhî", "som" (mors, deniz gergedanı vb. türü deniz memelisi dişleri) gibi değişik cinsleri de vardı ve bunların kullanıldığı yerler farklıydı. Meselâ kılıç alayı, hırka-i şerif ziyareti, bayramlaşma ve mevlidi şerif gibi sebeplerle gönderilen davet tezkirelerinde şirmâhî kozaklar kullanılırdı. XVI. yüzyılın son çeyreğinde altın kozakla nâme gönderilen hükümdarlar Gîlân ve Kertli hâkimleri, Avusturya imparatoru, İspanya, Fransa, Lehistan ve Portekiz kralları, Rus çarı ve Venedik dukası idi. Erdel kralına gönderilen nâmeler de atlas keseye konulup gümüş kozaklarla mühürlenirdi. Mekke şerifine, Fas sultanına ve Kırım hanına giden nâmeler yine atlas keseye konur, fakat bunlara altın kozak takılırdı. İngiltere Kraliçesi Elizabeth'e yazılan ilk nâme atlas keseye konmuştu ve gümüş kozaklı idi; daha sonraları ise keseler serâsere, kozaklar da altına çevrildi. Mühimme defterlerindeki nâme sûretleri üzerinde torba ve kozak cinslerine işaret edildiği görülmektedir. Meselâ 28

Zilkade 972’de (27 Haziran 1565) Leh kralına, Osmanlı tâcirlerinin yollarını kesip mallarını gasbeden eşkıyanın yakalanması için gönderilen nâme-i hümâyunun sûretinde “altun kozalak ve serâser kîse ile” kaydı vardır (6 Numaralı Mühimme Defteri, II, 260). Tanzimat’ın ilânı üzerine ahidnâmeler defter haline dönüşmüş ve bunlar ortalarındaki deliklerden geçirilen sim kordonların altın kozak takılıp mühürlenmesinden sonra içi ipek veya kadife kumaş kaplı özel çantalara konulmuştur.

Kozakların kapaklarına genellikle ince bir işçilikle devletin arması işlenirdi. Padişah ihtiyaç duyulduğunda kuyumcubaşıdan kozak talebinde bulunurdu. 20 Şâban 1133 (16 Haziran 1721) tarihli bir belgede padişahın, “Kuyumcubaşı ağa, Özbek nâmesi için bir altın kozalak veresin” kaydı görülmektedir (BA, D.BŞM, Kuyumcubaşı, nr. 1/5). Bazı kozaklar kıymetli taşlarla süslenirdi. III. Ahmed döneminde İran şahına gönderilen bir nâme-i hümâyunun murassa‘ kozağı için yüklü miktarda harcama yapılmıştır (BA, İbnülemin-Saray, nr. 2683). Osmanlı arşivindeki maliyeyle ilgili belgelerde çeşitli kalemlere verilen üçer aylık kırtasiyenin cins ve miktarı gösterilirken kozakların bazan cinsleri belirtilmeksizin, bazan da değişik türlerde kaydedildiği görülmektedir. Bu belgelerde geçen malzeme içinde birkaç tür mühür mumu, kınnap ve meşin kese bulunması dikkat çeker (BA, Cevdet-Maliye, nr. 5012, 17992, 19901). Belgelerden, XVIII. yüzyılın başlarında kozakları serkırtâsînin (kâğıtçıbaşı) saraya iş yapan esnaftan alıp gerekli yerlere verdiği anlaşılmaktadır. Ramazan 1126 (Eylül 1714) tarihli bir belgede padişah tarafından kullanılmak üzere mühürdara (mühredâr-ı hazreti sadr-ı âlî) otuz som, 100 şirmâhî ve 200 sade kozağın verildiği görülmektedir. Aynı belgeye göre Hariciye nâzırı mesabesindeki reis efendiye ise elli şirmâhî ve 150 sade kozak verilmiştir (BA, Cevdet-Maliye, nr. 17992).

Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde daha çok yabancı ülkelerle imzalanan muahedenâmelerin altın ve gümüş kozakları bulunmaktadır. Bunlardan oval olanlar 11,5 cm. eninde ve 13,5 cm. boyunda, daire şeklinde olanlar 14 cm. çapındadır. 1838-1914 yılları arasında İngilizler’le yapılan antlaşmaların gümüş olan yuvarlak

kozakları 18 cm. çapındadır; Avusturya ile imzalananların altın ve gümüş kozakları ise 9 ile 14 cm. arasında değişmektedir (Osmanlı Arşivinde

Bulunan Muâhedenâmelerden Örnekler, s. 9-10).

Kozaklar hem devletin ihtişamını hem de gönderilen kişiye verilen değeri gösteriyordu. Ünlü seyyah Jean Babtiste Tavernier, İran şahının Alman imparatoru, Polonya kralı ve Venedik dukasından gelen nâmeleri değerli kâğıt ve altın kozakları sebebiyle kabul ettiğini, papadan gelen mektubu ise basit kâğıdı ve kurşun mührü sebebiyle reddettiğini söyler (XVII. Asır Ortalarında Türkiye Üzerinden İran'a Seyahat, s.106).

BİBLİYOGRAFYA

Kāmûs-ı Türkî, s. 1099; F. Gaffiot, Dictionnaire illustré latinfrançais, Paris 1934, s. 231; BA, D.BŞM, Kuyumcubaşı, nr.1/5; BA, İbnülemin-Saray, nr. 2683; BA, Cevdet-Maliye, nr. 5012, 17992, 19901; 6 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 1995, I, 12; II, 29, 36, 40, 53,181, 218, 260, 363; Nâmehâ-yi Şâh-i Acem ve Buhâra ve Hindistan, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3345, vr. 1b; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu'l ḳaṣâʾidi'l-ʿaşr (nşr. Abdüsselâm el-Hûfî), Beyrut 1407/1987, s. 192; G. Schlumberger, Sigillographie de l'Empire Byzantin, Paris 1884, s. 282, 380, 440, 695; Halil Edhem [Eldem], Kurşun Mühür Kataloğu, İstanbul 1321, s. 6, 11, 12-14, 17-19, 31, 63, 68; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 291, 293-294; Fr. Dölger, Byzantinische Diplomatik, München 1956, s. 85-87; J. B. Tavernier, XVII. Asır Ortalarında Türkiye Üzerinden İran'a Seyahat (trc. Ertuğrul Gültekin), İstanbul 1980, s. 106; M. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri (nşr. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1981, s. 173; N. Oikonomides, Byzantine Lead Seals, Washington 1985, s. 6; Midhat Sertoğlu, Osmanlı Tarih Lügatı, İstanbul 1986, s. 191; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, s. 49-50, 161-162, 170, 254, 424; D. Collon, "Near Eastern Seals", 7000 Years of Seals, London 1997, s. 11; T. G. H. James, "Ancient Egyption Seals", a.e., s. 38; J. Cl. Cheynet, "Byzantine Seals", a.e., s. 115; Jurgen Seeher, Hattuşa Rehberi, İstanbul 1999, s. 97; Osmanlı Arşivinde Bulunan Muâhedenâmelerden Örnekler (haz. Nazım Yılmaz - Hacı Osman Yıldırım), Ankara 2000, s. 9-10, 51, 52; Selman Can, "Osmanlı

Diplomatikasında Kozaklar”, Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi, sy. 7, Erzurum 2001, s. 57-59; Pakalın, II, 298; III, 357.

Nebi Bozkurt

KOZMOGONİ

Evrenin aslı, ortaya çıkışı ve gelişmesi üzerine bilim öncesi açıklamalar içeren ilim için kullanılan terim

(bk. YARATMA).

KÖKBÖRİ

(ö. 630/1233)

Begteginliler'in son hükümdarı (1190-1233).

27 Muharrem 549 (13 Nisan 1154) tarihinde Musul'da doğdu. Babası Ali Küçük, Musul Atabegi İmâdüddin Zengî'nin hizmetinde bulunmuş, Erbil 526'da (1132) Zengî tarafından kendisine iktâ edilmiş ve bu tarihten itibaren şehir beyliğin merkezi durumuna gelmiştir.

Ali Küçük 563 (1168) yılında ölünce yerine büyük oğlu Kökböri (Gökböri) geçti. Ancak atabegi Mücâhidüddin Kaymaz onu tutuklayıp yerine kardeşi Yûsuf Yinal Tegin'i getirdi. Bir süre sonra hapisten çıkan Kökböri, Musul Atabegi II. Seyfeddin Gazi'nin hizmetine girdi. Seyfeddin Gazi, Halep Atabegi Nûreddin Mahmud Zengî'nin ölümünden faydalanıp Halep atabegliğine ait olan Harran'ı zaptettikten sonra Kökböri'ye iktâ etti (569/1174).

Kökböri, Musul atabegliğiyle Selâhaddîn-i Eyyûbî arasındaki mücadelelere fiilen katıldı. Bu savaşlar sonunda Halep dışında atabegliğin önemli merkezleri Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin eline geçince Musul Atabegi İzzeddin Mesud bazı tedbirler almak zorunda kaldı ve Erbil nâibi Mücâhidüddin Kaymaz'ı Musul valiliğine tayin etti. Bu arada Halep Atabegi el-Melikü's-Sâlih İsmâil topraklarını Musul Atabegi İzzeddin Mesud'a vasiyet etti. Bunun üzerine Kaymaz ve Kökböri ile birlikte yola çıkan Atabeg İzzeddin Mesud 20 Şâban 577'de (29 Aralık 1181) Halep'i teslim aldı ve Kökböri'yi Halep şahneliğine getirdi. Halep'in yeniden Musul'a bağlanması Musul atabegliğinin geleceği açısından önemli bir gelişmeydi. Ancak şehir, kardeşler arasındaki mücadele yüzünden Sincar'ın alınması karşılığında II. İmâdüddin Zengî'ye terkedildi.

İzzeddin Mesud Musul'a dönerken kardeşinin şehri Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye karşı koruyamayacağı endişesiyle Kökböri'yi önemli bir kuvvetle birlikte Halep'te bıraktı. Fakat Kökböri, Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye meyli olan bazı

emîrlerin muhalefeti yüzünden kaleye hâkim olamadığı gibi atabege yaptığı şikâyetlerden de bir sonuç alamadı.

Kaymaz'ın Musul'a tayinine öfkelenen Kökböri, iktâ merkezi Harran'a döndükten sonra Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye itaat ederek onu Musul'a karşı sefere teşvik etti (578/1182). Ardından da Selâhaddîn-i Eyyûbî ordusuyla Fırat'ı geçtiği sırada kuvvetleriyle birlikte ona katıldı. Selâhaddin, Harran'a ilâveten Cemâziyelevvel 578'de (Eylül 1182) zaptettiği Urfa'yı da hizmetinin karşılığı olarak Kökböri'ye iktâ etti.

Bu arada Musul Atabegi İzzeddin Mesud'un bütün bu olayların sorumlusu olarak görülen Musul Valisi Kaymaz'ı hapsetmesi, Erbil hâkimi Yûsuf Yinal Tegin'in başkaldırmasına ve Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye tâbi olmasına yol açtı. İzzeddin Mesud'un Erbil'i yeniden itaat altına alma teşebbüsü sonuçsuz kaldı. Kökböri, onun Erbil ve çevresinde yaptığı tahribatı gerekçe göstererek Selâhaddîn-i Eyyûbî'yi ikinci defa Musul'u kuşatmaya ikna etti ve kendisini Bîre'de karşıladı. Fakat ödemeyi vaad ettiği para ve malı vermekten kaçınınca iktâları elinden alınarak hapse atıldı, ancak bir ay kadar sonra affedilerek iktâları geri verildi. Selâhaddîn-i Eyyûbî, Rebîülevvel 581'de (Haziran 1185) Musul'u kuşattığında Kökböri kardeşi Yûsuf Yinal Tegin ile birlikte onun yanında bulunuyordu. Kökböri, kardeşiyle beraber Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin el-Cezîre'deki başarılarında önemli rol oynadı ve sefer dönüşünde Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kız kardeşi Rebîa Hatun ile evlendi.

Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Haçlılar'la yaptığı savaşların birçoğuna kumandan olarak katılan Kökböri, Cemâziyelevvel 580'de (Ağustos 1184) Kerek muhasarası ile başlayıp Kudüs'ün fethiyle sonuçlanan savaşlarda önemli hizmetlerde bulundu. Saffûriye savaşında (Safer 583 / Nisan 1187) Haçlı ordusunu hezimete uğrattı. Bu sebeple Kudüs'ün fethiyle neticelenen zaferin ilk ateşini yakan kahraman olarak anıldı (İmâdüddin el-İsfahânî, s. 130-131). Kökböri, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Haçlılar'ı bozguna uğrattığı meşhur Hittîn Savaşı'nda da (25 Rebîülâhir 583 / 4 Temmuz 1187) Takıyyüddin Ömer ile birlikte büyük başarılar gösterdi ve Kudüs kralının idaresinde toparlanmaya çalışan Haçlılar imha edildi. İbn Hallikân, pek çok hizmeti bulunan Kökböri'nin bunların hiçbirisi olmasa bile bu savaştaki başarısının hepsine bedel olduğunu söyler (Vefeyât, IV, 115).

Selâhaddîn-i Eyyûbî bundan sonra Taberiye ve Akkâ'yı ele geçirirken Kökböri de hıristiyanların merkezlerinden Nâsıra'yı fethetti; çok sayıda esiri Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye gönderdi. Kudüs'ün fethiyle bu savaşın en önemli kısmı tamamlanmış

oldu. Kökböri daha sonra Antakya Prinkepsliği'ne karşı girişilen harekâtta da kuvvetleriyle birlikte hazır bulundu. Antartus Kalesi'nin fethini gerçekleştirdi. Bunun üzerine III. Haçlı ordusu Kudüs'ün kurtarılması için Akkâ'yı muhasaraya girişince Kökböri, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin yardımına ilk koşanlardan biri oldu. Selâhaddin'in ordusunun sağ koluna Kökböri kumanda ediyordu. Bu arada yeni gelen takviye kuvvetleri arasında bulunan Yûsuf Yinal Tegin de ağabeyinin maiyetinde savaşa katıldı (11 Cemâziyelevvel 586 / 16 Haziran 1190). Yinal Tegin, Akkâ müdafaasına katıldıktan sonra hastalanarak 28 Ramazan 586 (29 Ekim 1190) tarihinde Nâsıra'da vefat etti. Bazı kaynaklarda ölümünden Kökböri sorumlu tutulmaktadır.

Kökböri, Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye müracaat ederek elinde bulunan iktâlar ve 50.000 dinar karşılığında Erbil'in kendisine verilmesini istedi. Selâhaddîn-i Eyyûbî de Haçlılar'a karşı mücadelede üstün hizmetlerini gördüğü Kökböri'ye Erbil'in yanı sıra Şehrizor ve Karabeli derbendini de iktâ etti. Akkâ muhasarası Haçlılar'a gelen yeni yardımlar yüzünden giderek zorlaşınca Selâhaddîn-i Eyyûbî, ardarda mektuplar göndererek kendisini âcilen yardıma çağırmasına rağmen Kökböri bir daha Akkâ'ya dönmedi. Ancak Akkâ'nın düşmesi ve Haçlılar'ın ilerlemesi üzerine askerî yardım gönderdi.

Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin ölümünden (589/1193) sonra sikke bastırması Kökböri'nin bu tarihten itibaren bağımsızlığını ilân ettiğini göstermektedir. Böylece onun bu tarihten ölümüne kadar yaklaşık kırk yıl Begteginliler'i bağımsız olarak yönettiği anlaşılmaktadır. 600 (1204) yılına kadar kaynaklarda adından söz edilmeyen Kökböri'nin bu tarihten itibaren Eyyûbî melikleriyle Musul atabegleri arasında cereyan eden nüfuz mücadelesinde etkili rol oynadığı görülmektedir. Eyyûbîler'in yayılma siyasetine karşı ciddi bir mücadele veren Kökböri, 605'te (1208-1209) Musul Atabegi Arslanşah b. Mes'ûd ile anlaşma yaptıktan sonra Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin

kız kardeşi Rebîa Hatun'dan doğan iki kızını onun oğulları ile evlendirdi. Musul Atabegliği ile olan bu akrabalık dolayısıyla onlar arasındaki hâkimiyet mücadelelerine de katıldı. 622 (1225) yılında Erbil bölgesini yağmalatan Celâleddin Hârizmşah ile bir anlaşma yaparak bu tehlikeyi geçiştirdi. Ayrıca Hârizmşah kuvvetlerini takip ederek bölgeyi istilâya girişen Moğollar'a karşı tedbir aldı. Ancak Moğollar çekilip gittikleri için herhangi bir çatışma olmadı. Kökböri'nin son yıllarında Erbil bölgesi, Moğol ordusunun önüne katıp sürüklediği kalabalık Türkmen kütlelerinin göçlerine sahne oldu.

18 Ramazan 630'da (28 Haziran 1233) Beled'de vefat eden Kökböri'nin naaşı daha sonra Erbil'e nakledildi. Buradan vasiyeti uyarınca Mekke'ye götürülmek üzere hac kafilesiyle birlikte yola çıkarıldı. Ancak o yıl (631/1234) Mekke'ye ulaşamadan geri dönüldü ve Kûfe'de toprağa verildi (a.g.e., IV, 120). Yerine geçecek erkek evlâdı olmadığından topraklarını Abbâsî halifesine vasiyet etmişti. Erbil, Müstansır-Billâh tarafından gönderilen kuvvetlerce istilâ edildi, böylece Begteginliler tarihe karışmış oldu. Çağdaşı olan Yâkūt el-Hamevî, Erbil'in, tarihi boyunca erişemediği refahın zirvesine Kökböri'nin hâkimiyeti devrinde ulaştığını kaydetmektedir (Muʿcemü'l-büldân, I, 186-187). Erbil bu dönemde Bağdat, Musul ve Ahlat gibi büyük medeniyet merkezlerinden biri haline geldi.

Hayır sever bir devlet adamı olan Kökböri'nin Hz. Peygamber'in doğum yıl dönümlerinde mevlid merasimleri düzenlemesi ona İslâm dünyasında ün kazandırmıştır. Mevlid merasimleri ilk defa Fâtımîler zamanında Kahire'de yapılmaya başlanmış olmakla beraber Kökböri'nin tertiplediği muhteşem mevlid törenleri Fâtımîler devrindeki merasimleri gölgede bırakmıştır. İlk defa onun başlattığı eğlenceli merasim ve anma törenleri sonraları diğer İslâm ülkelerinde de bir âdet haline gelmiştir. 604'te (1207-1208) Erbil'deki mevlid töreninde bulunan İbn Dihye el-Kelbî, et-Tenvîr fî mevlidi's-sirâci'l-münîr adlı eserini yazarak Kökböri'ye sunmuştur. İmar faaliyetlerine önem veren Kökböri daha Harran emîri iken orada bir hastahane ve medrese yaptırmıştı (İbn Cübeyr, s. 447-448). Erbil'e hâkim olduktan sonra şehrin kale ve surlarını tamir ettirmiş, sokaklarını düzeltip yeni çarşılar yaptırmıştı (Yâkūt, I, 186 vd.). Erbil'de büyük bir hastahane, kimsesizler, yetim çocuklar, sakatlar ve dul kadınlar için bakımevleri, kendi adına nisbetle Muzafferiyye olarak anılan medrese, ulucami, Halep ve Erbil'de hankahlar

onun tarafından inşa ettirilen önemli eserlerdir. Kökböri, Haçlılar'ın elindeki müslüman esirlerin kurtarılması için de büyük harcamalar yapmıştır. Kaynaklarda onun 60.000 esiri kurtardığı kaydedilmektedir. Ayrıca her yıl hac seferleri düzenleyen Kökböri fakir hacıların ihtiyaçlarını karşılardı. Mekke'de de çok hayratı vardı. Arafat'a ilk olarak suyu o getirtmiştir. Haremeyn'deki hasta ve muhtaç kimselere para yardımında bulunurdu. Erbil Beyliği'nin bu parlak durumu küçük bir birimini teşkil ettiği Selçuklu medeniyetinin ölçüsü olması bakımından da çok önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), bk. İndeks; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmid (nşr. Bedevî Abdüllatîf Avad), Kahire 1959, tür.yer.; İmâdüddin el-İsfahânî, el-Fetḥu'l-ḳussî (nşr. C. de Landberg), Leiden 1888, tür.yer.; İbn Cübeyr, er-Riḥle (nşr. Hüseyin Nassâr), Kahire 1374/1954, tür.yer.; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (nşr. H. Wüstenfeld), Leipzig 1924, I, 186-187; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks.; a.mlf., et-Târîḫu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Kahire 1382/1963, tür.yer.; İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. Sâmi ed-Dehhân), Dımaşk 1375/1956, tür.yer.; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), bk. İndeks; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, I-II, tür.yer.; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, III, 27, 48, 50, 52-53, 57-58, 80, 83, 160-161, 208; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 113-121; ayrıca bk. İndeks; Ebü'l-Ferec, Târih, bk. İndeks; Ahmed Ateş, Süleyman Çelebi Vesiletü'n-Necât Mevlid, Ankara 1954, s. 6-8; N. Elisseeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, I-II, bk. İndeks; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 423-424; Coşkun Alptekin, The Reign of Zangi, Erzurum 1978, bk. İndeks.; Necla Pekolcay, Süleyman Çelebi, Mevlid, İstanbul 1980, s. 19-22; [a.mlf.] - H. Fuchs, "Mevlid", İA, VIII, 173; Gülay Öğün Bezer, Begteginliler (Erbil'de Bir Türk Beyliği), İstanbul 2000; Abbas el-Azzâvî, "Âlü Bektekîn-Muẓefferüddîn Kökböri ev emâretü Erbîl fî ʿahdihim (522 h-630 h.)", MMİADm., XXI/3 (1946), s. 404-418; XXI/4 (1946), s. 515-529; XXII/1 (1947), s. 223-231; İbrahim Kafesoğlu, "Kökbörü", İA, VI, 885-892; Cl. Cahen, "Begteginides", EI² (İng.), I, 1160-1161.

Gülay Öğün bezer

KÖKSAL, Mustafa Âsım

(1913-1998)

Siyer çalışmalarıyla tanınan tarihçi.

Kayseri Develi'de doğdu. Babası Hâfız Mehmed Edip Efendi, annesi Döne Hanım'dır. Büyük dedelerine nisbetle Pîr Velî oğulları diye bilinen bir aileye mensuptur. İlk öğrenimini Develi Merkez Numune Mektebi'nde tamamladı (1927). Kayseri Lisesi ve Erzurum Askerî Lisesi'nin giriş imtihanlarında başarılı olduysa da çeşitli imkânsızlıklar sebebiyle bu okullara devam edemedi. Bunun üzerine Develi Müftüsü İzzet Efendi'nin "mukaddimât-ı ulûm" derslerini takip etti. 1928'den

Haziran 1930'a kadar Develi Ticaret ve Sanayi Odası'nda başkâtip olarak çalıştı.

Dinî ilimler sahasında yüksek tahsil yapmak için Mısır'a gitmek istediyse de muvaffak olamadı. 1933'te Ankara'ya gitti. Aynı yıl Diyanet İşleri Başkanlığı'nın açtığı kâtiplik imtihanını kazandı. Emekli olduğu 1964 yılına kadar Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Evrak Kitâbeti memurluğu, Tahsis memurluğu, Sicil şefliği, Yazı İşleri müdürlüğü, Yayın müdürlüğü, Hayrat Hademesi İşleri müdürlüğü, Zat İşleri müdür vekilliği, Müşâvere ve Dinî Eserleri İnceleme Kurulu üye başmuavinliği görevlerinde bulundu. Hamzavî Melâmî kutbu Seyyid Abdülkādir-i Belhî'nin mensuplarından Fazlullah Rahîmî Efendi'den ders ve feyiz alan son dönem Kādirî şeyhlerinden İskilipli İbrahim Ethem Gerçekoğlu'nun talebesi oldu. Uzun yıllar bu hocasının derslerine devam etti ve kendisinden icazet aldı. 28 Kasım 1998'de Ankara'da vefat etti ve Bağlum Kabristanı'na defnedildi.

Safahât'tan etkilenerek 1927'den itibaren dinî manzumeler yazmaya başlayan M. Âsım Köksal daha sonra ilmî çalışmalara yönelmiştir. Çalışmalarının büyük bölümünü Hz. Peygamber dönemine ayırmış, anlatımda kısaltma yoluna gitmeyi uygun görmemiş, kaynaklarda kısa geçilmiş konuları ayrıntılı biçimde incelemeyi tercih etmiştir. Bu anlayışına

uygun olarak yaptığı araştırmalar sonucunda ilk müslümanların Dârülerkam'a giriş tarihi, Hz. Ömer'in ve Amr b. Abese'nin müslüman oluş sırası gibi bazı konular hakkında birçok kaynakta aktarılan bilgilerin doğru olmadığını ortaya koymuştur.

Eserleri. 1. İslâm Tarihi-Hz. Muhammed (a.s.) ve İslâmiyet. En önemli ve en hacimli eseridir. 1964 yılından itibaren üzerinde çalışmaya başladığı eseri bir cildi Mekke, bir cildi Medine devri olmak üzere iki cilt halinde yazıp ardından bunu genişletmeyi tasarlamış, ancak Mekke devrini yayımladıktan (Ankara 1966) sonra bu düşüncesinden vazgeçerek Medine dönemini Hz. Peygamber'in Medine'de kaldığı her bir yıl için bir cilt olmak üzere on bir cilt halinde kaleme almıştır (İstanbul 1980, 1981). İslâm Tarihi'nin 1983'te Pakistan'da açılan milletlerarası sîretü'n-nebî yarışmasında dünya birinciliğini kazanması eserin tanınması ve yaygınlaşmasında önemli rol oynamıştır. Köksal daha sonra Mekke devrini de altı cilt halinde neşretmiştir (İstanbul 1987). Hayatının son yıllarında bütün ciltleri gözden geçirerek sekiz cilt olarak yeniden kaleme almıştır. Bu eser, İslâm Tarihi Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed Aleyhisselâm ve İslâmiyet adıyla vefatından sonra yayımlanmıştır (İstanbul 1999). Hz. Peygamber dönemini ana kaynaklara dayanarak bütün ayrıntılarıyla ele alan ve Asr-ı saâdet'te İslâm'ın yayılış ve hukuk tarihini akıcı bir üslûpla anlatan bu eser Türkçe'deki en geniş siyer kitabıdır. 2. Müsteşrik Caetani'nin Yazdığı İslâm Tarihi'ndeki İsnad ve İftiralara Reddiye (Ankara 1961, 1986; İstanbul 1987). İtalyan şarkiyatçısı Leone Caetani'nin kaleme aldığı Annali dell'Islam adlı eserin Hüseyin Cahit Yalçın tarafından yapılan tercümesine (İstanbul 1924-1927) reddiyedir. 1955-1960 yılları arasında kaleme alınan eser Caetani'nin özellikle İslâm'da hadis ve isnad müessesesi, Ebû Hüreyre ve İbn Abbas gibi bazı sahâbîlerin şahsiyeti, Kur'an'ın menşei, Hz. Peygamber'in şahsı ve İslâmiyet'in teşekkülündeki rolü gibi konularda iddia ve iftiralarına cevap vermektedir. 3. Peygamberler Tarihi (Ankara 1990). Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e kadar otuz beş peygamberin hayat ve mücadelesini anlatan bir kitaptır. 4. Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası (Ankara 1979). 5. Peygamberimiz (Ankara 1944, 1978; İstanbul 1999). Manzum bir eserdir.

Mustafa Âsım Köksal'ın diğer bazı çalışmaları da şunlardır: Armağan (Ankara 1939), Peygamberler (Ankara 1941; İstanbul 1999), Ezanlar

(Ankara 1946), Gençlere Din Kılavuzu (Ankara 1946, 1950, 1952; İstanbul 1999), Din Bilgisi I-II (ilkokul dördüncü sınıflar için; Ankara 1949), İslâm İlmihali (Ankara 1954, 1957, 1977; İstanbul 1993), Bir Amerikalının 23 Sorusuna Cevaplar (Ankara 1956), Tevbe (Ankara 1958, 1966), Hıristiyanlık Propagandası Münasebetiyle Açıklama (Ankara 1963, 1982), Dînî ve Ahlâkî Sohbetler (İstanbul 1981; I-III, Ankara 1994), Hak Âşıkı, Büyük Mürşid Ahmed Kuddûsî (k.s) (Bor-Niğde 1983), İslâm'da İki Ana Kaynak Kitab ve Sünnet (Ankara 1994; İstanbul 1999), Pakistan Konferansları (İstanbul 1999), Ahiret Yolculuğu ve Diğer Şiirler (haz. A. Cüneyd Köksal, İstanbul 1999). Bunların dışında çeşitli dergilerde makaleleri ve henüz yayımlanmamış bazı çalışmaları bulunan M. Âsım Köksal, İsmail Ezherli ile beraber Muhammed Kâmil Hatte'nin er-Risâletü'l-Muḥammediyye adlı eserini Muhammed Aleyhisselâm'ın Peygamberliği ismiyle Türkçe'ye çevirmiştir (Ankara 1967).

BİBLİYOGRAFYA

A. Cüneyd Köksal, M. Âsım Köksal-Hayatı ve Hatıraları, İstanbul 2000; Kâmil Şahin, "Mustafa Âsım Köksal Hayatı ve Eserleri", Diyanet Üç Aylık İlmî Dergi, XXV/2, Ankara 1999, s. 117-127; Mahmut H. Şakiroğlu, "Caetani, Leone", DİA, VI, 544 (maddenin yazımında Köksal'ın ailesinde bulunan otobiyografisinden ve Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi'ndeki özlük dosyasından da faydalanılmıştır).

A. Cüneyt Köksal

KÖKTEN, Mehmet Münir

(1882-1969)

Türk mûsikisi bestekârı ve hocası.

İstanbul Eyüp'te Câmi-i Kebîr mahallesinde mûsikişinas Zekâi Dede'nin evinde doğdu. Babası, Maltepe Hastahanesi dahiliye doktorlarından piyade mülâzımı Fahreddin Efendi, annesi Zekâi Dede'nin kızı Ayşe Sıdıka Hanım'dır. Küçük yaşta babasını kaybeden Mehmet Münir, Bahariye Mevlevîhânesi postnişini Hüseyin Fahreddin Dede tarafından sikkesi tekbirlenerek Mevleviyye tarikatına intisap etti. Eyüp'te Kalenderhâne İbtidâî Mektebi'nde başladığı ilk öğreniminin ardından Eyüp Askerî Rüşdiyesi ve Dârüşşafaka Mektebi'ni bitirdi. Gümrük ve İnhisarlar Vekâleti'nin çeşitli kademelerinde çalıştıktan sonra bu kurumun tedkik âmirliğinden emekliye ayrıldı ve hayatının bundan sonraki döneminde imam-hatiplik yaptı. 10 Ağustos 1951 tarihinde Beyazıt'taki Dibekli (Emin Bey) Camii'nde vekâleten başladığı imam-hatiplik görevine 1952 yılı başında asaleten tayin edildi. 12 Nisan 1956'da Kumkapı Saraç İshak Camii imam-hatipliğine nakledildi, vefatına kadar bu vazifesini sürdürdü. Uzun süre Saraç İshak mahallesi muhtarlığı görevini

de devam ettiren Mehmet Münir 19 Şubat 1969'da vefat etti ve dedesinin Eyüp Gümüşsuyu'nda Kâşgarî Dergâhı civarındaki kabrinin yanına defnedildi.

Dinî mûsikiye vukufuyla ve bilhassa ezberindeki eserlerin çokluğuyla tanınan Mehmet Münir Efendi, bu eserlerin doğruluğu konusunda son derece titizlik göstererek onların orijinal özelliklerini kaybetmeden gelecek nesillere aktarılmasında önemli bir köprü vazifesi görmüştür. İlk mûsiki bilgilerini dedesi Zekâi Dede'den almış, yedi yaşından itibaren dedesinin salı geceleri talebelerine ders vermek üzere evde yaptığı toplantılarında hazır bulunmuş, onun vefatı (1897) üzerine Dârüşşafaka'dan hocası olan dayısı Hâfız Ahmed Efendi'den (Irsoy) mûsiki meşklerini devam ettirmiştir. Dârüşşafaka'dan mezun olduktan sonra Bahariye ve Yenikapı

mevlevîhânelerine devam ederek mûsiki bilgisini arttırmış, özellikle Bahariye Mevlevîhânesi şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede'den birçok faslın yanı sıra Nâyî Osman Dede'nin mi'râciyyesinin iki bahrini meşketmiştir. Bu arada Dârülbedâyi'in mûsiki bölümüyle Dârülelhan'a da devam etmiş, ayrıca Muallim İsmâil Hakkı Bey ve Bestenigâr Ziya Bey'den aldığı derslerle bilhassa din dışı mûsiki repertuvarını genişletmiştir. Münir Dede olarak da anılan ve imamlık görevi sırasında zamanının büyük kısmını talebe yetiştirmeye ayıran Münir Kökten'in öğrencileri arasında İsmail Karaçam ve Hüseyin Top özellikle zikredilmelidir.

Münir Kökten, geniş bir mûsiki repertuvarına sahipti ve klasik üslûbun son temsilcileri arasında yer alıyordu. Yılmaz Öztuna'nın on iki adet şarkısının listesini verdiği eserleri arasında sözleri Muallim Nâci'ye ait olan ve, "Turra-i sevdâ-penâhın dillerin kullâbıdır" mısraıyla başlayan karcığar şarkısı çok tanınmış olup Hüseyin Fahreddin Dede'nin bu eseri sevdiği ve sık sık okuttuğu söylenir.

BİBLİYOGRAFYA

Eminönü Müftülüğü Arşivi'nde bulunan özlük dosyası; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 220; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 230-231; Mustafa Rona, Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 243-244; Mehmet Nazmi Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, İstanbul 2000, s. 172; Cemâleddîn Server Revnakoğlu, "Yûnûs'ün Bestelenmiş İlâhîleri Nerede ve Nasıl Okunurdu?", TY, sy. 316 (1966), s. 129-130; Öztuna, BTMA, I, 462.

Nuri Özcan

KÖLE

Türkçe'de köleden başka kul, bende, halayık, esir ve "kadın köle" anlamında câriye, odalık; Farsça'da bende, gulâm, kadın köle için kenîz; Arapça'da abd, rakik, memlûk, kınn, gulâm, rakabe, vasîf, milkü'l-yemîn ve kadın köleler için memlûke, vasîfe, câriye, eme ve gurre kelimeleri kullanılmıştır. Belirli dönemlerde memlükün daha ziyade beyaz, abdin ise zenci köleler için kullanıldığına rastlanmaktadır. İspanya'da siyah köleler için hâdim kelimesi tercih edilmiştir.

Köle iman ve namaz, oruç gibi malî yönü bulunmayan şahsî nitelikteki dinî mükellefiyetler açısından hür insandan farksızken hukukî, sosyal ve iktisadî bakımlardan farklıdır. Her şeyden önce o hukukî işlemlere konu olması bakımından "mal" kabul edilir; hür insanlardan farklı bir statüde edâ (fiil) ehliyetinden tamamen, vücûb (hak) ehliyetinden kısmen mahrum tutulur. Kölenin klasik İslâm hukuku kaynaklarında genellikle "velâyet, şehâdet ve kazâdan hükmen (hukuken) âciz ve mülkiyet hakkından mahrum olan kimse" şeklinde tarif edilmesi köleliğin esasında bir ehliyet ârızası olduğunu ifade eder.

İslâmiyet'ten Önce Kölelik. Köleliğin tarihi çok eskilere uzanmaktadır. Eski Mısır'da ve Yakındoğu'da kölelerin çok kalabalık bir yekün teşkil ettiği bilinmektedir. Bu dönemde savaş esiri kölelerin yanı sıra komşu kabile ve kavimlerden kaçırılan insanlar, babaları veya diğer yakınları tarafından köle olarak satılan çocuklarla borçlarına yahut işlemiş oldukları suçlara karşılık köle statüsüne geçirilen kişiler de büyük bir sayıya ulaşmaktadır.

Tevrat'ta kölelikle ilgili olarak dönemin anlayış ve uygulamasını yansıtan bazı pasajlar vardır. Hz. Nûh'un üç oğlundan Hâm'ın işlediği günah sebebiyle oğlu Ken'ân'ın Hâm'ın kardeşleri Sâm ve Yâfes'e kul olarak cezalandırıldığından bahsedilir (Tekvîn, 9/20-29). Tevrat'ın ifadelerine göre kişinin borcuna mukabil kendisini köle olarak satması mümkündür (Levililer, 25/39). Ayrıca alacaklılar, borçlarını ödemeden ölen kimsenin başka malı yoksa çocuklarını köle olarak alabilirler (II. Krallar, 4/1-7). Bir kimsenin kendi öz kızını satabilmesi de mümkündür (Çıkış, 21/7). Hz.

Yûsuf’la ilgili pasajlardan o dönemde yakalanan hırsızın, malını çaldığı kimsenin kölesi haline getirildiği anlaşılmaktadır (Tekvîn, 44/10; aynı olay için bk. Kur’ân-ı Kerîm, Yûsuf 12/75). Tevrat’ta köle âzadıyla ilgili bir hüküm yoktur. Sadece bir yerde, ağır borca girmiş bir yahudinin borçlarını ödemek maksadıyla kendi kendini satmasından ve onun altı hizmet yılından sonra yedinci yılda serbest olacağından bahsedilmektedir (Çıkış, 21/2-6). Efendisi tarafından gözünün kör edilmesi veya dişinin kırılması halinde de köle hürriyete hak kazanır (Çıkış, 21/26). İncil’de de kölelerin âzat edilmesine dair bir hüküm yer almaz. Gerek Katolik kilisesi gerekse diğer kiliseler köleliği bir vâkıa olarak kabul etmişler ve hıristiyanların kendi dindaşı köleler edinmesinde bir sakınca görmemişlerdir. Hatta Saint Thomas d’Aquino’ya göre kölelik Hz. Âdem’in ilk günahının kaçınılmaz bir sonucudur. Ancak Hıristiyanlığın zamanla Avrupa’da kölelere daha yumuşak davranılması konusunda köle sahipleri üzerinde olumlu etki yaptığı bir gerçektir. Fakat aynı etki Amerikan uygulamasında görülmez.

Eski Yunan ve Roma’da kölelik yaygındı. Aksi düşüncede olanların mevcudiyetine rağmen dönemin filozoflarının hâkim anlayışına göre kölelik devlet ve aile gibi temel beşerî kurumlardan biridir. Aristo, birçok ırkın hürriyet için gerekli ruh yüceliğine sahip olmadığı kanaatindedir. Bu bakımdan kölelik sadece efendi açısından değil, kendi başına elde edemeyeceği bir yaşama tarzına bu yolla ulaşan köle için de hayırlı bir şeydir. Gerçi uygulamada bazan hür ruhlu insanlar da köleleştirilmekte ve köle ruhlu insanlar hür olabilmektedir; fakat bu ârızî durumlara rağmen kölelik tabii ve güzel bir müessesedir. Roma hukukunda Ius Gentium’a göre kölelerin hiçbir değeri yoktu; başlangıçta âzat edilmeleri de yasaklanmıştı. Daha sonra sınırlı bazı imkânlar getirildi. Öte yandan Roma hukukunda hür bir Romalı köle durumuna sokulamazken sonraları kendini satan, arkasından da hür bir Romalı olduğunu ispat ederek serbest kalan kişileri cezalandırmak maksadıyla

yirmi beş yaşını aşan böyle kimselerin hileli satışlarının muteber olacağı ve böylelerinin artık köle olarak kalacağı hususunda bir Senatus Colsultum kararı çıkarıldı. Eski Yunan ve Roma’da köleliğin başlıca kaynaklarını savaş esirleri, korsanlık vb. yollarla kaçırılan veya yabancı (barbar) ülkelerden getirilen insanlarla kölelerden doğan çocuklar teşkil ediyordu. Bunların yanı sıra önceleri borçlunun borcuna karşılık alacaklısına köle

olma kuralı hâkimdi. Ayrıca ebeveyni tarafından terkedilmiş çocukların kendilerini büyütüp besleyenlerin kölesi olduğu veya fakir anne babaların çocuklarını köle olarak sattığı dönemlere de rastlanır. Sonraları köleliğin bu tâli kaynakları yasaklanmıştır. Bu dönemlerde kölelerin hayat şartlarının son derece elverişsiz olduğu ve bu durumun zaman zaman büyük sosyal çalkantılara (Spartacus isyanı gibi) sebep olduğu bilinmektedir. Roma hukukunda belirli bir dönem köleler arasında evlilik yoktu, bunun yerine serbest cinsî hayat yaşamalarına göz yumuluyordu. Ayrıca köle efendisinin keyfine ve sınırsız hâkimiyetine tâbi idi. Âzat edilen köleler de cemiyette aslen hür olanlardan farklı bir sosyal ve hukukî statüye sahipti.

İslâmiyet'in ortaya çıktığı sıralarda Arap yarımadasında ve Mekke'de de kölelik yaygındı; köleler, hürlerle arası kesin çizgilerle ayrılmış alt bir sosyal sınıf oluşturuyordu. Efendinin kölesi üzerindeki mülkiyet hakkı, üçüncü şahıslardan gelecek haksız fiillere karşı sınırlı bir güvence sağlasa da efendiye kölesi üzerinde mutlak tasarruf yetkisi veriyordu. Efendinin câriyesini fuhşa zorlayarak bu yolla para kazanabilmesi, bir ahlâkî sapkınlık olmasının yanında bu yetkinin ve kölelerin insan sayılmamasının da ürünüydü.

Borcunu ödeyemeyen borçlu kendisini, geçim sıkıntısı içindeki baba çocuğunu köle olarak satabilse de Câhiliye'de köleliğin asıl kaynağını savaş esirleri teşkil ediyordu; köle bir anneden doğanlar da köle sayılıyordu (Cevâd Ali, V, 573-574). Taberî, Doğu Arabistan'da Rebîa kabilesi dışındaki kabilelerin ele geçirdikleri esirleri köleleştirdiklerini nakletmektedir (Târîḫ, I, 227). Bu kölelerin büyük çoğunluğunu Afrikalı siyahîler teşkil ediyordu; nitekim Hz. Peygamber'in müezzini Bilâl-i Habeşî de bunlardan biriydi. Menşeleri kesin olarak bilinmeyen bu köleler, ya ele geçirenler tarafından satılmış ve el değiştire değiştire Mekke'ye kadar getirilmiş bazı esirler yahut kuraklık ve kıtlık gibi sebeplerle aileleri tarafından satılmış çocuklar ya da yurtlarından kaçırılmış ve köle olarak satılmış kimselerdi. Arap yarımadasında siyahî kölelerin dışında diğer ülkelerden getirilmiş kölelere de rastlanmaktaydı. Belâzürî'nin kaydettiğine göre İkrime b. Ebû Cehil'in karısı Ümmü Hakîm'in ve Hâris b. Kelede es-Sekafî'nin köleleri Rum menşeliydi (Ensâb, I, 357, 367). Aynı şekilde Ezrak b. Ukbe es-Sekafî ve Suheyb b. Sinân da Rum menşeli idiler. Selmân-ı Fârisî İranlı idi; kaçırılarak yahudilere satılmış ve İslâmiyet'e

girmek üzere Medine'ye kadar gelmişti. Medine'de hürriyetini elde edebilmesi için Hz. Peygamber kendisine nakdî yardımda bulunmuştur (İbn Hişâm, I, 214-222). Bu devirde Arap kölelere de rastlanmaktadır. Resûl-i Ekrem'in âzat ettiği kölesi Zeyd b. Hârise bunlardan biridir.

İslâm Döneminde Kölelik. İslâmiyet köleliği (rık), eski medeniyetlerde ve çağdaşı güçlü devletlerde yerleşmiş ve tabii kabul edilmiş bir konumda bulduğundan onu tek taraflı ve kesin bir kararla kaldırma yönüne gitmeyip zaman içinde ortadan kalkmasına imkân verecek bir zemin oluşturma yolunu seçti. Bunun başlıca üç sebebi olduğu söylenebilir:

1. Köleliğin en önemli ve devamlı kaynağını savaş esirleri teşkil eder. Savaş esirlerinin tasfiyesi konusunda takip edilen belli başlı yolların birincisi onların öldürülmesidir. Her devirde çok sık başvurulan ve günümüzde de uygulanmasından vazgeçilmeyen bu yol, vicdanları daima rahatsız ettiği gibi galiplere intikam hislerinin tatmininden başka bir fayda da sağlamamıştır. İkincisi, savaş esirlerinin kurtuluş akçesi (fidye-i necât) veya esir mübâdelesi yoluyla serbest bırakılmasıdır. Fakat mağlûbun kurtuluş akçesi veremediği yahut mübâdele edecek esire sahip olmadığı veya galibin, mağlûp tarafı askerî bakımdan kuvvetlendirme sonucunu doğuracak olan böyle bir yola yanaşmadığı durumlarda bu çözüm şekli de tıkanmaktadır. Savaş esirlerinin karşılıksız olarak serbest bırakılması ise son derece insanî bir hareket olmakla birlikte özellikle geçmiş dönemlerde çok az uygulanmıştır. Esirleri tasfiye etmenin üçüncü yolu onları hür insanlardan ayrı bir statüyle muhafaza etmek, yani köle olarak kullanmaktır. Şu halde savaş esirlerinin karşılıklı veya karşılıksız serbest bırakılması mümkün olmadığı zaman geriye iki yoldan biri kalmaktadır: Öldürülmek veya köle olarak yaşamak. Buna göre kölelik ölümün alternatifi olarak ortaya çıkar. Nitekim köleliğin yasaklanmış olduğu günümüzde savaş esirlerinin serbest bırakılmadığı durumlarda onları bekleyen âkıbet, çok defa tek tek veya toplama kamplarında topluca öldürülmekten ibaret olmuştur. Savaş esirlerine yapılacak muameleyle ilgili bugün uluslararası hukukta geliştirilen esaslar (bk. ESİR) uygulamaya her zaman aynı ölçüde yansımamaktadır. İslâmiyet bundan dolayı köleliği tamamen kaldırmamış, uygulamada genellikle ölümün alternatifi olduğu için onun kapısını aralık bırakmıştır. Bununla birlikte İslâm hukukunda savaş esirlerinin mutlaka köle statüsüne geçirilmesine dair bir kural yoktur; şartlara göre karşılıklı

veya karşılıksız serbest bırakılabilirler. İslâm dinine göre insan için aslolan esaret değil hürriyettir (İbn Kudâme, el-Muġnî, VI, 112).

2. Ele geçirilecek savaş esirlerinden köle olarak faydalanılacağını bilmek savaş esnasında gereksiz kan dökme işini belirli ölçüde önlemekte, ayrıca bu durum savaşın sona ermesinden sonraki esir katliamına da mani olmaktadır. Çünkü galip askerin bu sırada esir öldürmesi hissesine düşecek ganimet payını azaltmaktan başka bir sonuç doğurmaz.

3. Köleliği tek taraflı bir kararla kaldırmanın o dönemde müslüman toplumun aleyhine bir durum ortaya çıkaracağı açıktır. Zira gayri müslim devletler köleliği uygulayıp ele geçirdikleri müslüman esirleri devamlı köleleştirirken İslâm devletinin elindeki esirleri serbest bırakması onun zayıflaması neticesini doğuracaktır. İslâmiyet bu sebeplerle köleliği ortadan kaldırmamış, ancak getirmiş olduğu çeşitli tedbirlerle kaynaklarını en aza indirme, mevcut köleleri tedrîcî bir surette azaltma, köle oldukları süre içinde insanca muamele edilmesini sağlama ve sonunda onları hür olarak yeniden insanlığa kazandırma yolunda başarılı adımlar atmıştır.

İslâm dini her şeyden önce köleliği yalnız savaş esirlerine münhasır kılmış, diğer kaynaklara izin vermemiştir. Bunun yanında Allah rızâsına kavuşmak isteyen müslümanların samimiyetle benimsedikleri gönüllü köle âzat etme alışkanlığını yerleştirmek, ayrıca bazı günahların kefâreti olarak köle âzadını şart koşmak suretiyle köleler için hürriyete kavuşma yollarını çoğaltmıştır (el-Mâide 5/89; el-Mücâdile 58/3). Yalnız İslâm hukukunda görülen bir uygulama olarak da devlet, gelirlerinin belirli bir bölümünü köle âzadına

tahsis etmiştir (et-Tevbe 9/60). Bu arada İslâmiyet kölelere birçok noktada hürlere yakın bir hukukî statü vermiş ve bunu sosyal hayatta uygulamaya koyarak onlara hürriyetlerine kavuşuncaya kadar insanca yaşama imkânı sağlamıştır. Köle ve câriyelerle evlenmenin teşvik edilmesi (el-Bakara 2/221; en-Nisâ 4/25), kölelere karşı kötü muamelenin yasaklanıp onlara iyi davranmanın dinî ve hukukî bir sorumluluk haline getirilmesi (en-Nisâ 4/36; Müsned, I, 78; IV, 35-36; Buhârî, “Îmân”, 22; Müslim, “Eymân”, 29-42) bunun örnekleridir. Bunların ne ölçüde ileri ve insanî bir anlayışı yansıttığını anlamak için İslâm toplumundaki kölelerle diğer toplumlarda

-özellikle yakın zamana kadar Amerikan toplumunda-yer alan kölelerin yaşayışlarının karşılaştırılması yeterli olacaktır.

Hukuk Bakımından Köle. Gerek Kur’an ve Sünnet’te yer alan şer‘î ahkâm, gerekse İslâm’ın ilk yüzyıllarındaki uygulama etrafında oluşan hukukî tefekkürü ve bunun normatif bir ilme dönüşümünü yansıtan klasik fıkıh literatürü, tedvin edildiği dönemin diğer sosyal olguları gibi kölelik konusunu da sosyal bir gerçeklik olarak ele almış, İslâmiyet’in köleliği ortadan kaldırma yönündeki köklü adımlarını da ihmal etmeksizin kölelerin tâbi olduğu hukukî ahkâmı ayrıntılı biçimde belirlemeye çalışmıştır. Köleliğin kaynağı, kölelerin tâbi olduğu hukukî statü, hak ve görevleri, köleliği sona erdiren sebepler, kaçan köleye ilişkin hükümler gibi konularda fıkıh mezheplerince geliştirilen kural, tedbir ve çözüm önerilerini böyle anlamak gerekir.

A) Köleliğin Kaynağı. İslâm hukukunda esas itibariyle köleliğin tek kaynağı savaştır. Savaş esirlerinin kaderi İslâm devletinin alacağı karara bağlıdır; bunlar karşılıksız olarak veya fidye mukabilinde salıverilirler (Muhammed 47/4), düşman elinde bulunan müslüman esirlerle değiştirilir yahut köle statüsüne geçirilirler. Bu durumda kölelerin beşte biri devlet hazinesinin payı olarak ayrılır, beşte dördü de muharipler arasında taksim edilir. Köle statüsüne geçirilen esirlerin gayri müslim olması şarttır; savaş esirleri arasında bulunan müslümanlar köle yapılamaz. Bu hüküm, İslâm devletine karşı isyan eden ve ele geçirilen âsiler için de geçerlidir; bu gruba giren esirlerin er veya geç serbest bırakılması gerekir. Esir olduktan veya köle statüsüne geçirildikten sonra İslâmiyet’i kabul etmek köleliğe engel değildir. Savaş esiri Araplar’ın köleliğe geçirilip geçirilemeyeceği konusu tartışmalıdır. Hz. Peygamber’in Huneyn Gazvesi es-nasında vermiş olduğu, “Araplar üzerinde kölelik yoktur” hükmü (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 133-134; Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 40; Şerḥu Siyeri’l-kebîr, II, 265) İslâm hukukçularının karşısına birçok mesele çıkarmaktadır. Zira bizzat Resûl-i Ekrem’in savaş esiri Araplar’ı köle statüsüne geçirdiğine dair örnekler vardır. İbn Hişâm’ın naklettiğine göre Hz. Peygamber, 5 (627) yılında Benî Mustalik̦ Gazvesi’nde ele geçirilen kadın ve çocukları köle olarak müslüman askerlere dağıtmıştır (es-Sîre, II, 294). Aynı dönemde konuyla ilgili başka örneklere de rastlanmaktadır (a.g.e., II, 621; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 120; Belâzürî, I, 382). Ebû Ubeyd, Fezâre kabilesine karşı

düzenlenen bir seferden bahsederken aralarında kadınların da bulunduğu bir grup hakkında bilgi vermekte ve bu seferin kumandanı Hz. Ebû Bekir'in bunları köle statüsüne geçirdiğini ve askerler arasında ganimet olarak dağıttığını söylemektedir (Kitâbü'l-Emvâl, s. 120-121). Ebû Bekir, Resûl-i Ekrem'in Araplar üzerinde kölelik olamayacağı hükmünü Huneyn Gazvesi'ne mahsus özel bir hüküm olarak yorumlamış, halifeliği sırasında da ridde savaşlarında elde edilen Arap esirleri köle statüsüne geçirmekte tereddüt etmemiştir. Hz. Ömer ise bu hükmü genel bir hüküm olarak kabul etmiş ve Ebû Bekir'in köleleştirdiği esirleri kendi halifeliği zamanında serbest bırakmıştır (a.g.e., s. 133-134).

Köleliğin ikinci kaynağı bir köleden doğmuş olmaktır. Bu ise birinci kaynağın tabii bir sonucudur. İslâm hukukunda köle esas itibariyle annenin statüsüne tâbidir. Hür bir baba ile köle bir anneden doğan çocuk köledir ve bu kölenin mülkiyeti annenin efendisine aittir. Bunun istisnası efendi ile onun câriyesinden doğan çocuk olup bu çocuk hürdür. Köle baba ile hür anneden doğan çocuk genel kurala uygun olarak hürdür. İslâm hukukunda köleliğin bu iki kaynak dışında başka bir kaynağı yoktur.

B) Kölenin Hukukî Statüsü. İslâm hukukunda köle mülkiyete, hukukî işlemlere konu olması bakımından "eşya" (mütekavvim mal) olarak kabul edilmişse de hukukun diğer dalları bakımından köle eşya değil "şahıs"tır. Fakat bazı noktalarda tam, bazılarında sınırlı ehliyetli, bazı bakımlardan da ehliyetsiz, her hâlükârda hür kimselerden farklı bir statüde kendine özgü (sui generis) hukukî bir varlıktır. Bundan dolayı kölenin hukukî statüsünün sağlıklı bir şekilde tesbit edilebilmesi için onun hukukun çeşitli dalları bakımından ayrı ayrı ele alınıp incelenmesi gerekir.

1. İbadet ve dinî mükellefiyetler bakımından. Müslüman köle, malî yönü bulunmayan ferdî nitelikteki ibadet ve dinî mükellefiyetler açısından esas itibariyle hür kimse gibidir. Ancak köle mal varlığına sahip olamadığı için zekâttan ve hacdan muaftır. Fıtır sadakası efendisi tarafından verilir. Aslî görevleri ve konumu sebebiyle cuma ve bayram namazlarına katılmakla ve cihadla mükellef değildir. Câriyelerin örtünme konusundaki sorumlulukları da hür kadınlara nisbetle farklıdır.

2. Özel hukuk bakımından. Köle mülkiyete, hukukî işlemlere konu olması

açısından eşya gibidir; alınıp satılabilir, hibe edilebilir, kiralanabilir, miras ve vasiyete, müstakil veya müşterek mülkiyete konu olabilir. Kölenin ehliyeti hususunda mezhepler arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Umumiyetle kabul edildiğine göre kölenin eksik bir vücûb ehliyeti vardır. Mülkiyet hakkına sahip olmadığı için mal edinemez, kazandıkları efendisinindir. Dolayısıyla köleye karşı yapılan haksız fiillerden doğacak tazminat da efendisine aittir. Buna karşılık kölenin bir kısım borçlara ehil olduğu kabul edilmektedir. Meselâ onun borç ikrarı geçerlidir; fakat bu borç şahsî bir borçtur; zimmette kalır, ancak köle âzat edildikten sonra istenebilir. Bu yüzden kölenin nâkıs bir zimmete sahip bulunduğu kabul edilmektedir. Aynı şekilde köle, işlemiş olduğu haksız fiillerin zararlarına karşı bizâtihi kendi şahsının mülkiyetiyle sınırlı şekilde sorumludur; efendisi kölenin verdiği zararları tazmin etmezse kölenin bu maksatla satılmasına veya mülkiyetinin zarar görene devredilmesine katlanmak zorundadır.

Hukukî işlemlerde bulunması için efendisi tarafından kendisine izin verilen köleye "ehliyeti genişletilmiş kimse" anlamında "me'zun" denir. Bu izin Hanefîler'e ve Mâlikîler'e göre geneldir, kayıt altına alınamaz. Şâfiîler'e ve Hanbelîler'e göre ise genel olması şart değildir, sınırlı olabilir. Me'zun kölenin hukukî işlem ehliyetine mi yoksa yetkisine mi sahip olduğu konusunda da Hanefîler ve Şâfiîler arasında görüş ayrılığı vardır. Hanefîler'e göre bu kölenin hukukî işlem ehliyeti vardır. Borçlara kendisi ehildir; efendisi bunlara muhatap değildir, dolayısıyla borçlarını kazancından öder. Kazancı kâfi gelmiyorsa bu borçlara karşı kendi şahsının mülkiyetiyle

sorumludur. Efendisi borçlarını üstlenmezse köle satılarak bunlar ödenir. Sahip olduğu ehliyetin tabii sonucu olarak haklara ehil ve kazandıklarına da mâlik olması lâzım gelirken mülkiyet hakkı bulunmadığı için bunlar efendisine kalır. Şâfiîler'e göre ise me'zun kölenin hukukî işlem ehliyeti değil yetkisi vardır, yani o bir vekil gibidir. Hukukî işlemlerinden doğan hak ve borçlar kendisi için değil efendisi için sabit olur. Dolayısıyla kazandıkları efendisine ait olduğu gibi borçları da ona aittir ve me'zun köle borçları karşılığında satılamaz.

Köle sahibi verdiği izni her zaman geri alabilir. İzin gayri lâzım (rücûu

kābil) bir tasarruftur ve bu yönüyle mükâtebe anlaşmasından farklıdır. Çünkü köle sahibi mükâtebe anlaşmasından dönemez. Kendisiyle belirli bir bedel karşılığında hürriyet anlaşması yapılan mükâteb köle tam vücûb ehliyetini hâiz olduğu için mülkiyet hakkına sahiptir ve edâ ehliyeti bakımından diğer kölelerden farklıdır. Belirlenen bedeli efendisine tam olarak ödemeden hür bir insan sayılmazsa da kendi namına ve hesabına hukukî işlemler yapabilir. Dolayısıyla vücûb ehliyetinin yanında esas itibariyle edâ ehliyetine de sahiptir.

İslâm aile hukukunda köle evlenme ehliyeti yönünden eksik ehliyetli kabul edilmiştir. Erkek veya kadın köle ancak efendisinin rızâsıyla evlenebilir. Özellikle erkek kölede efendinin izninin aranması, evliliğin erkek köle için doğuracağı malî mükellefiyetlerin neticede efendiye zarar vermesi ihtimalinden dolayıdır. Zira kölenin mehir borcuna onun şahsının mülkiyeti muhatap olmakta ve belirli durumlarda bu borç için satılabilmektedir. Bu ise efendinin mal varlığında bir eksilmeye yol açacaktır. Bu yüzden kölenin evlenmesinde efendinin rızâsı aranmıştır. Ayrıca efendinin kölesi üzerinde zorlayıcı velâyet (velâyet-i icbâr) hakkı da bulunmaktadır; onu rızâsını almadan evlendirebilir. Ancak bu konuda mezhepler arasında farklı görüşler vardır. Efendisi tarafından bu şekilde evlendirilen köle hürriyetine kavuştuğu zaman dilerse bu evliliği feshetme hakkına sahiptir. Buna "hıyârü'l-ıtk" (âzat edilme muhayyerliği) denilmektedir (bk. NİKÂH). Kölelerin evlenmesi konusunda birbirinden farklı şu üç durum söz konusudur: a) Erkek hür, kadın köle olabilir. Hür kimse kendi câriyesi olmamak şartıyla köle bir kadınla evlenebilir (el-Bakara 2/221). Bu durumda câriyenin efendisinden izin almak ve eşe de mâkul bir mehir ödemek gerekir. b) Erkek köle, kadın hür olabilir. Hür kadın kendi rızâsıyla köle ile evlenebilir (el-Bakara 2/221). Yalnız bunun feshi kabil olmayan (lâzım) bir evlilik olabilmesi için kadının ailesinin buna denklik (kefâet) noktasından itiraz etmemiş olması gerekir. Böyle bir evlilikten doğan çocuklar hürdür. Koca satın alınma, hibe, miras vb. yollarla karısının mülkiyetine girerse nikâh feshedilir. Zira nikâhla mülkiyet aynı kimsede birleşemez. Bu durumda kocanın âzat edilmesi ve nikâhın yenilenmesi gerekir. c) Erkek de kadın da köle olabilir. Bunların aynı veya farklı efendilerin köleleri olması önemli değildir. Böyle bir nikâh efendilerin izniyle geçerlidir. Doğan çocuklar annenin efendisine aittir. Evlilik konusunda köle için birtakım sınırlamalar daha vardır. Hanefîler, Şâfiîler ve

Hanbelîler’e göre erkek köle ister hür ister köle olsun yalnız iki kadınla evlenebilir. İmam Mâlik ise bu konuda köleyi hür gibi kabul etmiş ve onun da dört kadınla evlenebileceğini söylemiştir. Ayrıca erkek kölenin kendi çocuğu üzerinde velâyet, kadın kölenin de çoğunluğa göre hidâne hakkı yoktur.

Köle talâk konusunda tam ehliyetli olup karısını boşayabilmek için efendisinin rızâsına muhtaç değildir. Fakat hürlerden farklı olarak karısını iki talâkla boşayabilir, üçüncü bir talâk hakkı yoktur; yani iki talâkla köle koca ile karısı arasında tam ayrılık (beynûnet-i kübrâ) meydana gelir. Belirli şartlar gerçekleşmeden tekrar evlenemezler. Üç mezhep bu konuda kocanın statüsünü dikkate alırken Hanefîler kadının statüsünü göz önünde bulundururlar; onlara göre kadın köle ise kocanın iki talâk hakkı vardır. Hanefîler’de kocanın hür veya köle olmasının önemi yoktur (bk. TALÂK). Kocaları ölen yahut kocaları tarafından boşanan kadın kölelerin beklemeleri gerekli olan iddet de hür kadınlara nisbetle farklıdır. Bunlar esas itibariyle hür kadınların bekledikleri müddetin yarısı kadar beklerler. Ancak bazı özel durumlarda bu süreyi aşabildikleri gibi iddetin doğumla sona erdiği hallerde de hür kadınlarla aralarında fark yoktur. Kölelik mirasa engeldir. Bu sebeple köle lehinde miras veya vasiyet hakkı sabit olmaz. Bu durum, kölenin mülkiyet hakkına sahip bulunmamasının ve elde ettiği mal varlığının efendisine intikal edecek olmasının tabii bir sonucudur.

3. Ceza hukuku bakımından. Haddi gerektiren suçlarda genel prensip kölenin hür kimseye verilen cezanın yarısı ile cezalandırılmasıdır. Kölelik, lehte birtakım haklara sahip olunmaması veya hür kimselere nisbetle bunların eksik olması neticesini doğurduğu gibi aleyhte birtakım sonuçların ve cezaların hürlere nisbetle eksik tahakkuk etmesine de yol açmaktadır. Bu tür cezayı azaltıcı bir düzenlemenin kölelik tarihinde sadece İslâm hukukuna has olduğu belirtilmelidir. Buna göre had grubuna giren ve yarıya indirilmesi mümkün olan suçlarda köle yarı ceza ile cezalandırılır. Meselâ zinada köleye muhsan olmayan (hiç evlenmemiş) hür kimselere verilen cezanın (en-Nûr 24/2) yarısı verilir (en-Nisâ 4/25). Köle evli de olsa hür olmadığı için muhsan kabul edilmez. Bu sebeple zina eden köleye recm cezası uygulanmaz. Bazı hukukçular buna sürgün cezasının da ilâve edilmesini gerekli görürler. Kazf suçunda da köleye hür kimseye verilen cezanın yarısı tatbik edilir (en-Nûr 24/4). Hırsızlık ve irtidad suçlarında ise

cezanın yarıya indirilmesi mümkün olmadığından hür kimselere verilen ceza aynen uygulanır.

Kısası gerektiren suçlara gelince, kasten adam öldürmelerde bu suçu işleyen köle hür insan veya köle karşılığında kısas edilir. Hanefîler'e göre bir köleyi öldüren hür kimse de kısas cezasıyla cezalandırılır. Diğer mezhepler, aralarında eşitlik olmadığı için bu durumda hürlerin kısas edilmeyeceği görüşündedir. Yaralamalarda Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre hür kişi köle mukabilinde kısas olunmaz. Hanefîler bu hususta öldürmeden farklı bir görüşe sahiptir. Onlara göre de taraflardan birinin veya her ikisinin köle olması halinde kısasa gidilmez.

Diyetin gerekli olduğu durumlarda kölenin sahibi muhayyerdir; dilerse diyeti öder, dilerse köleyi diyete hak kazanan kimseye terkeder. Buna karşılık kölenin öldürülmesi veya yaralanması durumunda bir diyet ödenmesi gerekiyorsa bu kölenin sahibine ödenir; her iki durumda da devletin diyete ilâve bir ta'zîr cezası verme hakkı daima saklıdır. Kölenin diyeti bu durumda hür kimseler için belirlenen miktar değil kölenin rayiç değeridir. Ancak Hanefîler'e göre bu rayiç değer hür kimsenin diyetini aşamaz, hatta ondan az olmalıdır. Şâfiîler'e göre ise böyle bir sınırlama söz konusu değildir.

C) Kölenin Hak ve Görevleri. Hür kimseye kıyasla hukuken farklı bir statüde bulunmasına rağmen netice itibariyle köle de bir insandır. Çeşitli âyet ve hadislerde

kölelere insanca muamele edilmesi ısrarla tavsiye edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de insanların iyilik yapmaları gereken kimseler sayılırken anne baba ve yakın akraba ile birlikte köleler de zikredilmiştir (en-Nisâ 4/36). Hadis mecmualarında da bu konuda birçok emir ve tavsiye yer almaktadır: "Onlara 'kölem' demeyiniz; 'oğlum', 'kızım' diye hitap ediniz"; "Âdem'in nesli olarak köleler de sizin kardeşlerinizdir. Onların sizin hizmetinizde bulunmuş olmasını mümkün kılan Allah'tır. Unutmayınız ki Allah sizi onların hizmetine tâbi kılmış olabilirdi; o halde onlara iyi davranın. Şunu da düşünün ki Allah'ın sizin üzerinizde sahip olduğu hak ve kudret sizin köleler üzerinde sahip olduğunuzdan daha fazladır" (köleyle ilgili hadisler için bk. Miftâḥu künûzi's-sünne, "ʿabîd", "ʿıtḳ" md.leri).

İslâm toplumunda kölelerin hak ve görevleri bu genel anlayış çerçevesi içinde tesbit edilmiştir. Kölenin nafakası efendisine aittir. Hadisler, bu konuda efendinin kölesini ailenin diğer fertlerinden ayırmamasını öğütlemektedir. Efendinin üzerine düşeni yapmaması ve alınan tedbirlerin de yetersiz kalması halinde kölenin ondan alınarak başkasına satılabileceği hukukçuların önemli bir kısmı tarafından kabul edilmiştir. Buna karşılık efendi de kölesini uygun işlerde çalıştırabilir. Ayrıca efendinin köle üzerinde mâkul bir terbiye yetkisi de vardır. Ancak Hz. Peygamber'in, kölelerin işleyeceği kusurların -günde yetmiş defa da olsa-affedilmesini tavsiye eden hadisine rağmen onları cezalandırmak gerekiyorsa aşırılığa gidilmesine izin verilmez. İslâm devletinde muhtesibin görevlerinden biri de kölelere yapılan muameleyi, sahip oldukları nafaka vb. hakların verilip verilmediğini kontrol etmektir. Mâlikî hukukçuları bu konuda daha da ileri giderek kölesine karşı onu sakatlayacak veya bedenine zarar verecek ölçüde kötü muamelede bulunan efendiye ceza olarak kölenin âzat edilmesi esasını getirmektedir. Köle başkalarının haksız fiil ve tecavüzlerine karşı da korunmuştur. Köleye karşı yapılan haksız fiil ve tecavüzler mutlaka cezalandırılır. Hür kimseye göre farklı cezalar verildiği durumlarda bile bu cezalar tecavüzü önleyecek sertlikte ve ağırlıktadır. Hanefî hukukçularının köleye karşılık hürlerin de kısas yoluyla öldürülmesini kabul etmeleri, kölenin insan olma özelliğinin hukukî statüsünün hürlere nisbetle daha aşağı bir konumda olmasına ağır bastığını göstermektedir.

Kölenin hür insanlar gibi evlenip yuva sahibi olması, bu yoldan çeşitli insanî ihtiyaçlarını gidermesi hakkıdır; bu haktan mahrum edilmesi İslâm'da hoş karşılanmamıştır. Câriyesiyle, evlilikte olduğu gibi sürekli bir cinsel ilişki bağı (istifrâş) kurmayacak olan efendinin onu köle veya hür bir kimseyle evlendirmesi gerekir. Kur'an'da, "İçinizden bekârları, köleleriniz ve câriyelerinizden sâlih olanları evlendiriniz. Eğer onlar yoksul iseler Allah onları lutfu ile yoksulluktan kurtaracaktır. Allah alîmdir, genişlik verendir" buyurulmuş (en-Nûr 24/32), hür kimselerin köle ve câriyelerle evlenmeleri de teşvik edilmiştir: "İman etmemiş müşrik kadınlarla evlenmeyiniz. Muhakkak ki mümin bir köle kadın, sizin hoşlandığınız da olsa müşrik bir hür kadından daha hayırlıdır. Kızlarınızı müşrik erkeklerle evlendirmeyiniz. Şüphe yok ki mümin bir erkek köle, hoşunuza da gitse müşrik ve hür bir erkekten daha hayırlıdır" (el-Bakara 2/221; ayrıca bk. en-

Nisâ 4/25). Kölelerin kölelerle ve özellikle hürlerle evlenebilmeleri ve bu birlikteliğe normal bir evliliğin bütün sonuçlarının bağlanmış olması kölelik hukukunda önemli bir aşamadır. Amerikan toplumunda kölelik bütünüyle ortadan kaldırılıncaya kadar kölelerin evliliklerine herhangi bir hukukî sonuç bağlanmaması ve belirli dönemlerde kölelerle hürlerin evlenmesinin yasaklanması (Jacobs, s. 37, 266; Kolchin, s. 122) bu aşamanın önemini daha belirgin biçimde ortaya koymaktadır.

Kölelerin evlenmesinin tabii bazı sonuçları vardır. Köle bir kadından doğan çocuk eğer efendisinin çocuğu değilse köledir ve kadının efendisine aittir. Bu çocuk köleleri yedi yaşından önce annelerinden ayırmak yasaklanmıştır: "Kim bir anneyi çocuğundan ayırırsa Allah da onu kıyamet günü sevdiklerinden ayırır" (Müsned, V, 413; câriyenin çocuğundan ayrılmasını yasaklayan diğer bir hadis için bk. Ebû Dâvûd, "Cihâd", 123). Akraba kölelerin de birbirinden uzaklaştırılmaması Resûlullah tarafından ayrıca tavsiye edilmiştir. Zaman zaman bu gibi vak'alarda devletin devreye girdiği ve köle ailelerin parçalanmasına engel olmak için bunları bizzat satın alıp âzat ettiğine de rastlanmaktadır (Osmanlılar'da bu tür satın alma ve âzat edilmeye dair dikkate değer iki örnek için bk. Toledano, s. 160-161; Erdem, s. 53). Köleliğin yaygın olarak uygulandığı diğer toplumlarda özellikle küçük çocukların annelerinden ayrılarak satılması ve efendilerin sırf bu maksatla kölelerinin çocuk doğurmasını teşvik etmesi ortaya çok ciddi problemler çıkarmıştır (örnek olarak bk. Jacobs, s. 16, 36, 76).

Efendinin câriyesini istifrâş etmesi onun hakkı, kölenin de vazifesi olarak kabul edilmiştir. Bunu yasaklayan bir anlayışın köleliğin kabul edilip uygulandığı bir sistemde çözüm üretmediği ve fiilen geçerliliğe sahip olmadığı dikkate alınmalıdır. Evli veya özellikle bekâr bir kimse tarafından satın alınan ve onunla aynı evde yaşamasına izin verilen câriyenin efendisinin cinsî isteklerine karşı direnebileceğini ve bu hususta konulacak bir yasağın hukuk sistemi tarafından etkili bir tarzda kontrol edilebileceğini düşünmek fazla gerçekçi değildir. Köleliğin yaygın biçimde uygulandığı bütün toplumlarda bu tür bir ilişki biçimi sürekli var olmuştur. Diğer toplumlarda ise bu ilişkiden doğan çocuklarla babaları arasında bir nesep bağı kurulmamış ve çocuklar köle olmaya devam etmiştir. Bazan da Amerikan örneğinde görüldüğü üzere câriyelerin çocuklarının babalarını belirlemeye yönelik beyanları suç sayılmıştır (a.g.e., s. 13, 189). İslâmiyet

bu vâkıayı kabul ederek efendinin belirli şartlarda câriyesinden bu yolla faydalanmasına izin vermiş, fakat bundan yine köle lehine bazı sonuçlar çıkararak istifrâşı köleliği azaltma yollarından biri haline getirmiştir. Efendi ancak bekâr ve Ehl-i kitap olan câriyesini belli esaslar dahilinde istifrâş edebilir. Efendinin câriyesiyle cinsî ilişkide bulunabilmesi için hamile olmadığının anlaşılması (istibrâ), hamile ise çocuğunu doğurması şarttır. Efendinin câriyesinin evlenmesine izin vermesi onu istifrâş hakkından vazgeçmesi anlamına gelmektedir. Aynı nikâh altında birleştirilmesi mümkün olmayan iki câriyeyi -iki kız kardeş gibi-aynı zamanda istifrâş etmek câiz değildir. Efendisinden çocuk doğuran câriye (ümmüveled) hürriyetini garanti etmiş olur ve câriye olarak kaldığı sürece diğer kölelerden hukuken ve fiilen farklı bir statüde bulunur. Bu câriye artık satılamaz, hibe vb. hukukî muamelelere konu olamaz. Efendisinin ölümünden sonra da başka bir işleme gerek kalmadan hürriyetini kazanır.

D) Köleliğin Sona Ermesi. Kölelik esasında âzat yoluyla sona ererse de İslâmiyet, köleliği azaltmak ve belirli bir devrede eritmek maksadıyla birtakım sona eriş yolları daha kabul etmiştir. Kölenin âzat edilmesi İslâm hukuk literatüründe “ıtk, tahrîr, fek” gibi tabirlerle ifade edilmiştir.

Mevlâ (çoğulu mevâlî) kelimesi de hem “âzat eden efendi” hem “âzat edilen köle” anlamındadır.

1. Gönüllü âzat. İslâmiyet müminlerin köle âzat etmelerini daima teşvik etmiş, bunu Allah’a bir yakınlaşma vesilesi saymıştır: “İyilik yüzlerinizi doğu ve batı yönüne çevirmekten ibaret değildir. Asıl iyilik Allah’a, âhiret gününe, meleklere, kitaba ve peygamberlere inanan, Allah sevgisiyle yakınlarına, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenenlere veren ve köle ile esirleri kurtarma uğrunda malını harcayanın ... yaptığı iyiliktir” (el-Bakara 2/177); “Fakat insan zor yola yönelmedi. Bu zor yolun ne olduğunu bilir misin? O köle âzat etmektir ...” (el-Beled 90/11-13). Bu âyetlerin yanı sıra Hz. Peygamber’in de köle âzadıyla ilgili çeşitli hadisleri vardır: “Kim müslüman bir köleyi âzat ederse o kölenin her organına karşılık Allah da onun bir organını cehennemden âzat eder” (Buhârî, “Keffârât”, 6; Müslim, “ʿItḳ”, 23; Ebû Dâvûd, “ʿItâḳ”, 13; Tirmizî, “Nüẕûr”, 14). Resûlullah’ın birçok kölesi vardı, fakat bunların hepsini âzat etmiştir. Vefat ettiğinde eli altında bir tek köle dahi kalmamıştı; sadece ümmüveled statüsündeki

câriyesi Mâriye bulunuyordu. Ayrıca Hz. Peygamber, çok sayıda köleye sahip kimseler nezdinde bunların âzat edilmesi için müdahalelerde bulunmuştur. Resûl-i Ekrem, Cerîr b. Abdullah aracılığıyla Yemen Hükümdarı Zülkelâ‘ el-Himyerî'ye bir mektup göndermiş, o da bunun üzerine eli altındaki 4000 köleyi âzat etmişti (İbn Düreyd, s. 308; İbnü'l-Esîr, II, 176-177; İbn Hacer, I, 492-493; Abdülkādir el-Bağdâdî, I, 357). Resûlullah ayrıca güneş ve ay tutulmaları sırasında köle âzat etmeyi tavsiye etmiştir (Buhârî, "Küsûf", 11).

Kölelerin hiçbir karşılık beklenmeksizin gönüllü olarak âzat edilmesi bu ilk örnekler doğrultusunda bütün İslâm tarihi boyunca devam etmiştir. Osmanlılar'da genellikle yedi yıllık bir kölelikten sonra efendilerinin kölelerini âzat etmeleri oldukça yerleşmiş bir uygulamaydı (Erdem, s. 155-156). Hatta zaman zaman bu kadar süre efendilerine hizmet etmiş kölelerin hürriyetlerine kavuşmak için çeşitli hukukî ve idarî imkânları kullandıkları görülmektedir. 1837'de Hariciye Nâzırı Ahmed Hulûsi Paşa'nın kölesi Ethem'in II. Mahmud'a başvurması buna örnek gösterilebilir. Adı geçen köle, nâzırın ölmesi üzerine oğlunun kendisini satmak istediğini, halbuki yedi sekiz yıldır köle olarak hizmet ettiğini söyleyerek padişahtan âzat edilmesini talep etmiştir. Yapılan araştırmada sadece üç buçuk yıl köle olarak hizmet ettiği anlaşılınca âzat edilmemişse de olay, bu uygulamanın ne kadar yaygın olduğunu ve köleler tarafından âdeta bir hak gibi kabul edildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir (a.g.e., s. 158-159). 1851'de de Ferhat isimli bir köle benzer bir âzat edilme talebiyle padişaha başvurmuş, Deâvî Nezâreti tarafından durumu incelendiğinde on beş yıl kadar efendisine hizmet ettiği halde âzat edilmediği anlaşılınca devlet tarafından satın alınarak âzat edilmiştir (a.g.e., s. 159). Hatta kaçan kölelerin geçmiş hizmetleri yedi yılı aşmışsa kaçmaları bu sebeple mâzur görülmekte, yakalandıklarında âzat edilmeleri yönünde dikkate değer bir sosyal baskı oluşmakta ve bir yolla âzat edilmeleri sağlanmaktaydı (ilgili bir örnek için a.g.e., s. 162). Burada dikkat edilen nokta kölenin hizmet yıllarının değerini karşılayıp karşılamadığıdır. Karşıladığı halde efendisi tarafından âzat edilmemesi dinî-ahlâkî açıdan doğru bulunmamaktaydı. Bu şekilde kölelerini âzat edenler genellikle belli bir tarihten itibaren bunu mahkeme defterlerine de kaydettirmişlerdir; böylece kölenin eline bir âzatlık belgesi (ıtknâme) verilmiştir. Osmanlı şer‘iyye sicillerinde bu şekilde gönüllü âzat kayıtlarının birçok örneğine rastlanmaktadır. Bursa'da

XV-XVII. yüzyıllara ait bulunan on sekiz şer'iyye sicil defterine kayıtlı 221 köle âzadından 153'ünün (% 69) gönüllü âzat şeklinde olması dikkat çekicidir. Bir başka nokta da bu şekilde âzat edilenlerden on üç tanesinin eski dinî inançlarını muhafaza eden kimseler olmasıdır (Çetin, X/1 [2001], s. 7). Köle âzadı dönüşü kabil olmayan (lâzım) bir işlemdir. Köle âzadı efendinin tek taraflı irade beyanıyla tamam olur; ayrıca kölenin kabulüne ihtiyaç yoktur. Kölenin belirli organlarını âzat şeklinde ifade edilen kısmî âzat da tam âzadın hukukî sonuçlarını doğurur.

2. Kefâret borcu olarak âzat. Sadece İslâm hukukuna has olan bu âzat türünde belirli suç ve günahları işleyenler kefâret olarak köle âzat ederler. Bu âzat şekli başlıca şu üç sebepten dolayı olur: a) Hatâen öldürme. Hata ile bir müslümanı öldüren kimse ölenin yakınlarına belirli bir diyet ödemek zorunda olduğu gibi bu günaha kefâret olarak bir de köle âzat etmek mecburiyetindedir (en-Nisâ 4/92). b) Yemini bozma. Yeminini yerine getirmeyen kimse kefâret olarak ya on fakiri doyuracak veya giydirecek ya da bir köleyi âzat edecektir. Bunlara gücü yetmiyorsa üç gün oruç tutacaktır (el-Mâide 5/89). c) Zıhâr. Karısının belli organlarını kendileriyle evlenmesi ebediyen haram olan yakınlarından birine benzeterek zıhâr yapan kimse, karısıyla normal evlilik hayatına devam etmeden önce kefâret olarak bir köle âzat etmek zorundadır. Buna imkân bulamıyorsa iki ay kesintisiz oruç tutacak, bu da mümkün değilse altmış fakiri doyuracaktır (el-Mücâdile 58/3-4). Bu fiillerin hiçbirinin aslında doğrudan veya dolaylı olarak köle ve kölelikle ilişkisi bulunmayıp bu vesile ile mevcut kölelerin belli bir süreç içinde eritilmesi amaçlanmaktadır.

3. Mükâtebe yoluyla âzat. İslâm hukuku bir diğer âzat yolu olarak köle ile efendisinin belli bir bedel karşılığında hürriyete kavuşma anlaşması yapmasını kabul etmiştir. Mükâtebe denilen bu anlaşmayla köle efendisine belli bir bedel ödemeyi taahhüt etmekte ve sonuçta hürriyetini kazanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm köleleriyle bu tür anlaşma yapmayı efendilerine tavsiye etmektedir (en-Nûr 24/33). Kölenin mükâtebe talebinde bulunması halinde efendinin bunu kabul etmeye mecbur olup olmadığı hususu hukukçular arasında tartışmalı bir konudur. Hz. Ömer'in uygulamasını örnek alan hukukçular, özellikle kölenin müslüman olması durumunda bunun bir mecburiyet olduğunu, efendi ile kölenin ödenecek bedel konusunda anlaşmaya varamamaları halinde uygun bedelin mahkeme

tarafından tesbit edilmesinin gerektiğini ileri sürerler. Bu görüşü kabul etmeyen hukukçulara göre ise bu tür bir anlaşma ancak köle sahibinin rızâsıyla gerçekleşir.

Mükâtebe anlaşması mutlak âzat gibi rücûu kābil olmayan bir hukukî işlemdir; köle sahibi, kölenin rızâsı bulunmaksızın tek taraflı olarak anlaşmayı bozamaz ve bu sonucu doğuracak dolaylı bir işlem yapamaz; anlaşmada mükâteb bakımından şartları ağırlaştırıcı değişiklikte bulunamaz. Buna göre mükâteb köle satış ve hibe gibi yollarla başkasına devredilemez. Hukukçuların çoğu bu görüştedir. Mükâteb köle kendi hesabına çalışma hakkına sahiptir; bu bakımdan esas itibariyle vücûb ve edâ ehliyetini kazanmış olmaktadır. Bu devrede köle efendisine hizmet etmek zorunda değildir; efendi mükâteb câriyesini istifrâş edemez. Mükâtebe anlaşmasında bedel olarak para veya mal tesbit edilebileceği gibi efendi hesabına belirli bir süre çalışma mecburiyeti de konulabilir. İstanbul'un fethinden sonra ele

geçirilen Rum esirlerin İstanbul surlarını tamir karşılığında hürriyetlerini kazanmaları bunun tipik bir örneğidir. XV. yüzyılda Bursa'da yapılan mükâtebe anlaşmalarında, muayyen bir paranın veya üç ile yedi yıl arasında değişen bir süre efendi hesabına çalışmanın ya da o bölgenin şartlarına göre belirli bir miktar kumaşı dokumanın bedel olarak tesbit edildiği görülmektedir (İnalcık, s. 29; Sahillioğlu, s. 76-80). Bu tür bir anlaşmanın hem belli bir süre sonra hürriyetini kazanacağı için kölenin, hem de kaçmayı düşünmeyen, düzenli ve gayretli çalışan bir kimseye sahip olduğu için efendinin işine geldiği ve özellikle endüstrinin yaygın bulunduğu Bursa gibi bölgelerde uygulandığı görülmektedir. Efendinin mükâtebe şartlarına uymaması halinde köle durumu mahkemeye intikal ettirme hakkına sahiptir (örnek için bk. Seng, XXXIX/2 [1996], s. 142).

4. Mecburi veya kanunî âzat. Bu tür âzatta ne efendinin rızâsı ne de efendi ile köle arasında bir anlaşma söz konusudur; bu âzadın kaynağı doğrudan İslâm hukukudur. İslâm hukuku bazı durumlarda kölenin mecburen, herhangi bir işleme gerek kalmaksızın hürriyetine kavuşma esasını getirmiştir. Burada birbirinden farklı şu durumlar söz konusudur: a) Bir kimse, aralarında evlenme yasağı olacak kadar yakın akrabalığı bulunan bir kölenin mülkiyetini satın alma, miras, bağış, vasiyet gibi yollardan biriyle elde ederse o köle derhal hürriyetini kazanır. Hanefîler'in kabul etmiş

olduğu bu akrabalık sınırını Şâfiîler daha dar tutmuştur. Onlara göre köle ile efendi arasında evliliğe engel olacak bir akrabalık ilişkisi değil usulfürû ilişkisi varsa mecburi âzatlık söz konusudur. Mâlikîler buna kardeş olmayı da ilâve etmiştir. b) Müslümanlarla savaş halinde bulunan bir ülkeden İslâm ülkesine sığınan köle daha önce Müslümanlığı kabul etmişse sığındığı anda hürriyetine kavuşur. İbn Hişâm'ın naklettiğine göre Hayber Gazvesi sırasında yahudilere ait bir köle İslâm ordugâhına sığınarak bu şekilde hürriyetine kavuşmuştur (es-Sîre, II, 344-345). Ayrıca Tâif kuşatması esnasında kırkı aşkın (Vâkıdî'nin rivayetine göre on dokuz) kölenin bu hükümden faydalanarak hürriyetine kavuştuğu nakledilmektedir (Belâzürî, I, 490). c) Birden fazla sahibi bulunan köle bu sahiplerden biri tarafından âzat edilirse veya tek sahipli köle kısmen âzat edilirse bu durumda köle tamamen âzat edilmiş sayılır. Ancak bazı hukukçulara göre kısmen âzat edilen köle âzat edilmeyen payın bedelini efendisine ödemekle mükelleftir. Bu durumda olan köleye "müstes'â" (çalışması istenen köle) denir ve devlet bütçesinden ona yardım edilir.

5. Ölüme bağlı âzat (tedbîr). Bir kimse kölesini kendisinin ölümünden sonra hürriyetine kavuşmak üzere âzat edebilir. Bu muameleye "tedbîr", böyle köleye de "müdebber" denilmektedir. Ancak ölüme bağlı âzat bazı yönlerden vasiyet hükmünde olduğu için kölenin değeri terekenin üçte birini aşıyorsa ayrıca mirasçıların da rızâsı gereklidir. Mirasçıların razı olmadığı durumlarda ise köle yine hürriyetine kavuşur; fakat üçte biri aşan kısmı onlara ödemek mecburiyetindedir. Tedbîr yoluyla âzat da normal âzat gibi rücûu kābil olmayan bir işlemdir ve bu yönüyle her zaman kendisinden dönüşün mümkün olduğu vasiyetten ayrılır. Hatta Hanefîler'e göre efendi müdebber kölesini herhangi bir hukukî muameleyle başkasına devredemez. Zira bu da netice itibariyle tedbîrden dönme sonucunu doğurmaktadır. Mükâtebin aksine müdebber köle önceden olduğu gibi efendisine hizmet etmekle mükelleftir. Efendi müdebber câriyeyi istifrâş edebilir. Dilerse bir başkasıyla evlendirebilir; bu durumda doğan çocuklar da müdebber statüsündedir.

6. Ümmüveled olma. Efendisinden bir çocuk doğuran câriye, onun ölümünden sonra başka bir muameleye gerek olmaksızın hürriyetini elde eder. Bu durumdaki câriyenin hürriyetini kazanması İslâm hukukunun bir gereği olup köle sahibinin ölüme bağlı bir tasarrufu sayılmadığından

câriyenin değerinin terekenin üçte birini aşmaması şeklindeki vasiyetle ilgili sınırlama burada geçerli değildir. Hz. Peygamber'in câriyesi Mâriye, İbrâhim'i dünyaya getirmesi üzerine ümmüveled statüsüne geçirilmiş ve bu olay müslümanlara örnek teşkil etmiştir. İslâm ülkelerinde ümmüveled haline gelerek hürriyetine kavuşan birçok câriyenin bulunması, bu usulün kölelerin azaltılması bakımından geçerli bir yol olduğunu göstermektedir. Böyle bir câriyeden doğan çocuk hür sayılır, onunla baba arasında normal bir nesep bağı kurulur ve her bakımdan normal evlilikten doğan çocukların statüsüne sahip olur.

7. Devlet tarafından âzat. Kur'ân-ı Kerîm, kölelerin âzat edilip bu müessesenin tedrîcen ortadan kaldırılması konusunda devlete vazife yükleyen ve bununla ilgili hüküm ve prensipler getiren tek ilâhî kitaptır. Kur'an devlet gelirlerinin belirli bir kısmını köle âzadına tahsis etmiştir. "Sadakalar (zekâtlar) yalnızca fakirlere ... ve boyunduruk altında bulunan kimselerin (kölelerin) âzat edilmesine sarfolunacaktır" meâlindeki âyet (et-Tevbe 9/60) zekâtın sarf yerlerinden birini kölelerin kurtarılması için belirlemiştir. İmam Şâfiî'ye göre zekât gelirleri buna müstahak olan gruplara eşit olarak dağıtılmalıdır. Bu durumda zekât gelirlerinin sekizde biri köleliğin ortadan kaldırılması yolunda harcanacaktır. Diğer hukukçulara göre ise zekât gelirlerinin dağıtımında böyle kesin suretle belirlenmiş bir oran söz konusu değildir. Şartlara uygun olarak ayrılacak miktarı devlet başkanı veya ilgili kurumlar tayin eder. Belirlenen miktar mükâteb kölelere yardım olarak verilebileceği gibi başka statüdeki kölelerin satın alınıp âzat edilmesinde de kullanılabilir. Ayrıca İslâm ülkesinden geçmekte olan bir gayri müslimin yanındaki müslüman köle de İslâm devleti tarafından satın alınıp âzat edilir. Savaş esiri olup henüz kölelik statüsüne geçirilmeyen müslüman esirlerin fidyeleri de bu kaynaktan karşılanabilir. Bütün bu âzat ediş şekillerinin yaygın biçimde uygulanışı, İslâm toplumunda köleliğin sürekli bir statü olmayıp geçici bir durum olarak algılandığını göstermektedir. Köle ile efendisi arasındaki hukuki ilişki âzat işlemiyle tamamen kesilmiş olmamaktadır. Âzatlı köle asabe ve ashâb-ı ferâiz grubundan bir mirasçı bırakmadan ölürse geriye bıraktığı mallar diğer mirasçı gruplarına veya son mirasçı sıfatıyla devlete kalmayıp âzat eden efendisine kalmaktadır (bk. VELÂ).

İslâm Tarihinde Köleler. İslâm tarihinde kölelerin varlığına belirli oranda

hep rastlanmıştır. İslâmiyet'in yayılma döneminde oldukça sık vuku bulan savaşlar büyük bir köle mevcudunun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Daha sonraki dönemlerde bu ölçüde hızlı yayılmanın olmayışı ve savaş yoluyla kölelik kaynağının beslenemeyişi, öte yandan mevcut kölelerin çeşitli âzat usulleriyle yavaş yavaş eritilmesi, köle sayısının İslâm toplumlarında genelde çok kabarık olmaması sonucunu doğurmuşsa da kölelik bütünüyle ortadan kalkmamıştır. Bunda Afrika, Kafkasya, Rusya ve başlangıçta belirli bir dönemde Türkistan'dan yapılan köle ithalinin önemli rolü vardır. İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde kurulan köle pazarları bu trafiğin düzenli işlemesinde rol oynamıştır. Yine bu durum, ticarî ve iktisadî hayatta belirli bir ağırlığı olan köle tâcirlerinin ortaya

çıkmasına yol açmıştır. Özellikle Akdeniz havzasında yapılagelen köle ticaretinde yahudiler, Venedikliler ve Cenevizliler önemli bir yer işgal etmişlerdir. Bu pazarda savaşlarda esir alınanlar, yabancı ülkelere yapılan akınlarda ele geçirilenler, korsanların baskınlarında yakalananlar veya bazı tâbi devletlerin İslâm devletlerine aynî vergi olarak gönderdikleri köleler satılmaktaydı.

Ancak İslâm dünyasına getirilen ve pazarlarda satılan bu insanların gerçekten köle statüsünde oldukları tartışmalıdır. Ele geçiriliş biçimlerinin doğuracağı sakıncalar bir yana, gerek Afrika'dan kaçırılan zencilerin gerek Kafkasya'dan getirilen Çerkez ve Gürcüler'in bir kısmının aslında müslüman olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bunların sonradan köleleştirilmesi mümkün değildir. Osmanlı Devleti'ne getirilen bir kısım Çerkez kölelerin aileleri yahut bizzat kendileri tarafından Osmanlı saray ve konaklarında parlak bir gelecek ümidiyle ve İslâm hukukuna aykırı bir tarzda köle olarak satıldıkları da bilinmektedir. Bundan dolayı son devirde yaşayan bazı İslâm hukukçuları bu sakıncaya dikkat çekmekte ve özellikle bu tür câriyelerle istifrâş söz konusu ise bundan önce nikâh kıyılması gerektiğine işaret etmektedir (Mahmud Esad, s. 128). Uygulamada bu tip nikâhlara da rastlanmaktadır (örnek olarak bk. İstanbul Şer'iyye Sicilleri, Bab Mahkemesi, 489 nolu defter, s. 119, Rebîülevvel 1293 [Nisan 1876] tarihli nikâh). Klasik uygulamada yer almayan bu tür evliliğe "nikâh-ı tenezzühî" (şüpheli durumdan / zina endişesinden arınma nikâhı) denilmektedir.

Köle mevcuduna İslâm dünyasında hemen hemen sadece şehirlerde rastlanır ve istihdam alanları kadın veya erkek olmalarına göre farklılık gösterir. Kadın köleler için daha ziyade ait olduğu evin hanımına hizmetçi, halayık olarak yardım etmek, dokumacılık gibi kadınların çalışmasına elverişli olan alanlarda dokuma işçisi olarak çalışmak, saraylarda ve zenginlerin konaklarında câriye olarak istihdam edilmek bunların başında gelir. Abbâsîler'den itibaren halife ve hükümdar saraylarında câriyelerin ağırlıklı bir yeri olmuş, özellikle halife adayını veya şehzadeyi doğuran câriyelerin itibarı ve etki alanı genişlemiştir. Abbâsî halifelerinin belirli bir kısmının ve Osmanlı padişahlarının belli bir dönemden sonra tamamına yakınının annesi câriye veya âzatlı câriyedir. Erkek köleler ise efendisine mesleğinde yardımcı olmak, onun adına ticaret yapmak, bazı saray ve konakların korunmasında ve hâricî hizmetlerde rol almak, askerlik, çobanlık vb. alanlarda işçilik yapmak gibi görevleri üstlenmişlerdir. Saraylarda kadınların bulunduğu bölümde görevli kölelerin hadım edilmiş olanlardan seçilmesine özen gösterildiği gibi diğer saray hizmetlerinde de kölelerden ağırlıklı olarak yararlanılmıştır.

Amerika kıtasında rastlanan, kölelerin çalıştığı büyük çiftlik işletmeleri İslâm dünyasında görülmez. Abbâsîler devrinde bu yöndeki bir teşebbüs büyük bir köle isyanına sebep olmuştur. Osmanlılar'da Orhan Gazi zamanında başlayan, bazı savaş esiri kölelerin "ortakçı kulları" adıyla belirli çiftliklerde çalıştırılması işi çok sınırlı tutulmuş istisnaî bir uygulamadır. Avrupa'da geniş bir uygulama alanı bulan toprağa bağlı kölelik veya yarı kölelik de (servage) İslâm ülkelerinde esas itibariyle tatbik edilmemiştir.

Askerlik erkek kölelerin hizmet alanlarının başında gelir. Köle askerlerin İslâm devletlerinde istihdamı Emevîler'in ilk yıllarına kadar uzanır. Ubeydullah b. Ziyâd'ın Buhara seferinden dönerken beraberinde 2000 okçudan oluşan bir Türk birliğini getirdiği, Horasan Valisi Kuteybe b. Müslim'in emrinde üç ayrı mevâlî birliğinin bulunduğu bilinmektedir. Sonraki dönemlerde Arap kökenli askerlerin diğer idarî alanlara yönelmesi köle askerlere duyulan ihtiyacı arttırmış ve bu sebeple oluşturulmaya başlanan köle ve âzatlı askerî birlikler diğer İslâm ülkelerinde de yaygınlaşmıştır. Abbâsîler'de özellikle Türk kökenli köle askerlerin kullanılmaya başlanması Halife Mansûr dönemine kadar çıkmaktaysa da

bunların yoğun biçimde kullanımı Me’mûn döneminde başlar. Köle askerlere ihtiyaç duyulmasında halifelerin Arap ve İran kökenli askerlere güven duymamasının da rolü olmuş, böyle durumlarda Türk asıllı köle ve âzatlı kölelerden bilhassa hükümdarların korunması için yararlanılmıştır (gılmân-ı hâssa). Halife Me’mûn’un kardeşi Mu‘tasım-Billâh’ın hilâfet mensuplarını korumaları için Semerkant’ta 3000 esir Türk’ten oluşan bir özel muhafız birliği kurması bunun dikkate değer bir örneğidir. Sonraları Abbâsî ordusu içinde bu köle veya âzatlı köle askerler çok önemli bir potansiyel oluşturmuştur. Diğer İslâm devletlerinden Tolunoğulları, İhşîdîler, Sâmânîler, Eyyûbîler, Memlükler, Gazneliler, Selçuklular ve Endülüs Emevîleri’nde de ordunun daima büyük bir kısmını köle askerler meydana getirmiştir. Ahmed b. Tolun’un ordusunda 24.000 Türk ve 42.000 zenci gulâm bulunduğuna dair bilgi, oldukça erken dönemlerden itibaren köle ve âzatlı kölelerin İslâm orduları içindeki ağırlıklı konumunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir (ayrıca bk. GULÂM). Bu devletlerin bazılarının kurucuları dahi menşeleri itibariyle köle idiler. Türk veya Çerkez asıllı köle yahut âzatlı köleler tarafından kurulan ve bunların ismini taşıyan Memlük Devleti bunun tipik örneğidir. Memlükler için Kafkas bölgesinden sürekli bir köle akışının temini son derece önemliydi. Memlük yöneticileri bunun için gerekli önlemleri almaya özen göstermişler, Bizanslılar ve Cenevizliler’le bu akışın sürekli olmasını sağlayıcı iş birliğine gitmişlerdir. Nitekim 1281’de Memlük Hükümdarı Kalavun, Bizans İmparatoru VIII. Mikhail Palaiologos ile, Güney Rusya’dan köle getirecek Memlük görevlilerine Boğazlar’dan geçiş imkânı sağlanmasına yönelik bir anlaşma yapmıştır. Bu şekilde askerî alanda ve hükümdarın yakınında önemli roller üstlenen köle ve âzatlı köleler, yükselme hususunda zaman zaman hür kimselerden daha fazla şansa sahip olmuşlar ve devletin diğer idarî kademelerinde de önemli mevkilere gelmişlerdir. Memlükler’de ve Hindistan Delhi Sultanlığı’nda olduğu gibi devletin en üst kademesindekiler de dahil askerî ve sivil idarecilerin ve ordunun köle veya âzatlı kölelerden meydana gelmesi İslâm ülkelerine has orijinal bir uygulamadır.

Osmanlılar’da da yeniçerilerin nüvesini savaş esirlerinden ayrılan beşte bir hisse (pençik) teşkil etmekteydi. Bu kaynağın ihtiyacı karşılayamaması üzerine gayri müslim tebaadan belirli esaslar dahilinde devşirilen çocuklar ve gençler Acemi Ocağı’na alınıp eğitildikten sonra Yeniçeri Ocağı’na

geçirilmiştir. Ayrıca pençiklerin ve devşirmelerin kabiliyetlileri Enderun'da eğitilerek saray hizmetine alınmıştır. Bunların pek çoğunun en üst kademelere, hatta sadrazamlığa kadar yükseldiği görülmüştür. Ancak devşirme yoluyla toplanan askerlerin bu yöndeki bazı iddialara rağmen hukuken köle statüsünde olmadığını belirtmek gerekir. Devşirmelere "padişah kulu" denmiş olması böyle bir yanlış anlaşılmanın sebebini teşkil etmiş olmalıdır. İslâm ülkelerinde zimmî olarak yaşayan gayri müslimler köle değildir ve zimmet akdini bütünüyle ihlâl eden bir davranışı görülmedikçe bu statüden çıkarılamazlar (Ebüssuûd Efendi'nin ilgili bir fetvası için bk. Düzdağ, s. 101). Devşirmeler mecburi askerlik hizmetine

tâbi tutulan hür gayri müslimlerdir. Bundan dolayı hukukî ehliyet bakımından köle statüsünde bulunan yeniçerilerden (pençik oğlanı) farklıdırlar (bk. DEVŞİRME). Nitekim pençik oğlanlarının öldüklerinde ellerinde bulunan eşyaları doğrudan devlet hazinesine intikal ettiği halde devşirmeler mallarını dilediklerine bırakabilirlerdi.

İslâm tarihi boyunca toplumun çeşitli katmanlarında yer alan kölelere çağdaşı uygulamalara nisbetle iyi muamele yapıldığını söylemek gerekir. Kölelere insanca muamele yapılmasına yönelik gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse Sünnet'te yer alan ve bunlara dayalı olarak geliştirilen teorik esaslar Hz. Peygamber'in uygulamalarında somut bir örnek bulmuştur. Onun kölesi Zeyd'e karşı yapmış olduğu muamele müslümanlar tarafından her zaman hatırlanmış ve örnek alınmıştır. Zeyd b. Hârise, Kelb kabilesi reisinin oğluydu. Düşman kabilelerden biri tarafından kaçırılıp köle olarak satılmış, el değiştirerek Hz. Hatice'ye kadar gelmiş, o da Zeyd'i Resûl-i Ekrem'in emrine tahsis etmişti. Zeyd'in annesi ve babası oğullarının Mekke'de bulunduğunu öğrenince Hz. Peygamber'e gelerek onu geri vermek için ne kadar fidye istediğini sordular. Resûl-i Ekrem bunun için para ödemelerine gerek olmadığını, Zeyd'in istediği takdirde onlarla birlikte gidebileceğini söyledi. Ancak Zeyd, Hz. Peygamber'in yanında kalmayı tercih etmiştir. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem onu âzat etmiş, fakat yanından ayırmamıştır (İbn Hişâm, I, 247-248).

İslâm cemiyetlerinde kölelere yapılan muamele ve onların sosyal hayatta ulaştıkları mevki ile çağdaşı diğer toplumlarda ve özellikle kaldırılması öncesinde Amerika'da kölelere yapılan muameleyi karşılaştırmak,

İslâmiyet'in kölelere sağladığı hakların uygulamaya yansıyan şekliyle bile ne ölçüde insanî olduğunu ortaya koymaktadır. C. Snouck Hurgronje bu konuda şöyle demektedir: "Avrupalılar, İslâm'da esaret (kölelik) hakkında Amerika ile Şark'taki şartları birbirine karıştırmaktan dolayı hatalı hükümler vermişlerdir. Bundan dolayı İngilizler'in esir ticaretini men için koydukları nizamlar hakkındaki sitayişler pek yerinde değildir. Afrika kabileleri hayat ve hürriyetin kıymetini anladıkları gün esir ticareti nihayet bulacaktır. Bugünkü şartlar içinde onlar için esir (köle) olmak bir saadettir. Denemek için, kendilerine benimle birlikte yurtlarına dönmelerini teklif ettiğim esirlerin (kölelerin) hemen hepsi bu teklifimi, ancak kendilerini tekrar Mekke'ye getirmem şartı ile kabul ediyorlardı. Bu esirler (köleler) umumiyetle sahiplerinin aileleri içine giriyorlar, birkaç sene hizmetten sonra da hür insanlar gibi cemiyet içine kabul ediliyorlardı; hatta bu esaret (kölelik) sayesinde adam sırasına geçtiklerine inanmış bulunuyorlardı" (Über meine Reise nach Mekka, Berlin 1887, s. 150 ve devamından naklen bk. İA, I, 113). Gerçekten daha ziyade Afrika gibi geri kalmış bölgelerden getirtilen köleler kısa sürede eğitiliyor ve cemiyete kazandırılıyordu. Bu yönüyle İslâm cemiyeti köleler için bir nevi eğitim ve kültür ocağı olmuştur denebilir. İslâm tarihinde köle menşeli birçok âlimin mevcudiyeti de bu görüşü doğrulamaktadır. Kızılhaç'ın kurucusu İsviçreli Henry Dunant, 1860'larda Tunus cemiyetini tanıdıktan sonra müslümanlardaki köleliğin Amerikan cemiyetindeki köleliğe kıyasla çok yumuşak olduğunu özellikle belirtmektedir (EI2 [İng.], I, 36). Ignatius Mouradgea d'Ohsson da Osmanlı Devleti'ndeki müşahedelerine dayanarak kölelerine müslümanlardan daha iyi davranan bir milletin mevcut olmadığını ifade etmektedir (Tableau générale, IV/1, s. 381).

Yine Hurgronje, Mekke'de kölelerin hayat şartları hakkında şu tesbitleri yapmaktadır: "Bu esirlerin (kölelerin) umumiyetle hayat şartları ağır değildir; yemekleri boldur ... Hizmetçi köleler hemen daima yirmi yaşlarında âzat edilirler. Bunun bir sebebi de vazifelerinin onları hür ve câriye kadınlarla her gün temasa getirmesidir. Hal ve vakti yerinde olan köle sahibi, mümkün olduğu takdirde, sadık hizmetkârını evbark sahibi etmek mecburiyetini hisseder; bir esirin (kölenin) âzat edilmesi haddi zatında sevaplı bir iş telakki edilir. Âzattan sonra aile bağı da eskisi gibi kuvvetli kalır. Velhâsıl müslüman esirin (kölenin) vaziyeti Avrupalı hizmetçi ve işçininkinden ancak şekilce farklıdır" (İA, I, 113 vd.).

Doughty’nin İslâm ülkelerindeki kölelerle ilgili tesbitleri de bundan farklı değildir (C. M. Doughty, Travels in Arabia Deserta, I, 553-555’ten naklen bk. İA, I, 114). Ayrıca şunu da eklemek gerekir ki İslâm toplumunda yaşayan kölelerin önemli bir bölümü sonradan efendilerinin dinini kabul etmiş olmakla birlikte bunlara din değiştirmeleri yönünde bir baskı yapılmamıştır. Dinî bakımdan yanlış bir telkine mâruz kalmamaları düşüncesiyle uygulamada müslüman olmuş kölelerin gayri müslim efendiler elinde kalmasına izin verilmemiş, bunların müslümanlara satılması zorunlu hale getirilmiştir. Bu uygulama zaman zaman gayri müslimlerin hiç köle edinememeleri veya bunun için ilâve vergi ödemeleri şekline de girmiştir. XV ve XVI. yüzyıl Osmanlı uygulamasında bunun örnekleri vardır (bununla ilgili iki hüküm için bk. Ahmed Refik, Hicrî On Birinci Asırda İstanbul Hayatı, s. 25-26; Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı, s. 50-51; yine konuyla ilgili Ebüssuûd Efendi’nin bir fetvası için ayrıca bk. Düzdağ, s. 94).

Belirli bir süre İslâm toplumunda köle olarak bulunan kimseler âzat edildikten sonra toplumun hemen her katmanında etkin bir şekilde yer almış ve doğuştan hür kimselerden ayırt edilmemiştir. Daha köle iken yapılabilen, özellikle âzat edildikten sonra yoğunluk kazanan karma evlilikler, İslâm dininin ırkçılığa karşı olan anlayış ve uygulaması, âzatlı kölelere yönelik bir ayırımcılığın İslâm toplumlarında yerleşmesini önlemiştir.

Köleliğin Kaldırılması. Köleliğin XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren kaldırılma aşamasına girdiği görülmektedir. Bunda insan hakları alanında meydana gelen olumlu gelişmelerin, uluslararası hukuk alanında sürekli barış fikrinin yerleşmesinin rolü olduğu kadar sanayi devriminden sonra kölelerin tarım işletmelerinde, sanayi işçiliğinde ve toplumun diğer hizmet alanlarında pahalıya mal olan bir iş gücü haline gelmesinin de rolü olsa gerektir. Kölelik Fransa’da 1789 devriminden sonra, İngiltere’de 1807 yılında yasaklanmış, fakat Avrupa’da bütünüyle tasfiyesi XIX. yüzyılın sonlarına kadar sürmüştür. Amerika Birleşik Devletleri’nde ise kölelik, ancak köleliğe karşı olan Kuzey devletlerinin galip geldiği iç savaş (1861-1864) sonrasında yasaklanmıştır. 1950’de imzalanan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve tamamlayıcı protokollerinde garanti edilen haklar arasında köle halinde bulundurulmama hakkı da vardır.

Osmanlı Devleti'nde köleliğin yasaklanması yolundaki ilk teşebbüs 1847'de İstanbul köle pazarının kapatılmasıyla başlar. Pazarın kapatılması köle alım satımını bütünüyle önlemediyse de buna bir darbe vurduğu inkâr edilemez. Bunu 1857'de Hicaz bölgesi hariç zenci köle ticaretinin yasaklanması izledi. Osmanlı Devleti 1890'da zenci esirlerin ticaretini yasaklayan Brüksel Sözleşmesi'ni imzaladı. Daha çok Kafkasya bölgesinden yapılmakta olan beyaz köle ticaretinin yasaklanması ise

II. Meşrutiyet'ten sonra gerçekleşti (1909). İran'da kölelik 1906 anayasasıyla yasaklandı. Diğer İslâm ülkelerinde köleliğin bütünüyle ortadan kaldırılışı XX. yüzyılın ortalarına kadar tamamlandı.

BİBLİYOGRAFYA

Miftâḥu künûzi's-sünne, "ʿabîd", "ʿıtḳ" md.leri: Müsned, I, 78; IV, 35-36; V, 413; Buhârî, "Îmân", 22, "Keffârât", 6, "Küsûf", 11; Müslim, "ʿItḳ", 23, "Eymân", 29-42; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 123, "ʿItâḳ", 13; Tirmizî, "Nüẕûr", 14; Şâfiî, el-Üm, I-VII; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 214-222, 247-248; II, 294, 344-345, 621; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1401/1981, s. 120-121, 133-134; Belâzürî, Ensâb, I, 357-367, 382, 490; Taberî, Târîḫ, Kahire 1939, I, 227; Tahâvî, Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr, I-IV; İbn Düreyd, Kitâbü'l-İştiḳāḳ (nşr. F. Wüstenfeld), Göttingen 1854, s. 308; Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 40; a.mlf., Şerḥu Siyeri'l-kebîr, Haydarâbâd 1335-36, II, 265; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), II, 219-221; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, I, 164; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I-VII; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1290, I-II; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, VI, 112; ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., el-Muḳniʿ, Kahire 1322, I-II; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, II, 176-177; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 492-493; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, Beyrut, ts., I, 357; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî On Birinci Asırda İstanbul Hayatı (1000-1100), İstanbul 1988, s. 25-26; a.mlf., Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1988, s. 50-51; D'Ohsson, Tableau général, IV/1, s. 381; Mahmud Esad, Kitâb-ı Nikâh ve Talâk, İstanbul 1326, s. 128; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Kahire 1941; D. B. Davis, The Problem of Slavery in

Western Culture, New York 1966, tür.yer.; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 570-575; Çağatay Uluçay, Harem II, Ankara 1971, s. 10-37; Halil İnalcık, “Servile Labor in the Ottoman Empire”, The Mutual Effects Between the Islamic and Judeo-Christian World, New York 1979, s. 25-52; D. Pipes, Slave Soldiers and Islam, New Haven-London 1981; E. R. Toledano, The Ottoman Slave Trade and its Suppression: 1840-1890, Princeton 1982; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhulislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1983, s. 92, 94, 101; H. A. Jacobs, Incidents in the Life of a Slave Girl, Cambridge 1987, tür.yer.; Ch. Verlinden, “Slavery, Slave Trade”, Dictionary of the Middle Ages (ed. R. Strayer), New York 1989, XI, 334-340; B. Lewis, Race and Slavery in the Middle East, New York 1990; İzzet Sak, Şer’îye Sicillerine Göre Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler: 17 ve 18. Yüzyıllar (doktora tezi, 1992), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; P. Kolchin, American Slavery: 1619-1877, New York 1993, tür.yer.; Y. Hakan Erdem, Slavery in the Ottoman Empire and its Demise: 1800-1909, London 1996; Nihat Engin, Osmanlı Devletinde Kölelik, İstanbul 1998; K. Fleet, European and Islamic Trade in the Early Ottoman State, Cambridge 1999, s. 37-58; Jr. Speros Vryonis, “Selçuklu Gulamı ve Osmanlı Devşirmesi” (trc. Mehmet Öz), Söğüt’ten İstanbul’a (der. Oktay Özel - Mehmet Öz), İstanbul 2000, s. 517-554; Gümeç Karamuk, “Devşirmelerin Hukuki Durumları Üzerine”, a.e., s. 555-572; Ömer Lütfi Barkan, “XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu’nda Toprak İşçiliğinin Organizasyonu Şekilleri, Kulluklar ve Ortakçı Kullar”, İFM, I/1 (1939), s. 29-74; I/2 (1940), s. 198-245; S. D. Goitein, “Slaves and Slavegirls in the Cairo Geniza Records”, Arabica, IX/1, Leiden 1962, s. 1-20; Halil Sahillioğlu, “Onbeşinci Yüzyılın Sonu ile Onaltıncı Yüzyılın Başında Bursa’da Kölelerin Sosyal ve Ekonomik Hayattaki Yeri”, Gel.D, 1979-1980 Özel Sayısı (1981), s. 76-80; A. W. Fisher, “The Sale of Slaves in the Ottoman Empire: Markets and State Taxes on Slave Sales, Some Preliminary Considerations”, Boğaziçi Üniversitesi Dergisi, VI, İstanbul 1978, s. 149-174; Y. J. Seng, “Fugitives and Factotums: Slaves in Early Sixteenth Century Istanbul”, JESHO, XXXIX/2 (1996), s. 136-169; Ahmed Nazmi, “The Functions of the White Slaves in the Social Life of the Abbasid Caliphate”, RO, LI/2 (1998), s. 90-103; Osman Çetin, “Slavery and Conversion of the Slaves to Islam in the Ottoman Society, According to the Canonical Registers of Bursa Between XVth and XVIIIth Centuries”, UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, X/1, Bursa 2001, s. 1-8; Th. W. Juynboll,

“Abid”, İA, I, 110-114; R. Brunschvig, “ʿ Abd”, EI[2] (İng.), I, 24-40; Ezekiel N. Gordon, “Slavery”, EBr., XX, 628-644; “Rıḳḳ”, Mv.F, XXIII, 11-93.

M. Akif Aydın - Muhammed Hamîdullah

Osmanlılar’da Kölelik.

Osmanlılar’da kelime olarak esir ve köle arasında belirleyici bir ayırım bulunmaz, hür olmayan kimseler her iki kavramla da anılır. Kölelik daha sonra savaş esiri olmaksızın Afrika’dan, Kafkaslar’dan ve Kuzey steplerinden getirilip esir pazarlarında satılan kimseleri niteleyen bir kavram haline de gelmiştir.

İslâmiyet’ten önceki Türk devletlerinde savaş esirlerinin evlerde uşak, hizmetçi, işçi ve çoban olarak çalıştırıldığına dair bilgiler mevcuttur. İslâm dininin kabulünden sonra Türk sosyal hayatında kölelik müessesesi yeni bir statüye kavuşmuştur. Karahanlı, Gazneli ve Selçuklu sultanlarının hizmetinde özel olarak yetiştirilmiş köleler bulunurdu. Bu Türk devletlerinde ve özellikle Selçuklular’da ordunun önemli bir kısmını kökenleri Abbâsîler’e uzanan gulâmlar teşkil ederdi. Genellikle fethedilen yerlerden, bazan da ülke içinden sağlanan gulâmların bir başka kaynağı da köle ticaretiydi. Sahipleri tarafından yetiştirilen bu gulâmlar çeşitli devlet hizmetlerinde istihdam edilirdi. Büyük Selçuklular’ın ardından Anadolu Selçukluları’nda, kendileri köle olup hükümdarlığa yükselen Memlükler’de esirlikten köle statüsüne geçmiş askerlerin kullanıldığı bilinmektedir. Anadolu Selçukluları’nda kapıkulu askerinin kaynağı savaş esiri veya Rum, Rus, Gürcü gibi milletlerden satın alınan kölelerdi. Bunların içinde saraya alınanlar arasında Mübârizüddin Ertokuş, Celâleddin Karatay, Emîr Şemseddin Hasoğuz, Seyfeddin Torumtay gibi değerli devlet adamları yetişmiştir.

Osmanlı Devleti’nin kuruluş yıllarında esirlik müessesesinin işletilmediği, fethedilen yerlerdeki gayri müslim halkın hür insanlar gibi hayatlarını sürdürdükleri, isteyenlerin Bursa, İstanbul vb. büyük şehirlere gidebildikleri anlaşılmaktadır. Osman Bey’in esir aldığı Yarhisar beyinin kızına câriye muamelesi yapmayıp oğlu Orhan’a nikâhlaması bu uygulamanın tipik bir örneğidir. Aynı şekilde İmralı adasına adını veren Kara Ali Bey de bu

adadaki papazın kızıyla evlenmişti.

Orhan Bey zamanında (1324-1360) Bursa ve İznik'in fethinden sonra buralardan hiç esir alınmamış, isteyenlerin bu şehirlerden ayrılabilecekleri bildirilmişse de halkın pek çoğu evini barkını terketmemiştir. Dul kalan kadınların kendilerine ve çocuklarına bakacak kimseleri olmadığından söz etmeleri üzerine Orhan Bey askerlerinden isteyenlerin bu kadınları nikâhla alabileceklerini, bunlarla evlenenlerin İznik'te muhafız olarak kalacaklarını belirterek bu evliliği teşvik etmiştir.

Osmanlı Devleti'nde ilk esirler I. Murad devrinde Rumeli fetihleri sırasında alınmaya başlanmış ve uzunca bir süre esirlik müessesesinin yegâne kaynağı savaşlar olmuştur. Onun saltanatı döneminde Bursa Kadısı Çandarlı Kara Halil Efendi'nin tavsiyesi üzerine devletin asker ihtiyacını karşılamak üzere pençik kanunu yürürlüğe girmiştir. Buna göre savaş esirlerinden askerliğe elverişli olanların beşte biri asker yapılmıştır. Devletin hissesine düşen esirlerin bir kısmı ise yine esaret altındaki müslümanlarla takas edilmiştir. I. Murad zamanında (1360-1389) kurulan Yeniçeri Ocağı'nın çekirdeğini bu esirler oluşturmuştur. Diğer esirler savaş ganimeti olarak gaziler arasında taksim edilir, onlar bunları ya kendi hizmetlerinde kullanır veya satarlardı. Böylece işlemeye başlayan esirlik müessesesi yapılan fetihlerle sınırların genişlemesine paralel olarak gelişmiş, esirler sosyal hayatın önemli bir unsuru olmuştur.

Savaşlar ve akınlar sırasında ele geçirilen esirlere iyi davranılır, karınları doyurulur, başları tıraş edilir, kendilerine yeni elbiseler giydirilirdi. "Dil" denilen bu esirlerin bazısı casus olarak kullanılır, bunlardan ülkeleri ve orduları hakkında bilgi

alınırdı. Müslüman olanlar ayrı statüye tâbi tutulur, çeşitli hizmetlerde istihdam edilir, kesinlikle takas işleminde kullanılmazdı. Fidye vererek kurtulmak isteyen esirlere engel olunmazdı. Ancak zulmüyle kötü ün salmış olanlara bu hak tanınmaz, bunlar ya öldürülür ya da kürek mahkûmu olurlardı. Kafileler halinde şehir merkezine getirilen esirler halka teşhir edilirdi. Niğbolu muharebesinde esir düşen Fransız asilzadelerini Gelibolu üzerinden Bursa'ya ve Mihalıç'a götüren Yıldırım Bayezid onlara gayet iyi davranmış, avlanmalarına bile müsaade etmişti. Bu esirlerden birçoğu fidye

karşılığı bir süre sonra serbest bırakılmıştır.

Pençik kanunu gereğince savaş esirlerinden faydalanılmaya devam edilirken Ankara Savaşı sonunda yavaşlayan fetihler sebebiyle azalan esir sayısı asker ihtiyacını karşılamaya yetmeyince Çelebi Mehmed zamanından (1403-1421) itibaren ülke içindeki gayri müslim halkın erkek çocuklarının asker yapılmasına başlanmıştır. II. Murad döneminde (1421-1451) çıkarılan devşirme kanununa göre toplanan bu çocukların bir kısmı devletin idarî kademelerinde istihdam için Enderun'a alınmıştır.

İstanbul'un fethinin ardından başlayan askerî seferler sayesinde esir sayısında yeniden artış olmuştur. II. Mehmed fethettiği İstanbul ve civarını iskân için savaş esirlerinden de yararlanmıştır. Belgelerde "ortakçı kullar" şeklinde geçen bu esirler Haslar kazasındaki köylerde toprak işçisi olarak kullanılmıştır. Bursa, Biga, Edirne, Konya bölgelerindeki köylerde, Batı Anadolu ve Rumeli'nin bazı vezir vakıflarına ait yerleşme yerlerindeki ziraat alanlarında istihdam edilen ortakçı kulların hukukî statüsü Batı'daki kölelik anlayışından farklıydı. Gerçek kölelikle hür köylülük arasında bir zümre olan ortakçı kullar XVI. yüzyılda reâyâ sınıfına dahil edilmiştir (Barkan, Türkiye'de Toprak Meselesi, s. 575 vd.).

Savaş esirlerinin giderek azalması köle ticaretinin artmasına sebep olmuştur. XIX. yüzyıl başlarına kadar bütün dünyada serbest olan köle ticareti Osmanlılar'da belli kurallar içinde yapılırdı. Sadece müslümanlar tarafından yapılmasına izin verilen kök ticaretinin en önemli merkezleri başta İstanbul olmak üzere Asya'da Bağdat, Şam, Erzurum, Konya, Medine, Halep, Afrika'da Kahire, Avrupa'da ise Belgrad ve Sofya idi. Bu ticarette özellikle Afrikalı köleler başta geliyordu. Öteden beri Kızıldeniz ticaret yolunda çeşitli değerli mallar yanında zenci köle ticareti de yapılırdı. Bu esirlerin kaynağı ise Sudan ve Habeşistan'dı. Putperest Habeş kabilelerinden, özellikle Galla bölgesinden ve Dârfûr'un güneyindeki halklardan toplanan zenci köleler Hindistan, Mısır ve Arabistan taraflarına sevkedilirdi. Kuzey Afrika devletleriyle İran, Anadolu, Arap yarımadası ve Asya'daki diğer İslâm devletlerinin köle ihtiyacı da Habeşistan'dan sağlanırdı. Dârfûr kervanıyla deniz ve kara yoluyla yapılan ticaret sayesinde Circe'ye her yıl 5-6000 köle getirilirdi. Bunların beşte dördü altı-otuz yaşları arasında olup çoğunu on-on beş yaş grubu kadın ve kızlar teşkil

ederdi. Köle tüccarları Circe sancak beyine her köle veya deve için gümrük vergisi öderdi. Bunun esir başına 4, deve başına 2 altın olduğu, sancak beyinin mübâşirine de köle başına 9, deve başına 4 para verildiği anlaşılmaktadır (Orhonlu, s. 101). Daha sonra Kahire'ye getirilen kölelerden sekiz-on yaşlarındaki erkek çocuklar kısırlaştırılırdı. Kervan sahipleri Kahire'de her köle veya deve başına yine belli oranlarda vergi öderdi. Kölelerin bir kısmı burada ortalama 35 altına satılırdı. Osmanlı tüccarları tarafından satın alınan köleler İstanbul'a götürülürdü. Osmanlı sarayına alınan zenci kölelerin eğitilerek çeşitli harem hizmetlerinde kullanıldığı, birçoğunun Dârüssaâde (kızlar) ağalığına kadar yükseldiği bilinmektedir.

Kırım hanları, XVII. yüzyıl sonlarına kadar Çerkez beylerinden vergi karşılığı her yıl köle alırlar ve bunları İstanbul'a sevkederlerdi. Ancak bu yüzyıldan itibaren Kafkas kavimlerinin müslüman olması bu uygulamanın yapılmasında anlaşmazlığa yol açmış, hatta Kaplan Giray Han 1708'de Çerkez beylerinin üzerine bir sefer düzenlemişti. Rus Çarlığı'nın güçlenip Kafkasya'ya el atması beyaz köle piyasasında fiyatların artmasına yol açmış, buna bağlı olarak zenci ticaretinde büyük artış olmuştur. Bunun üzerine Sadrazam Şehid Ali Paşa, zenci ticareti artışının durdurularak İstanbul'a sevkedilen zenci kölelerin hadım edilmesini yasaklamıştır. Garp ocaklarından toplanan esirler genellikle Rodos, İstanköy ve Eğriboz pazarlarında el değiştirerek İstanbul'a intikal ederdi. XVI-XVII. yüzyıllarda yapılan akınlar ve fetihler sonucunda Orta Avrupa ile Lehistan'dan İstanbul'a bol miktarda esir gelmiştir. Bunlardan saraya girme şansını elde eden kadın esirler padişah zevceliğine, hatta vâlide sultanlığa kadar yükselebilirlerdi.

İstanbul'daki ilk esir pazarı Haseki semtindeydi. XVI. yüzyılda şehrin ticaret merkezi olan Bedesten civarına kayan esir alım satımı, XVII. yüzyıl başlarından itibaren Kapalı Çarşı ile Nuruosmaniye civarında bulunan Tavukpazarı'ndaki Esir Hanı'nda yapılmaya başlanmıştır. Aynı yüzyıl ortalarında yanan, ardından tamir gören ve XVIII. yüzyıl sonlarına kadar varlığını koruyan, fakat günümüze hiçbir izi kalmayan Esir Hanı iki katlı, tek kapılı ve 300 odalı bir yapıydı. Her biri bir esir tâcirine ait bu odalarda tutulan esirler, hanın ortasındaki meydanda açık arttırma usulü veya özel pazarlıkla satılırdı. Esir Hanı, bizzat esircilerin ifadesiyle "ibâdullahın

haremi” olup müslümanların kutsal aile yuvasıyla eşdeğerde sayıldığından gayri müslimler yanında müslümanların ayak takımının bile giremediği bir yerdi.

XVIII. yüzyıl sonlarında İstanbul’a gelen Fransız seyyahı Olivier’nin gözlemlerine göre Osmanlı sarayına girmeleri için bizzat ana babaları tarafından satılan Gürcü ve Çerkez kızları çocuk yaşlarda esir pazarına getirilirdi. Burada arz-talep kuralına göre belirlenen fiyatlar 1790’larda 500-1000 kuruş arasında değişirdi. Satış sırasında kadın köleler kesinlikle çıplak gösterilmez, alıcı adına vücutları hakkında sadece yaşlı bir kadın bilgi sahibi olabilir, hiçbir gayri müslim esir pazarına giremezdi. Esir tâcirleri arasında, satılacak kızları gayri müslim birinin görmesi halinde onlara değerinden kaybettireceği şeklinde garip bir inanış vardı (Türkiye Seyahatnamesi, s. 86).

Toptan köle ticaretiyle uğraşanlara esir tüccarı, bu işi küçük çapta yapan erkek veya kadınlara ise esirci denirdi. Esir tâcirleri ellerindeki esirlerin iyi para etmesi için onların yemesine, içmesine, giyim kuşamlarına dikkat eder, yetenekli olanlara müzik, dans ve çeşitli el sanatları öğretirlerdi. İslâm dininin emirleri gereği bazı istisnalar dışında sahiplerince esirlere iyi davranılırdı. Kadın esirler genellikle aile içi hizmetlerde kullanılır, kendilerine çeşitli meslekler öğretilir, çok defa evlendirilir veya âzat edilirlerdi.

Esirci olmanın ve esir ticaretinin sıkı kuralları vardı. Esirciler ve yamak denilen yardımcılarının evli ve güvenilir kimseler olmasına özen gösterilirdi. Geceleri Esir Hanı’nda kimse kalmaz, satılık esirler esircilerin evlerinde, konaklarında geceler, sabahleyin tekrar esir pazarına götürülürlerdi. İstanbul dışından köle satmaya gelenlerin satamadıkları köleler kötü kişilerin eline düşmemesi için esirci

tüccarı tarafından satın alınır, böylece bunların fuhşa sürüklenmesi önlenirdi. Ellerindeki köleleri aşırı derecede dövenlerle kusurlu veya hastalıklı köleleri pazarlayanlar şiddetle cezalandırılırdı. Aşırı dövülen ve yaralanan bir köle efendisini mahkemeye verebilirdi.

Köle ticaretinin denetimi ve yürütülmesi belli ücret karşılığında devletçe

iltizama verilirdi. XVII. yüzyılda İstanbul'daki Esirhâne Eminliği'nin iltizam bedelinin yılda 100 kese akçe olduğu anlaşılmaktadır. Diğer esnaf kuruluşları gibi esircilerin de bir loncası vardı. İstanbul Esirhâne Eminliği'ne bağlı görevliler arasında bir kethüdâ ile esircilerin kendi içlerinden seçtikleri bir şeyh, yiğitbaşı, çavuş ve dellâllar vardı. Ünlü bestekâr Itrî Efendi bir süre esirciler kethüdâlığı yapmıştı. Esir Hanı'nın demir kapısının dibindeki odada bulunan emin alınıp satılan gulâm ve câriyelerden belli oranlarda vergi tahsil ederdi. Evliya Çelebi, XVII. yüzyılda İstanbul'daki esirci mevcudunun 2000 kişi olduğunu belirtmektedir (Seyahatnâme, I, 563-564). Ölen veya köle ticaretini bırakan esircinin kadrosu kefaletle bir başkasına verilirdi. 1640 tarihli narh defterinde esirciler hakkında bilgi mevcuttur. Suistimale pek müsait olan bu işi kontrol altına almak için sayıları 100'ü geçen erkek ve kadın esircilerden 60 kadarına ikametgâh adresleriyle isim isim zikredilerek satış yetkisi verilmiş, böylece elinde izin beratı olmayanların köle ticareti yapmasının önüne geçilmek istenmiştir. Zaman zaman müslüman kadın ve kızlarını yabancı elçilere ve zengin gayri müslimlere peşkeş çeken bazı kadın esircilerle görevini kötüye kullanan erkek esircilerin bu tür fesatlarını önlemek için isimleri kayıtlı esirciler ve dellâllar zincirleme olarak birbirine kefil yapılmış, içlerinden biri uygunsuz iş yaparsa hepsinin sorumlu tutulacağı belirtilmiştir. Bu arada kölenin alım bedelinin onda biri kadar kârla satışa sunulması da kararlaştırılmıştır (Kütükoğlu, s. 255-258).

1826 tarihinde II. Mahmud tarafından Esirhâne Eminliği kaldırılarak esirci es-nafının denetimi ihtisab ağalığına devredilmiştir. Aynı yıl çıkarılan İhtisab Ağalığı Nizamnâmesi'nde köle ticareti ve kölelikle ilgili hükümler de yer almaktadır. Buna göre esir pazarında esircilerin odalarında bekçi olarak görev yapan kişiler tesbit edilecek ve kefalete bağlanacak, ihtisab ağası güvenilir bir adamını esir pazarında bulundurarak esir ticaretindeki suistimallere engel olacak, hastalanan esirlerin tedavisi efendisi tarafından yaptırılacak, hür birini köle diye satanlar sürgün cezasına çarptırılacaktı.

İstanbul'da esir ticaretinin yapıldığı Esir Pazarı, Sultan Abdülmecid'in emriyle 1847'de kapatılmışsa da (Lutfî, VIII, 133-134) bazı esirciler bu işi kendi evlerinde, bazıları da Fâtih Camii civarı ile Tophane semtinde kaçak olarak sürdürmüşlerdir. Bunun üzerine 1857 yılı başlarında Sultan Abdülmecid Mısır, Trablusgarp ve Bağdat valilerine gönderdiği emirle

zenci ticaretini kesin olarak yasaklamış, bu işi yapanların cezalandırılacağını belirtmiştir (Düstur, Birinci tertip, IV, 368). 1876 Kānûn-ı Esâsîsi'nde yasaklanan köle ticaretinin kaldırılmasıyla ilgili olarak 1891'de (a.g.e., Mütemmim, s. 132) ve nihayet Sultan Reşad zamanında bir kanun çıkarılmıştır (a.g.e., İkinci tertip, I, 831-832). Bu yasaklamalara rağmen köle ticareti az da olsa imparatorluğun sonuna kadar devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Bursa Şer'iyye Sicilleri, A-145, 1a; BA, Cevdet-Zaptiye, nr. 239, 282, 410, 465, 768, 807, 1133, 1492; BA, Cevdet-Adliye, nr. 178, 649, 801, 1538, 1880, 2595, 3382, 4764, 5693; BA, Cevdet-Bahriye, nr. 704, 714; BA, MD, nr. 6, s. 168, 195, 311, 663, 740, 1082, 1085, 1317, 1457; BA, İbnülemin-Hatt-ı Hümâyun, nr. 447; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Bayburtlugil), s. 109, 149 vd., 180, 397; Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 67-69; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 16, 21, 22, 45, 46, 59, 60, 128, 133-134; Edirneli Oruç Beğ, Oruç Beğ Tarihi (nşr. Atsız), İstanbul 1972, s. 41-43; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 158, 196 vd.; II, 616, 626; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 5, 290, 330; II, 507, 509, 534, 563, 787, 833; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 563-564; Naîmâ, Târih, V, 258; Ahmed Resmî, Hamîletü'l-küberâ, TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1403, tür.yer.; D'Ohsson, Tableau général, VI, 2 vd.; Olivier, Türkiye Seyahatnamesi: 1790 Yıllarında Türkiye ve İstanbul (trc. Oğuz Gökmen), Ankara 1977, s. 83 vd.; Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1296, IV, 368; Mütemmim, s. 132; İkinci tertip, İstanbul 1329, I, 831-832; Lutfî, Târih, VIII, 133-134; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî On Birinci Asırda İstanbul Hayatı (1000-1100), İstanbul 1988, s. 54-55; a.mlf., Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1988, s. 50-51; a.mlf., On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı (1553-1591), İstanbul 1988, s. 43-44; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, Onaltıncı Asırda Bursa, Bursa 1940, s. 23-24; Barkan, Kanunlar, s. 32, 38, 48, 84, 88 vd., 137, 147, 162, 164, 183, 188, 223, 312, 317, 319, 339, 371, 394, 400; a.mlf., Türkiye'de Toprak Meselesi, İstanbul 1980, s. 575-716; a.mlf., "Edirne Askerî Kassâmına Ait Tereke Defterleri

(1545-1659)", TTK Belgeler, III/5-6 (1966), tür.yer.; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 6 vd.; a.mlf., Osmanlı Tarihi, I, 107, 121-122, 166, 419-420; S. Takáts, Macaristan Türk Âleminden Çizgiler (trc. Sadrettin Karatay), İstanbul 1970, s. 58-60, 71-72, 91-92, 105-106, 164-167, 199-201, 206-214; Çağatay Uluçay, Harem II, Ankara 1971, tür.yer.; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti, İstanbul 1974, s. 3, 43, 74, 100-102, 138; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, s. 255-258; Mehmet Altay Köymen, Alp Arslan ve Zamanı, Ankara 1983, II, 225 vd., 321 vd.; Halil Sahillioğlu, "Onbeşinci Yüzyıl Sonunda Bursa'da Dokumacı Köleler", Atatürk Konferansları VIII: 1975-1976, Ankara 1983, s. 218-227; a.mlf., "Onbeşinci Yüzyılın Sonu İle Onaltıncı Yüzyılın Başında Bursa'da Kölelerin Sosyal ve Ekonomik Hayattaki Yeri", Gel.D, 1979-1980, Özel Sayısı (1981), s. 68-69, 76-80, 110-111; R. Mantran, 17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul (trc. Mehmet Ali Kılıçbay - Enver Özcan), Ankara 1986, II, 111-113; A. H. Lybyer, Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi (trc. Seçkin Cılızoğlu), İstanbul 1987, s. 54, 74, 80 vd.; Ziya Kazıcı, Osmanlılarda İhtisab Müessesesi, İstanbul 1987, s. 119 vd.; K. Tebly, Dersaadette Avusturya Sefirleri (trc. Selçuk Ünlü), Ankara 1988, s. 196-197, 265-268; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 183-184; Nihat Engin, Osmanlı Devletinde Kölelik (doktora tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Bülent Tahiroğlu, "Osmanlı İmparatorluğunda Kölelik", İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, XLV-XLVII/1-4, İstanbul 1982, s. 649 vd.; W. Buch, "XIV-XV. Yüzyılda Kudüse Giden Alman Hacılarının Türkiye İzlenimleri" (trc. Yüksel Baypınar), TTK Belleten, XLVI/183 (1983), s. 525-526; İzzet Sak, "Konya'da Köleler (XVI. Yüzyıl Sonu-XVII. Yüzyıl)", Osm.Ar., IX (1989), 159-197; Pakalın, I, 552-555; II, 300-302; H. İnalcık, "Ghulām", EI^{2} (İng.), II, 1085-1091; Reşat Ekrem Koçu, "Esir, Esirciler, Esirciler Kethüdası, Esirhane Eminliği, Esir Hanı, Esir Pazarı", İst.A., X, 5269-5278.

Nihat Engin

KÖLEMENLER

(bk. MEMLÜKLER).

KÖLÜK b. ABDULLAH

Anadolu’da XIII. yüzyılda eser veren Selçuklu mimarı.

Yalnız Selçuklu mimarisinin değil Anadolu Türk mimarisinin de önde gelen sanatçılarından biri olarak kabul edilen Kölük b. Abdullah’ın inşa ettiği eserlerden yalnız ikisinin üzerindeki kitâbelerde adını görmek mümkündür. Ayrıca bir eserinin sadece kitâbesi günümüze kadar gelebilmiştir. Bu kitâbeler dışında kaynaklarda hakkında henüz bir kayda rastlanmamıştır. Sanat değeri yüksek eserler inşa etmiş olması sebebiyle bugüne kadar kimliği üzerinde çok durulmuş, başta adı,

dini, milliyeti olmak üzere çeşitli görüşler ileriye sürülmüştür. Tamamen tahminlere dayanan bu görüşler arasında, onunla aynı tarihlerde yaşamış bir Selçuklu mimarı olan Kālûyân el-Konevî ile aynı kişi olduğu yolundaki fikir pek çok araştırmacı tarafından benimsenmiştir. Bu görüşün başlıca iki dayanağı vardır. Birincisi, her iki mimarın genellikle, Selçuklu Veziri Sâhib Ata Fahreddin Ali’nin inşa ettirdiği mimari eserlerde ve birbirine çok yakın tarihlerde çalışmış olmasıdır. İkincisi de aslen hıristiyan olan Kölük’ün (bu isim Kelûk, Kelûl, Kalûs, Manlûk gibi yanlış şekillerde de okunmuştur) müslüman olmadan önceki adının Kālûyân olduğu, İslâm’ı kabul ettikten sonra bu addan kısaltılan Kölük’ü kullandığı ve baba adının da genel teamüle uyularak Abdullah şeklini aldığıdır. Ancak bu görüşü öne sürenlerin dayandığı ihtimaller inandırıcı olmaktan çok uzaktır.

İkisi de aynı tarihlerde yaşamış ve çoğunlukla aynı devlet adamının eserlerinde çalışmış olmasına rağmen Kölük ile Kālûyân’ın inşa ettikleri eserler arasında mimari ve dekorasyon açısından belli bir üslûp farkının varlığı bu fikri savunanların üzerinde fazla durmadıkları bir noktadır. İki mimarın eserleri arasında yalnız inşa tarihlerinin karşılaştırılması bile bunların aynı kişi olamayacağını ortaya koymaktadır. Nitekim portalindeki mevcut tarih kitâbesine göre Konya Sâhib Ata Külliyesi’ne 656 (1258) yılında başlayan sanatçı, hankah kapısı üzerindeki bir başka kitâbeye göre külliyenin 678’de (1279) biten inşası sırasında Müslümanlığı kabul ettiği halde inşaatın ilk safhasında yapılmış olması gereken portale neden

Kālûyân değil Kölük b. Abdullah adını yazdırdığı bu fikri savunanlar tarafından yeterince açıklanabilmiş değildir. Ayrıca külliyenin, 682'de (1283) yenilendiği mevcut bir kitâbeden anlaşılan türbe kısmındaki çini süslemelerin üslûbu, Kölük'ten çok Kālûyân'ın desenleri gibi değerlendirilmeye uygun olup Kölük'ün 1283 yılında artık hayatta olmadığı ve bu sebeple türbenin Kālûyân tarafından tamamlandığı ihtimalini akla getirmektedir. Kölük b. Abdullah'ın inşa ettiği, ancak tarih kitâbesi olmayıp 679 (1280) yılında düzenlenen vakfiyesine göre 1264'te tamamlandığı anlaşılan Konya'daki İnce Minare (Dârülhadis) Külliyesi de kitâbelerinde Kālûyân'ın adı bulunan 666 (1268) tarihli Ilgın Kaplıcası ile 670 (1272) tarihli Sivas Gökmedrese'den daha önce yapılmıştır. Sonuçta, müslüman olmadan önce Kālûyân, müslüman olduktan sonra Kölük adını kullandığı öne sürülen sanatçının ihtidâ ettikten sonra da bazan Kālûyân, bazan Kölük adını kullanması gibi kabulü imkânsız bir durum ortaya çıkmaktadır. Esasen dilci ve tarihçiler de Kölük'ün başka bir isimden türetilme olmayıp "cesur" anlamına gelen eski bir Türk adı olduğu görüşündedir. Bu durumda Kölük'ün, Selçuklular'dan önce Anadolu'ya gelen ve Hıristiyanlığı kabul eden bir Türk ailesinden gelmiş olması en kuvvetli ihtimal gibi görünmektedir.

Kölük b. Abdullah'ın adı ve milliyeti kadar Selçuklu mimarisinde ortaya çıkışı konusu da yeterince aydınlık değildir ve bugüne kadar üzerinde pek çok tartışma yapılmıştır. Bazı araştırmacılar, Sultan Alâeddin Keykubad tarafından tamir ettirilen Antalya şehir surlarına ait 622 (1225) tarihli iki kitâbede adlarına rastlanan Kölükvan b. Sinbad ve Kelûkî isimli iki kişiden özellikle Kölükvan b. Sinbad ile Kölük b. Abdullah arasında bir bağ kurarak ikisinin aynı kişi olduğunu öne sürmüşlerdir. Antalya şehir surlarındaki kitâbelerde "alâ yedi abdi'z-zaîf Kölükvan b. Sinbad Konevî" ve "alâ yedi abdi'z-zaîf Kelûkî" olarak adları okunan bu kişilerin mimar olduğunu, mevcut kitâbelerin üslûbuna ve kullanılan kelimelere bakarak söylemeye imkân yoktur. Eğer kitâbelerde alışılmış şekilde kullanılan bazı tabirler dikkate alınmadan iki kitâbenin birer sanatçıya işaret ettiği kabul edilecek olursa surlarda aynı üslûp ve tabirlerle yazılmış diğer kitâbelerdeki Yahyâ b. Ebû Bekir, Şavuk b. Vay (?), Tuğrul, Sungur, Bayram eş-Şâmî gibi kişileri de mimar olarak kabul etmek gerekir. Kölükvan b. Sinbad ve Kelûkî dahil olmak üzere Antalya surlarındaki kitâbelerde adları sayılan kişileri mimar değil Selçuklu Devleti'nin bina eminleri olarak görmek daha doğru

olacaktır.

Kölük b. Abdullah'ın Antalya şehir surlarında mimar sıfatıyla çalışması uzak bir ihtimal olmakla birlikte meslekî faaliyetlerine Sultan Alâeddin Keykubad zamanında başladığı ve 1280 yıllarına kadar yaşadığı kuvvetli bir ihtimal olarak ileri sürülebilir. Mimar ve ressam olarak Selçuklular'ın hizmetinde çalışmaya başlayan sanatçı muhtemelen 1250 yıllarına doğru Müslümanlığı seçerek inşa ettiği eserlere Kölük b. Abdullah olarak imza atmaya başlamıştır. Günümüze ulaşan üç kitâbesinin Konya'da bulunması sanatçının Selçuklu başşehrinde ikamet ettiğini göstermektedir. Ayrıca II. Bayezid devri tahrir defterlerinde Konya'da Kölük adını taşıyan bir mahalleden ve mülkiyeti daha sonra Sadreddin Konevî vakıfları arasında sayılan Mimar Kölük bağından söz edilmesi de bu görüşü desteklemektedir.

Kölük b. Abdullah'ın inşa ettiği eserlerin başında Konya'daki Sâhib Ata Külliyesi gelmektedir. Cami, türbe, hankah ve hamamdan oluşan yapılar topluluğunun inşasına 656'da (1258) başlanmış ve 678'de (1279) tamamlanmıştır. Külliyenin bânisi olan Sâhib Ata Fahreddin Ali'ye ait türbe binasının 682'de (1283) yenilendiği anlaşılmaktadır. Yapılar topluluğunun mimarının adı, taçkapının sağında sebil nişinin köşe dolgularındaki iki madalyonun içine "amel-i Kölük b. Abdullah" şeklinde kaydedilmiştir. Sanatçının ikinci eseri Konya'daki İnce Minareli Medrese'dir. Medrese ve günümüze gelmeyen bir mescidden oluşan yapının inşa kitâbesi yoktur. Ancak vakfiyesine dayanarak 663 (1265) yılında yapıldığı kabul edilmektedir. Bu yapı da Sâhib Ata Fahreddin Ali tarafından yaptırılmıştır. İki üniteli külliyenin mimarının adı taçkapıda, büyük kemerin üstündeki yarım daire şeklinde aşağıya sarkan kabartmanın sağında ve solundaki madalyonların içinde "amel-i Kölük b. Abdullah" şeklinde okunmaktadır. Kölük b. Abdullah tarafından inşa edildiği kitâbesinden kesin biçimde öğrenilen Konya'daki Nalıncı Baba /

Emîr Nizâmeddin Türbesi 1927 yılında yıktırılmıştır. İnşa kitâbesi de ortadan kalkmış olan, ancak 1250-1270 yılları arasında yapıldığı anlaşılan türbenin kitâbesi, halen Konya'daki İnce Minareli Medrese içinde yer alan Taş ve Ahşap Eserleri Müzesi'nde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Ferit - M. Mesut, Selçuklu Veziri Sahip Ata ile Oğullarının Hayat ve Eserleri, İstanbul 1934, s. 36-45, 61-74; L. A. Mayer, Islamic Architects and Their Works, Genève 1956, s. 77-78; Konyalı, Konya Tarihi, s. 252, 261, 498-500, 726, 803-812, 1069, 1159; Semra Ögel, Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı, Ankara 1966, s. 150-151; Mehmet Önder, Mevlâna Şehri Konya, Ankara 1971, s. 108-117, 166-170, 177-178, 401; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1973, II, 77-79, 86; M. Meinecke, Fayencedekorationen seldschukischer Sakralbauten in Kleinasien, Tübingen 1976, s. 299-324; Zeki Sönmez, Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslam Mimarisinde Sanatçılar, Ankara 1995, s. 270-281; Aynur Durukan, "A Medieval Anatolian Architect: Keluk", Art Turc / Turkish Art, 10e Congrès international d'art turc, Gèneve-Geneva 17-23 Septembre 1995 Actes Proceedings, Gèneve 1999, s. 277-285; B. O. Celal, "Mimar Kelük bin Abdullah", Mimar, II/6 (1932), s. 181-182; Sadi Dilaver, "Bünyan Ulu Camii-Erbaa / Akçaköy (Fidi) Silâhdar Ömer Paşa Camii", STY, II (1968), s. 186-194; Şahabettin Uzluk, "Felekâbât Sarayı Konya'nın Neresinde İdi, Kim İnşa Ettirdi, Çatısını Hangi Mimar Çattı?", TTK Bildiriler, VII (1972), I, 374-381; B. Brend, "The Patronage of Fahr ad-Din Ali ibn al-Husain and the Work of Kaluk İbn Abd Allah in the Development of the Decoration of Portals in Thirteenth Century Anatolia", KOr., X (1975), s. 160-186; Orhan Cezmi Tuncer, "Mimar Kölük ve Kalûyân", VD, sy. 19 (1985), s. 109-118.

Zeki Sönmez

KÖLÜK CAMİİ ve KÜLLİYESİ

Kayseri'de ilk kuruluşu Dânişmendli dönemine ait külliye.

Kayseri'de kendi adıyla anılan mahallede bulunan külliyede cami, medrese, hamam ve çeşme yer almaktadır. Cami, medrese ve hamamın, Kayseri'nin Dânişmendli başşehri olduğu 1135-1142 yıllarında Melik Nizâmeddin Yağıbasan tarafından yaptırıldığı kabul edilmektedir. Caminin kuzeydoğu köşesindeki taçkapıda, I. İzzeddin Keykâvus zamanında 607'de (1210) Yağıbasan'ın torunu Atsız Elti Hatun tarafından onarıldığını gösteren bir kitâbe bulunmaktadır. Birçok defa tamir geçiren yapı, 735 (1334-35) yılındaki depremin ardından Kölük Şemseddin tarafından onarıldığı için onun adını taşımakta, Külûk ve Gülük diye de anılmaktadır. Külliyeye daha sonra bir çeşme ilâve edilmiştir.

Anadolu'da camimedrese birleşiminin erken bir örneği olması ile önem taşıyan külliye kesme taştan inşa edilmiştir. Cami bölümü mihrap önünde tromplu kubbeli ve mihraba dik beş neflidir. Mihrap önü kubbesiyle aynı eksende ve tam ortada pandantifliaydınlık fenerli küçük bir kubbe daha yer almaktadır. Büyük Selçuklu camilerindeki iç avlu geleneğini yaşatan bu bölüm daha önce açık bırakılmışken sonradan kubbe ile kapatılmıştır. Kalın kesme taş pâyelere oturan, mihraba dik tonozlu eyvanlar özgündür. Onarımlar sırasında doğu kanadında değişiklik yapılarak mihraba paralel eyvanlar inşa edilmiştir. Cami, mihrap ekseninin kubbelerle belirtilmesi ve tonozlu örtü sistemiyle yine bir Dânişmendli yapısı olan Kayseri Ulucamii'ne benzemektedir. Yağıbasan'a mal edilen her iki yapıdan birini oğlu Muzafferüddin Mahmud'un, diğerini torunu Atsız Elti'nin tamir ettirdiği anlaşılmaktadır.

Dış cephede mihrap ekseninde, sivri kemerli bir niş içinde basık yuvarlak kemerli sade bir taçkapı yer almaktadır. Aynı cephenin kuzeydoğu köşesine Atsız Elti'nin onarımları sırasında duvarları 45 derecelik açı ile kesen ikinci bir taçkapı yapılmıştır. Yedi sıra mukarnaslı kavsarası, geometrik yıldız geçmeli bordürü, yan nişleri ve köşe sütunçeleriyle klasik Selçuklu taçkapılarının bütün özelliğini yansıtmaktadır. Doğu cephesindeki

pencerelerin de bu onarım sırasında büyütüldüğü kabul edilmektedir.

Caminin mozaik çini mihrabı taş işçiliğinin hâkim olduğu Kayseri’de tek örnek olup üslûp ve teknik özellikleriyle XIII. yüzyılın sonlarına tarihlendirilmektedir. Bu sebeple 1210 ve 1335 yıllarındaki onarımlar arasında kalan bir dönemde Konya Alâeddin Camii’nin mihrabından sonra inşa edilmiş olmalıdır. Mihrap, alçı zemin üzerine yerleştirilmiş fîrûze, kobalt mavisi ve mangan moru renkte sırlı mozaik çinilerle yapılmıştır. Üstte rûmî ve palmet dolgusu beş adet mazgal, mihrap çevresinde zencerek oluşturan kaval silmeler, nesih yazı ile âyet bordürü, geometrik ve bitkisel desenli geçmeli bordürler, mihrap nişinin üstündeki kûfî yazılı besmele ile âbidevî bir örnektir. Mihrabın alt kısmındaki çiniler tamamen dökülmüştür. Sonradan ortasına mermer bir niş yerleştirilmiş, çevresi XVII. yüzyıl İznik çini levhalarıyla kaplanmıştır.

Caminin batı cephesinde iki katlı medrese bölümü yer almaktadır. Kuzey cephesindeki üçüncü portalden dar bir merdivenle çıkılan fevkanî avlunun doğusunda kubbe ile örtülü bir oda bulunmakta ve avlu güneye doğru uzanan sivri beşik tonozlu koridora bağlanmaktadır. Bu koridorun camiye bakan doğu duvarında yan yana üç sağır kemer vardı. Bu kemerlerin camiye açıldığı ve 1,5 metrelik kot farkı sebebiyle ahşap bir merdiven kullanıldığı kabul edilmektedir. Onarımlarda da bu husus göz önüne alınarak kemerler açılmış, fakat pencere şeklinde düzenlenmiştir. Koridorun batı cephesinde beşik tonozlu beş hücre ve en sonda dar ve penceresiz küçük bir hücre bulunmaktadır. Bu hücrenin önünden başlayan merdivenle üst kata çıkılmaktadır ve böylece medresenin iki katlı olduğu anlaşılmıştır. Merdivenin altında yapının güneybatı köşesinde yer alan oda medrese ile bağlantılı olmayıp kapısı yan sokağa açılan özel bir mekândır. Medresenin üst kata çıkan merdiveninden yararlanılarak geç dönemde mihrap önü kubbesinin yanına Kayseri bölgesine has ezan köşkü ilâve edilmiştir. Burası üst örtüsü tamamen, beden duvarları ise kısmen yıkılmış olan caminin kuzeyinde yer almaktadır.

30 × 30 m. ölçülerinde bir alanı kaplayan hamamın cami ve medresenin inşaatından kısa bir süre sonra XII. yüzyılın ortalarında yapıldığı kabul edilmektedir. İlk önce tek hamam olarak ele alınıp muhtemelen XVI. yüzyılın

ilk yarısında yapılan ilâvelerle çifte hamama dönüştürülmüştür. Güney yönünde soyunmalık kısmı, arada ılıklık ve kuzey yönünde yıldızvari plan gösteren sıcaklık bölümü yer almaktadır. XVI. yüzyılda ılıklık mekânı ikiye bölümlenmiş, doğudaki üç birimli yer ikinci soyunmalık, sıcaklığın batısındaki mekânlar da ikinci sıcaklık olarak düzenlenmiş olmalıdır (Denktaş, s. 139-147).

Caminin doğusunda külliyeye sonradan ilâve edilen çeşme kesme taştan kareye yakın bir cephe içinde yuvarlak kemerli derin bir nişe sahiptir. Üzerindeki on iki mısralık tamir kitâbesi 1135 (1723) tarihini verir. 1887'de tekrar onarım görmüş olan çeşme 1905'te yerinden sökülerek bugünkü yerine monte edilmiş, son olarak 1988-89 yılındaki onarımda tamamen yenilenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Halil Edhem [Eldem], Kayseriye Şehri, İstanbul 1334, s. 33; A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie, Paris 1931, I, 36-39; Doğan Kuban, Anadolu Türk Mimarisinin Kaynak ve Sorunları, İstanbul 1965, s. 136-137; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1969, I, 12-14; Şerare Yetkin, Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1972, s. 29-33; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 108-109; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988, s. 42-43; İlhan Özkeçeci, Kayseri Cami Mimarisinde Minber Minareler, Kayseri 1993, s. 79-82; a.mlf., Tarihi Kayseri Cami ve Mescitleri, Kayseri 1997, s. 68-71; Erol Yurdakul, Kayseri Külük Camii ve Medresesi, Ankara 1996; a.mlf., "Kayseri Külük Camii ve Medresesinde Yapılan Hafriyat ve Araştırma Sonuçları İle İlgili Yeni Görüşler", Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 1, Ankara 1974, s. 167-207; Mustafa Denktaş, Kayseri'deki Tarihi Su Yapıları, Kayseri 2000, s. 64-66, 139-147.

Şebnem Akalın

KÖMÜRCÜZÂDE MEHMED EFENDİ

(bk. MEHMED EFENDİ, Kömürcüzâde).

KÖPEK

Gerek evcilliği ve sıcak kanlılığı, gerekse bazı özel kabiliyetleri sebebiyle insanoğlunun yeryüzünde en çok yararlandığı hayvanlar arasında yer alan köpek, dinî literatürde daha çok salya ve artığının necis olup olmadığı ve ağzını soktuğu suyun dinî hükmü, ev içinde beslenmesi, avcılık ve bekçilikte kullanılması, akde konu edilmesinin cevazı, başkalarına verdiği zarardan sahibinin sorumluluğu gibi açılardan ele alınmış, konuyla ilgili verilen hükümlerde ağırlıklı olarak içinde bulunulan dönemin şartları, kültür ve tecrübe birikimi etkili olmuştur.

Kur'an'da bütün iyi ve temiz şeylerin helâl kılındığı ifade edildikten sonra eğitilmiş avcı hayvanlar kullanılarak yakalanan avların da helâl olduğu açıklanmıştır (el-Mâide 5/4). Bu son açıklama, köpeğin avcı hayvan olarak kullanılmasının câiz oluşunda fakihlerin görüş birliği içinde bulunmasının mesnedini teşkil etse de (köpeğin avcı hayvan olarak tuttuğunun yenebilmesi için aranan şartlar hakkında bk. AV) köpekle ilgili diğer fıkhî tartışmalara doğrudan kaynaklık etmez. Fıkhî görüş ve tartışmalar genelde, hemen bütün sahih hadis mecmualarında yer alan konuyla ilgili hadislere dayanmakta, hadislerde getirilen izin, kayıt ve uyarılar da Kitâb-ı Mukaddes'le, Sâmî gelenekle ve Hicaz Arapları'nın bu konudaki kültür ve telakkileriyle belli bir bütünlük arzetmektedir (Çıkış, 11/7; Levililer, 11/1-8; I. Krallar, 21/19, 22/38; II. Krallar, 9/10, 36, Matta, 7/6; Luka, 16/21; Câhiz, II, tür.yer.; Demîrî, II, 250-298).

Mâlikî mezhebi içinde azınlıkta kalan bir görüş hariç tutulursa fakihlerin büyük çoğunluğu, köpeğin yırtıcı hayvanlar grubunda yer aldığı ve etinin yenmesinin haram olduğu görüşündedir. Yırtıcı hayvanın tanımında da onun alt ve üst çenelerindeki -Türkçe'de köpek dişleri denilen-dört sivri ve uzun dişiyle avlanması ve kendini savunması ölçü alınır. Bazı Mâlikî fakihleri ise Kur'an'da avcı köpeklerin yakaladığı av hayvanının helâl kılınmasını, cins olarak da sadece domuzun haram kılınıp yiyecekler konusunda aslî hükmün ibâha olduğuna işaret edilmesini (el-En'âm 6/145) göz önüne alarak, ayrıca Kur'an'daki genel izinle hadislerde yırtıcı hayvanların etinin yasaklanmasının arasını telif edebilmek için bunların

etinin yenmesini mekruh saymakla yetinmişlerdir.

Hadislerde köpeğin yaladığı kabın yedi defa yıkanması istenir (Buhârî, "Vuḍû˒", 33; Müslim, "Ṭahâret", 93). Müctehidlerin çoğunluğu bu hadisten hareketle köpeğin salyasının necis olduğu, ağzını soktuğu suyun da necis olacağı, yaladığı kabın yedi defa (bazı fakihlere göre üç defa) yıkanması gerektiği görüşündedir. Hanefîler ayrıca hayvanın salyasının -kedide olduğu gibi hadislerde aksine bir açıklama bulunmadığı sürece-etinin hükmüne tâbi olacağı tezinden hareket ederler. İmam Mâlik ise domuz hariç hayvanların ağzını soktuğu suyu necis saymaz ve köpeğin artığının necis sayılmasını Kur'an'ın avcı köpeklerin tuttuğunu helâl sayan hükmüne aykırı görür.

Bazı hadis rivayetlerinde yer alan yasaklayıcı beyanlar sebebiyle (Buhârî, "Büyû˓", 113; Müslim, "Müsâḳāt", 40-42) köpeğin satışının ve bu satıştan elde edilen paradan yararlanmanın veya onun icâre, vasiyet gibi akidlere konu edilmesinin câiz olup olmadığı da fakihler arasında tartışılmış, bu hususta Şâfiî ve Hanbelîler katı bir tavır sergilerken bir kısım hadislerde satış yasağından av köpeklerinin istisna edilmesini (Nesâî, "Büyû˓", 91) göz önüne alan bazı tâbiîn fakihleriyle Mâlikîler av, bekçilik gibi dinen serbest olan kullanım amaçlarıyla köpeğin alım satımına cevaz vermiş, Hanefîler ise satım akdinin genel şartlarındaki teorik çerçeveyi uygulayarak bu ayırımı da yapmaksızın kural olarak câiz görmüştür (Kâsânî, V, 143; İbn Rüşd, II,105).

Köpekle ilgili olarak özellikle günümüzü daha yakından ilgilendiren bir diğer fıkhî tartışma köpeğin evde beslenmesinin câiz olup olmadığı hususundadır. Hz. Peygamber döneminde bazı sahâbîlerin evlerinde kanarya, serçe, güvercin gibi hayvanlar beslediği ve bunun Resûl-i Ekrem tarafından teşvik edildiği bilinmektedir (Buhârî, "Edeb", 81, 112; Müslim, "Âdâb", 30; Heysemî, IV, 67). Bu rivayetlerden hayvan hakları ihlâl edilmediği, çevre için rahatsızlık ve kirlilik teşkil etmediği sürece evde hayvan beslemenin kural olarak câiz sayıldığı anlaşılmaktadır. Ancak evde köpek beslenmesinin fıkhî hükmü genel kurala göre kısmen farklı bir durum arzeder. Konuyla ilgili olarak

Resûl-i Ekrem, ziraat veya hayvancılık faaliyeti ya da bekçilik veya av gibi bir sebep olmaksızın köpek besleyen kimsenin çeşitli iyi davranışlarından

elde edeceği sevap ve mükâfattan her gün bir miktar eksileceğini bildirmiş (Buhârî, “Ḥarş”, 3, “Ẕebâʾiḥ”, 6; Müslim, “Müsâḳāt”, 50-61), içinde köpek bulunan eve meleklerin girmeyeceğini ifade etmiştir (Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 7, 17; Müslim, “Libâs”, 81-84). Gerek bu hadislerden gerekse köpeğin artığının necisliğiyle ilgili hadislerden hareketle fakihler, avlanmanın yanı sıra ihtiyaç duyulan diğer alanlarda kullanılmak üzere köpek beslenmesinin câiz olduğunu, ihtiyaç olmadığı durumlarda evde köpek beslenmesinin câiz sayılmadığını söylerler. İslâm dini çevreyi, tabii güzellikleri korumayı, hayvanlar da dahil bütün canlılara karşı merhametle davranmayı emretmiş, hayvanlara eziyet edilmesini, onların boş yere öldürülmesini yasaklamıştır. Bir ara köpeklerin Hz. Peygamber’in emriyle veya bilgisi dahilinde öldürüldüğüne dair rivayetler de (Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 17; Müslim, “Ṭahâret”, 93, “Müsâḳāt”, 43-48) bu rivayetlerin bir kısmında bazı köpeklerin istisna edildiği veya öldürülmelerinin daha sonra yasaklandığı şeklindeki ifadelerden de anlaşılacağı üzere saldırgan ve kuduz köpeklerle ilgili olmalıdır. Müslümanların kültür tarihinde geliri aç kalan hayvanları doyurmaya tahsis edilmiş vakıf örnekleri vardır (bk. HAYVAN). Ancak İslâm dini insan sağlığına, temizliğe ve koruyucu hekimliğe de ayrı bir önem vermiştir. Köpeğin ihtiyaç halinde beslenmesine izin verilmesi, fakat ev içinde süs hayvanı olarak beslenmesinin hoş karşılanmaması bu anlayışın sonucu olmalıdır.

Bir hadiste hayvanların vereceği zararların tazmininin gerekmeyeceği genel bir ilke olarak zikredilmiş (Buhârî, “Diyât”, 28-29; Müslim, “Ḥudûd”, 45-46), bir başka hadiste de hayvanların yolda ve kalabalık yerlerde vereceği zararın sahipleri tarafından tazmin edileceği belirtilmiştir (Şevkânî, V, 364-366). Gerek hadisler gerekse sorumluluk hukukunun genel kuralları, saldırgan köpek gibi yarı vahşi hayvanların vereceği zararın tazmini konusunda fakihlerin hareket noktası olmuştur. Hanefî, Mâlikî ve Zâhiriyye fakihleri kusura dayanan sübjektif sorumluluktan yana olup sahip ve bakıcısının tesebbübü, açık kusuru ve ihmali bulunmadıkça köpeğin verdiği zarardan onların sorumlu tutulmayacağı görüşündedir. Köpeğinin saldırganlığını bildiği ve bu konuda uyarıldığı halde onu barındırmakta / beslemekte ısrar etmek açık kusur sayılır. Şâfiî, Hanbelî ve Şîa fakihleri ise kusursuz sorumluluk eğiliminde olup sahibinin kural olarak köpeğinin verdiği zarardan sorumlu tutulacağını ve böyle bir hayvanı beslemekle tazmin sorumluluğunu üstlenmiş olacağını ileri sürerler. Ancak köpeğin

bulunduğu yere izinsiz olarak veya köpeğin saldırganlığı bilinerek girilmişse sahibinin sorumluluğu kalkar. Tâbiînden Kādî Şüreyh'in ve Şa'bî'nin de bu yönde hüküm verdikleri rivayet edilir (İbn Hazm, XII, 344-345; köpekle ilgili diğer hadisler ve fıkhî ahkâm hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Mibred, s. 79-319).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 7, 17, "Vuḍûʾ", 33, "Edeb", 81, 112, "Büyûʿ", 113, "Ḥarş ve'l-müzâraʿa", 3, "Ẕebâʾiḥ", 6, "Diyât", 28-29; Müslim, "Ṭahâret", 93, "Müsâḳāt", 40-48, 50-61, "Libâs", 81-84, "Âdâb", 30, "Ḥudûd", 45-46; Nesâî, "Büyûʿ", 91; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, II, tür.yer.; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1391/1971, XII, 344-345; Bâcî, el-Münteḳā, Bulak 1332, I, 62-63; III, 130-132; V, 28; VI, 61; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 63-64; V, 142-144; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 21-23; II,105; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, I, 35-36; IV, 189-192; IX, 189; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, IV, 67; Demîrî, Ḥayâtü'l-ḥayevân, II, 250-298; İbnü'l-Mibred, Kitâbü'l-İġrâb fî aḥkâmi'l-kilâb, Riyad 1417/1996; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, I, 251-254; III, 392; VIII, 40-41; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, V, 162-164, 364-366; H. Lesètre, "Chien", DB, II/1, s. 697-702; Süleyman Muhammed Ahmed, Ḍamânü'l-mütlefât fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1985, s. 551-554; F. Vire, "Kalb", EI² (İng.), IV, 489-492; "Süʾr", Mv.F, XXIV, 100-108.

Ali Bardakoğlu

KÖPRÜ

İki yakayı birbirine bağlayarak yolun devamını sağlayan köprüler, önceleri geçilecek yerin bir tarafından öbür tarafına uzun bir taş veya ağaç gövdesi uzatmak suretiyle yapılmıştır. Köprüler şekillerine göre kiriş, kemer, asma, askılı, açılıp kapanan; yapıldıkları malzemeye göre ahşap, betonarme, metal veya bunların birkaçının birlikte kullanıldığı karışık malzemeli; yapı elemanlarına göre dolu gövde, kafes-kiriş, asma, askılı, yüzer, açılıp kapanan; statik yönlerine göre hiperstatik, izostatik, mafsallı, ankastre, bir veya çok açıklıklı; yapılış amaçlarına göre yayaların, kara ulaşım araçlarının, trenlerin, boruların ve su galerilerinin geçmesi için yapılan köprüler olmak üzere çeşitli tiplere ayrılır. İlk köprülerin tamamı ahşap veya kâgirdir. Betonarme ve metal köprülerin yapımına XIX. yüzyılın sonlarından itibaren başlanmış ve kısa sürede bu alandaki gelişmelerin hızlanmasıyla ön gerilmeli betonarme köprüler gerçekleştirilmiş, çelik kalitesinin iyileştirilmesi, kaynak tekniğindeki ve statik hesap metotlarındaki ilerlemeler sayesinde narin ve büyük açıklıklı betonarme, metal köprülerle asma ve askılı köprülerin yapımına geçilmiştir. Arapça'da köprü anlamına gelen cisr ve kantara kelimelerinden ilki daha çok ahşap köprüler, diğeri ise taştan yapılan kemerli köprüler için kullanılır.

Ahşap Köprüler. Kazıklar üzerine oturtulan ahşap köprü inşaatında zamanla çok büyük değişiklikler olmuş ve kemer, kafes-kiriş, çerçeve, asma ve dolu gövde şeklinde adlandırılan türler geliştirilmiştir. Bilinen en eski ahşap köprü, Sabinalı Ancus Martius'un milâttan önce 620 yılında Tiber nehri üzerine yaptırdığı Roma'daki Pons Sublicius'tur. Julius Sezar'ın (m.ö. 104-44) Ren nehri ve Trayan'ın (51-117) Tuna nehri üzerine yaptırdığı köprüler de ahşap köprülerin eskilerindendir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın Karabuğdan seferinde (1538) ordunun ağırlıklarıyla birlikte Prut nehrini geçebilmesi için Mimar Sinan'ın yaptığı muhkem ahşap köprü çok beğenilmiş ve sonradan kendisinin mimarbaşılığa tayinine sebep olmuştur.

Kâgir Köprüler. Kemerli olmalarından dolayı şeklen düz ahşap köprülerden ayrılan kâgir köprülerde, her tarafında eşit basınç gerilimi sağlanması için kemerin basınç çizgisine uygun yapılması gerekir. Kemer içerisindeki

basınç çizgisinin şekli ise kemerin üzerine binen yükle ilgilidir. Romalılar'ın hemen daima yuvarlak (beşik) kemer, İranlılar, Türkler ve Araplar'ın ise sivri kemer tercih ettikleri görülür. Osmanlılar, daire merkezlerini açıklığın ortasına yakın bir noktada aldıkları için kemerlerin şekli genellikle yarım daire ile parabol arasındadır. Köprü kemerlerinin tepesindeki taşa kilit taşı, ayaklara basanlarına da üzengi taşı denir. Köprülerin mesnetleri ve ayakları daima sağlam zemine oturtulur. Akarsuların oymaması için ayak temellerinin yeteri kadar derine inmesi gerekir. Önce su içerisinde kazı yapılacak yerin etrafına ahşap perdeler çakılır. Açılan çukura dolan sular kova, tulum veya tulumbalarla boşaltılır. Toprak sağlam zemin bulununcaya kadar kazılır; sağlam zemin bulunamıyorsa ahşap kazıklar

çakılır ve başları kurşunla pekiştirilmiş demir kenetlerle bağlanır (Mimar Sinan, Büyükçekmece Köprüsü'nün ayaklarını bu usulle inşa etmiştir). Bugün kazık ve perdeler betonarme ve çelikten yapılmaktadır. Köprü ayakları suyun geldiği yöne doğru gemi burnu gibi bir çıkıntı oluşturur ve sel yaran veya mahmuz denilen bu çıkıntılar gelen suyun ayakların altını oymasını ve buralara ağaç dallarının takılmasını önler.

Bilinen en eski kâgir köprü, milâttan önce XIII. yüzyılda Hititler tarafından yapılmış olan ve bugün yalnız mesnetlerindeki izlerine rastlanan Boğazköy'deki (Hattuşaş) köprüdür. Fırat'ın iki yakasını birleştiren Bâbil Köprüsü'yle (m.ö. VII. yüzyıl) Romalılar'ın milâttan önce 600 yılında Tiber nehri üzerine inşa ettikleri Pons Salarius bilinen diğer eski örneklerdir. Trayan'ın 104-106 yıllarında Cayo Julius Lacer'e İspanya'da bugünkü Alcántara yakınında Tagus (Tojo) nehri üzerine yaptırdığı köprü ise en gelişmiş Roma köprüsüdür. Sekiz ton ağırlığındaki blok taşlarla harçsız olarak inşa edilen bu altı gözlü köprü sebebiyle Emevîler yanına kurdukları yeni şehre el-Kantara (köprü [kemer]) adını vermişlerdir. Köprü yapımında çok mâhir olan Romalılar hükmettikleri dünyanın birçok yerinde çok sayıda köprü yapmışlardır. Bu köprülerin büyük bir kısmı, başta Selçuklular'la Osmanlılar olmak üzere daha sonra gelen uygarlıklar tarafından zaman zaman onarılarak günümüze kadar ulaştırılmıştır.

Abbâsîler devrinde Fırat, Dicle ve bunların kollarıyla çeşitli sulama kanalları üzerine çok sayıda kâgir ve yüzer köprü inşa edilmiştir. Halife

Mu‘tasım-Billâh’ın Türk muhafızlarından Vâsıf’ın adını taşıyan Sâmerrâ’daki Kantaratü Vâsıf bunların en önemlilerinden biridir. Müslümanların X. yüzyılda yaptığı en eski büyük köprü, Zap suyu üzerinde bulunan Kerkük’ün kuzeyindeki Altınköprü’dür. Orta Asya’da da Gazneli Mahmud’un Tirmiz’de Ceyhun nehri üzerine bir köprü inşa ettirdiği bilinmektedir. İslâmiyet öncesinde de birçok büyük köprüye sahip olan İran’da İslâmî dönemde yapılan kâgir köprülerin başlıcaları Şehristan, Kile, Baba Mahmud, Marnan ve Cubi (Cui) köprüleridir. İranlılar inşa ettikleri ünlü bentler üzerine de gayet süslü ve sanatkârane köprüler yapmışlardır. Bend-i Allahverdihan, Bend-i Hâçû, Bend-i Emîr ve Bend-i Tilkan köprüleri bunların en meşhurlarıdır.

Anadolu’da Eskiçağ ve Ortaçağ’dan kalma Ankara-Kırşehir arasında Kızılırmak üzerinde yer alan Çaşnigîr Köprüsü, Silifke’de Göksu Köprüsü, Gönen’de Güvercin Köprüsü, Adana’da Taşköprü, Misis Köprüsü ve Seyhan Köprüsü gibi birçok köprü Selçuklu ve Osmanlılar tarafından yeniden yapılmış veya tamir edilmiştir. İslâmî dönem köprülerinin en eskisi Diyarbakır’daki Dicle Köprüsü’dür (457/1064-1065) ve bu köprünün ilk defa, kitâbe tarihinden çok önce Emevî Halifesi Hişâm zamanında (724-743) belki eski bir köprünün tamir edilmesiyle ortaya konulduğu düşünülmektedir. Bir köprünün önemini belirten faktörlerin başında açıklığının büyüklüğü gelir. Anadolu’da ve Yakındoğu’da açıklığı en büyük köprüler Artuklular tarafından yapılmıştır. Bunlardan Hasankeyf’teki (Hısnıkeyfâ) Dicle Köprüsü dört gözlüdür ve en büyük açıklığı 40,22 metredir. Diğer önemli bir Artuklu köprüsü Diyarbakır-Silvan arasındaki Malabadi Köprüsü’dür. Bugün sağlam durumda olan ve çok kötü bir şekilde restore edilmiş bulunan köprünün sivri kemerli büyük açıklığı 38,60 metredir ve köprüyü Hasankeyf Köprüsü’nden sonra en büyük açıklıklı ikinci köprü haline getirmektedir. Yine Dicle üzerinde yer alan Cizre Köprüsü ile Diyarbakır’ın kuzeyinde Devegeçidi suyu üzerindeki Devegeçidi Köprüsü de başlıca köprülerdendir. Bunlardan başka Çermik, Halep Kuvayk ve Urfa Harran köprüleri de önemlidir. Artuklu köprülerinde görülen ortak bir özellik, genellikle kitâbelerinin de yerleştirildiği yan yüzlerinde astrolojik kabartmalar ihtiva etmeleridir.

Selçuklu köprülerinin açıklıkları Artuklular’ınkilere göre daha küçük ve daha çok olduğundan bu köprüler daha basık ve genelde daha uzundur.

Anadolu Selçuklu köprülerinin başlıcaları şunlardır: Kayseri Tekgöz Köprüsü (1202), Afyonkarahisar Altıgöz Köprüsü (1209), Ankara Akköprü (1222), Akşehir Arguthan Köprüsü (1243), Tokat Yeşilırmak Köprüsü (1250), Kırşehir Kesikköprü (1251), Gaziantep Debbağhâne Köprüsü (1259), Erzurum Çoban Köprüsü (1271-1297), Antalya Sultan Alâeddin Köprüsü (XIII. yüzyıl), Sivas Yıldızırmak Köprüsü (XIII. yüzyıl), Sivas Kesikköprü (XIII. yüzyıl), Sivas Eğriköprü (XIII. yüzyıl), Kayseri Kızılırmak Köprüsü (XIII. yüzyıl), Kayseri Çokgöz Köprüsü (XIII. yüzyıl), Ankara Kızılırmak Köprüsü (XIII. yüzyıl), Amasya Hundi Hatun Köprüsü (XIII. yüzyıl), Amasya İltekin Gazi Köprüsü (XIII. yüzyıl), Çemişkezek Sividin Köprüsü (XIII. yüzyıl [?]), Keban Değirmen Köprüsü (XII-XIII. yüzyıl), Aksaray Akköprü (XIII. yüzyıl [?]), Denizli Akköprü (XIII. yüzyıl [?]), Tercan Köprüsü, Tokat Talazan Köprüsü, Antalya Düzença-yı Köprüsü (XIII. yüzyıl). Bunların mühendislik ve mimarlık bakımından en önemlilerinden olan Kayseri Tekgöz Köprüsü'nün boyu 119,5 m., büyük kemerinin açıklığı 27 m., altı gözlü Erzurum Çoban Köprüsü'nün boyu 220 m., büyük açıklığı 15,5 metredir. Anadolu'daki önemli köprülerden olan Ermenek Alaköprü ile (XIV. yüzyıl) Ermenek Bıçakçı Köprüsü ise (XIV. yüzyıl) Karamanoğulları'na aittir.

Osmanlı döneminde Eskiçağ ve Ortaçağ'dan kalan köprüler tamir edilirken çok sayıda yeni köprü yapılmıştır. Bugün mevcut 100'ü aşkın Osmanlı köprüsünden -Mimar Sinan'a ait olanlar hariç- bazıları şunlardır: Bursa Nilüfer Hatun Köprüsü (XIV. yüzyıl), Bursa Uluâbâd Köprüsü (Orhan Gazi devri), Edirne Gazi Mihal Köprüsü (XIV. yüzyıl), Filibe (Bulgaristan) Lala Şâhin Paşa Köprüsü (1363 [?]), Kastamonu Taşköprü (768/1366-67), Tire Gürcü Melek Köprüsü (1372), Ankara Sultan Murad Köprüsü (1375), Bergama Koyun Köprüsü (1383), Kirmastı Lala Şâhin Paşa Köprüsü (XIV. yüzyıl), Karacasu Köprüsü (XIV. yüzyıl), Uzunköprü (847/1443-44), Edirne Şehâbeddin Paşa (Saraçhane) Köprüsü (1451), Edirne Fâtih Sultan Mehmed Han Köprüsü (1452), Bursa Selçuk Hatun Köprüsü (1465-66), II. Bayezid'in Edirne, Geyve ve Osmancık'ta yaptırdığı üç köprü (bk. BEYAZIT II KÖPRÜSÜ), Eski Malatya Kırkgöz Köprüsü (XV. yüzyıl), Köstendil (Bulgaristan) İshak Paşa Köprüsü (874/1469-70), Üsküp (Makedonya) Vardar Köprüsü (XV. yüzyıl), Saraybosna (Bosna-Hersek) Hünkâr Köprüsü (XV. yüzyıl), Narda (Yunanistan)

Arta Köprüsü (XV. yüzyıl), Maraş Ceyhan Köprüsü (XVI. yüzyıl [?]), Konjiç (Bosna-Hersek) Karagöz Mehmed Bey Köprüsü (XVI. yüzyıl), Mostar Köprüsü (1557-1567), Trebinje (Bosna-Hersek) Arslanağa Köprüsü (981/1573-74), Podgariça (Yugoslavya) Vezirköprü (XVI. yüzyıl), Larisa-Yenişehir (Yunanistan) Hasan Bey Köprüsü (XVI. yüzyıl), Edirne Ekmekçizâde Ahmed Paşa Köprüsü (XVII. yüzyıl), Babaeski Köprüsü (1633), Çorlu Kara Mustafa Paşa Köprüsü (XVII. yüzyıl), Debre (Makedonya) Kaçanikli Mehmed Paşa Köprüsü (XVII. yüzyıl), Buna (Bosna-Hersek) Danyal Paşa Köprüsü (XVII. yüzyıl), Muş Murad Nehri Köprüsü (1817).

Osmanlı köprülerinin en güzel örnekleri başlıcaları aşağıda verilen Mimar Sinan'ın yaptıklarıdır. 1. Cisr-i Mustafa Paşa (Mustafa Paşa Köprüsü). Edirne'nin 30 km. kuzeybatısında ve Meriç üzerinde, eski adını bu köprüden alan (Cisr-i Mustafa Paşa) Bulgaristan'ın Svilengrad kasabasında bulunmaktadır. 300 m. uzunluğunda ve yirmi gözlü olan köprünün Ahmed Şemseddin Karahisârî tarafından yazılan kitâbesindeki tarih 935'tir (1528-29). 2. Odabaşı Köprüsü. Küçükçekmece gölünün kuzeyinde Sazlıdere üzerindeki sekiz gözlü köprünün yapılış tarihi 1529'dur. 3. Kanûnî Köprüsü. Gebze'de Diliskelesi'ne akan Dilderesi üzerinde orta açıklığı 9,70 m. olan üç gözlü bir köprüdür. 4. Lüleburgaz Köprüsü. Lüleburgaz'daki Sokullu Mehmed Paşa Kervansarayı'nın kitâbesine göre 973 (1565-66) yılında yapıldığı tahmin edilmektedir; dört gözlüdür. 5. Büyükçekmece Köprüsü. Birbirine bitişen dört büyük köprüden meydana gelmiştir. Toplam göz sayısı yirmi sekiz olup uzunluğu 635,57 metredir ve yapımı 975 (1567-1568) yılında tamamlanmıştır. 6. Silivri Köprüsü. 1568'de Silivri çayı üzerine inşa edilen köprü otuz iki gözlüdür ve 332,88 m. uzunluğundadır. 7. Drina Köprüsü. Vişegrad'da (Yugoslavya) Drina ırmağı üzerinde olan köprünün inşa tarihi 985 (1577-78), göz sayısı on bir ve uzunluğu 179 metredir. Önceleri bulunduğu yerin veya bânisinin (Sokullu Mehmed Paşa) adıyla tanınırken ünlü Yugoslav yazarı Ivo Andriç'in Nobel ödüllü Drina Köprüsü (1945) romanı sebebiyle bu adla anılır olmuştur. 8. Alpullu Köprüsü. Alpullu Tren İstasyonu'nun hemen yanında bulunan köprü 123,80 m. uzunluğunda olup beş gözlüdür ve orta gözünün genişliği (20,05 m.) sebebiyle Mimar Sinan'ın yaptığı en büyük açıklıklı köprü konumundadır. 9. Haramidere Köprüsü. Edirne asfaltının 30. kilometresinde eski İstanbul-Rumeli kervan yolu üzerindedir. 8,79 m. açıklığındaki orta gözünün

yanlarına yapılan hafifletme gözleriyle dikkat çeker. 10. Sarayiçi Köprüsü. Edirne'den Sarayiçi'ne gidilirken Tunca nehri üzerinden bu dört gözlü köprü ile geçilir. Kitâbesi yoktur; yapılış tarihi Terazi Kasrı ile beraber 1554 olarak kabul edilmektedir. Ortadaki gözlerin açıklıkları 9,75 metredir. Ayaklar üzerinde üçgen şeklinde selyaranlar vardır ve üstleri piramit şeklindedir. 11. Yalnızgöz Köprüsü. Edirne'de İmaret Köprüsü diye de bilinen Beyazıt II Köprüsü'nün yapılışından (1484-1488) yüzyıla yakın bir zaman sonra Tunca'nın suları köprünün yanındaki adadan ileride yeni bir mecradan akmaya başlamış ve bunun üzerine yeni mecraya bugün İmaret mahallesini şehre bağlayan 6,60 m. açıklıklı tek bir gözden ibaret olan Yalnızgöz Köprüsü yapılmıştır. Bu köprüye sonradan bazı kısımların eklendiği bilinmektedir. 12. Kırkgöz Köprüsü (Bolvadin Köprüsü). Halen Çay-Bolvadin yolunun 1-1,5 km. kadar doğusunda ve Akarçay'ın eski yatağı üzerinde metrûk vaziyette bulunan köprü aslında bir Bizans eseri olup Kanûnî Sultan Süleyman'ın Bağdat seferi hazırlıkları sırasında Mimar Sinan tarafından onarılmış ve uzatılmıştır (957/1550). Eski köprü 200 m. boyunda ve kırk iki gözlü, Osmanlı bölümü ise 175 m. boyunda ve yirmi iki gözlüdür; bu sebeple Sinan tarafından yapılan uzatma başlı başına büyük bir köprü sayılır.

Teknik bakımdan kâgir köprülerin açıklıklarının 100 metreyi geçmemesi gerekir. Leonardo da Vinci, II. Bayezid zamanında Haliç üzerine 240 m. açıklığında bir köprü yapmayı teklif etmiş ve teklifine köprünün krokisini de eklemiştir; ancak olumlu cevap alamamıştır. Bu açıklıkta bir kâgir köprünün yapılması mümkün değildir; zira köprü kendi ağırlığını dahi taşıyamaz. Ayrıca Haliç sahillerindeki zeminin durumu da ağır bir köprünün yapılmasına uygun değildir, bu sebeple Haliç ve Atatürk köprüleri dubalar üzerine oturtulmuştur. XX. yüzyıl başında en ileri teknikle yapılan kâgir köprülerin açıklığı 100 metreden küçüktür. En büyük açıklıklı kâgir köprülerden Lüksemburg'da Adolph Köprüsü'nün açıklığı 84 m., Almanya'da Planen Köprüsü'nün açıklığı 90 metredir. Betonarme ve metal köprülerin yapılmasıyla 2 kilometreye yaklaşan açıklıklar aşılmış (Akaşi Boğazı asma köprüsünün iki ayağı arası 1780 m.) ve kâgir köprüler çok küçük açıklıklı örneklere inhisar etmiştir.

Yüzer Köprüler. Tarihte büyük örneklerine rastlanan, fakat uzun ömürlü olmayan bir köprü çeşidi de sallar, kayıklar ve dubalar gibi yüzen elemanlar

üzerine yapılan köprülerdir. Pers Kralı I. Darius (Dârâ), milâttan önce 513 yılında İstanbul Boğazı'nı geçmek için Samoslu Mandroklos'a küçük gemiler üzerine oturan böyle bir yüzer köprü yaptırmıştır. Onun oğlu Kserkses de milâttan önce 481 yılında iki

taraftan demirlenmiş 674 kayık üzerine bir köprü yaptırarak ordusunu Çanakkale Boğazı'ndan geçirmiştir. Daha sonraki dönemlerde Roma İmparatoru Sezar'ın Tiber nehrini, Bizans İmparatoru Herakleios'un İstanbul Boğazı'nı, Fâtih Sultan Mehmed'in Haliç'i ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın Irak seferi sırasında Dicle ve Fırat nehirlerini bu tip yüzer köprülerle geçtikleri bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905, s. 58, 66, 72, 93, 113, 234; Orhan Bozkurt, Koca Sinan'ın Köprüleri, İstanbul 1952; S. Smith, The World's Great Bridges, London 1953, s. 12, 13; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975; Gülgün Tunç, Taş Köprülerimiz, Ankara 1978; Fügen İlter, Osmanlılara Kadar Anadolu Türk Köprüleri, Ankara 1978, tür.yer.; Kâzım Çeçen, "Sinan'ın Köprü ve Su Kemerleri", Mimar Sinan Dönemi Türk Mimarlığı ve Sanatı (haz. Zeki Sönmez), İstanbul 1988, s. 79-92; F. M. Feldhaus, Die Tecknik der Antike und des Mittelalters, Wiesbaden 1990, s. 145-156; İsmet İlter, "Ölümünün Yıl Dönümünde Köprüleriyle Mimar Sinan", Karayolları Bülteni, sy. 187, Ankara 1966, s. 24-27; sy. 188 (1966), s. 17-21; sy. 210 (1967), s. 21-24; sy. 241 (1970), s. 16-19; sy. 253-254 (1971), s. 29-33; Cengiz Orhonlu, "Köprücülük", TTK Bildiriler, VII (1973), II, 701-709; Gülsün Tanyeli - Uğur Tanyeli, "Osmanlı Yüzer Köprüleri", ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi, X/1-2, Ankara 1990, s. 5-17; YA, IV, 2453-2454; "Köprü", ABr., XIII, 586-588; "Köprü", Büyük Larousse, İstanbul 1986, XII, 7047-7054.

Kâzım Çeçen

KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad

(bk. MEHMED FUAD KÖPRÜLÜ).

KÖPRÜLÜ KERVANSARAYI

(bk. VEZİR HANI).

KÖPRÜLÜ KÜLLİYESİ

İstanbul'da XVII. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen bir külliye.

IV. Mehmed devri sadrazamlarından Köprülü Mehmed Paşa tarafından 1072'de (1662) yaptırılan külliye dershanemescid (dârülkurrâ), medrese odaları (dârülhadis), dükkânlar, çeşme, türbe ve sebilden oluşmaktaydı. Daha sonra bunlara, oğlu Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa tarafından 1087 (1676) yılından önce inşa edilen kütüphane ve Vezir Hanı ilâve edilmiştir. Ayrıca türbenin etrafına zamanla eklenen mezarlarla bir de hazîre oluşmuştur. Külliye yapılarından sebil günümüze ulaşmamıştır. Divanyolu caddesinin genişletilmesi esnasında değişikliğe uğrayan külliyenin eski düzeni hakkında tek belge Köprülü Su Yolları Haritası'ndaki görünüştür. Minyatür tekniğine has bir bakış açısı ile çizilmiş olan bu haritadan yapıların durumu ve külliyenin düzeni kısmen anlaşılabilmektedir.

Vakfiyesinde "Dârülkurrâ-i latîfe" olarak bahsedilen yapı medresenin dershanesi olup aynı zamanda dışa açık bir mesciddir. Divanyolu caddesiyle Peykhâne sokağının kesiştiği köşede yer alan yapı kesme köfeki taşından inşa edilmiştir. Sekizgen planlı olan yapı kasnaklı kubbe ile örtülüdür. Çift sıra pencere düzenine sahip yapıda biri kuzeyde caddeye, diğeri güneyde medrese avlusuna açılan iki kapı vardır. Caddenin 1288 (1871) yılında genişletilmesi esnasında kapı önündeki revak kaldırılmış ve iki yıl sonra kapı yenilenmiştir. Bu durum kapı üzerindeki 1290 (1873) tarihli kitâbeden anlaşılmaktadır. Yapıda barok üslûbunda yapılmış olan mermer mihrap bulunmaktadır. Üzeri sıvalı, oval formlu bir kaideye oturan vaaz kürsüsü yarım yuvarlak şekilde olup üstünde ajurlu ahşap korkuluk bulunmaktadır. Yapıda bugün mevcut olan ahşap minber ise yeni olup sade bir işçiliğe sahiptir. Mihrabın karşısında yer alan ahşap mahfil de yine XIX. yüzyılın sonunda eklenmiş olmalıdır. Mahfilin sağında merdivenlerle ulaşılan üst pencere ahşaptan köşk tipi minareye geçit vermektedir. Yapının içi yakın zamanda yenilenmiş olan kalem işleriyle süslenmiştir.

Peykhâne sokağı üzerinde yer alan ve üstte sivri kemerli olarak düzenlenen, altta ise yuvarlak kemerli açıklığa sahip bulunan kapı ile medresenin revaklı

avlusuna geçilmektedir. Medrese odaları bu avlunun iki yönünde “L” şeklinde sıralanmıştır. Yapıda bugün dokuzu tam, biri yarım olmak üzere toplam on oda bulunmaktadır. Divanyolu’nun genişletilmesi sırasında caddeye uzanan koldaki odalardan bir bölümü yıkılmıştır. Yıktırılan bu kolda bir oda ve önündeki revak tam ortadan bölünmüş olup cephe XIX. yüzyılın zevkine göre düzenlenmiştir. Medresede revaklardan doğudakiler sivri, güneydekiler ise geç devirde yenilenmiş olup yuvarlak kemerlidir. Mermer sütun ve baklavalı başlıklara sahip revaklarla odalarda birimlerin üzerleri pandantiflerle geçişi sağlanan kubbelerle örtülmüştür. Revaklı avluya köfeki taşından dikdörtgen söveli birer kapı ve pencere ile açılan odaların dışa bakan pencereleri yoktur. Kapı karşısındaki duvarlarında ocak ve dolap nişi bulunmaktadır. İki kolun kesiştiği köşede medrese odaları kesintiye uğramıştır. Arada yer alan basık kemerli kapı ile arkadaki küçük bahçeye geçiş sağlanmaktadır. Burada helâlarla vaktiyle çamaşırhane ve gusülhâne olarak kullanılan bir mekân daha vardır. Ayrıca medresenin avlusunda bir kuyu ile mermer su haznesi bulunmaktadır. 1869 yılında faal durumda olduğu anlaşılan medrese 1894 depreminde zarar görmüştür. 2 Eylül 1914 tarihinde yapılan bir tesbitte kısmen tamire ihtiyacı olduğu halde faaliyetine devam ettiği, 1 Ocak 1919 tarihli diğer bir tesbitte ise yangınzedeler tarafından işgal edilmiş olduğu belirtilmektedir. Son yıllarda medrese tamir edilerek Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı’na tahsis edilmiştir.

Türbe Divanyolu caddesi üzerinde dershane-mescidin doğusunda, medrese odaları ile dershanemescid arasında yer almaktadır. Vaktiyle dershane-mescidin kuzeyine yakın bir yerde olduğu tahmin edilen türbenin eski durumu Köprülü Su Yolları Haritası’ndan öğrenilmektedir. Divanyolu’nun 1288 (1871) yılında genişletilmesi esnasında yıktırılan türbe bugünkü yerinde yeniden inşa edilmiştir. İlk yapının ne şekilde olduğu hakkında ayrıntılı bilgi mevcut olmamakla beraber bugünkü

yapıya da pek benzemediği anlaşılmaktadır. Köprülü Su Yolları Haritası’ndaki çizime göre önü revaklı, pencereli kasnak üzerinde kubbeli bir türbe yapısı olduğu düşünülebilir. XIX. yüzyılın zevkine uygun olarak ele alınan bugünkü yapı sekizgen planlı olup mukarnas başlıklı sütunların taşıdığı atnalı biçiminde kemerli cephelere sahip açık bir türbedir. Üzeri sivri kubbe biçiminde düzenlenmiş demir kafesle örtülü olan yapıda sütun

başlıklarının hizasında mermer lentolarla cepheler ikiye bölünmüştür. Üstte rûmî, altta geometrik kompozisyonlu metal şebekeler vardır. Medresenin avlusu yönünde çift kanatlı metal şebekeli bir kapısı bulunan türbenin gövdesi üstte palmetli frizle süslenmiştir. Türbede Köprülü Mehmed Paşa, Ayşe Hanım ve Fâzıl Ahmed Paşa medfundur.

Peykhâne sokağı üzerinde dershane-mescidin batı cephesine bitişik olarak yer alan çeşme mermerden yapılmıştır. İki renkli taşın alternatif olarak kullanıldığı sivri kemerli niş şeklinde düzenlenen çeşme iki yanda halat şeklinde sütunçelerle sınırlanmıştır. Niş içindeki alınlıkta rûmîlerden oluşan girift bir kompozisyon görülür. Kemer köşe dolgularında birer iri rozet ve kıvrık dallı süsleme bulunmaktadır. Bunun üzerinde tek satır halinde ta'lik hatla yazılı olan kitâbeden çeşmenin Köprülü Mehmed Paşa'nın hayratı olduğu anlaşılır. Suyu akmayan tek musluklu çeşme iyi durumda olup yol seviyesinin yükselmesiyle teknesi biraz zemine gömülmüştür.

Külliyenin Peykhâne sokağına bakan cephesi üzerinde medrese avlusuna açılan kapının sağında üç, solunda bir olmak üzere toplam dört adet dükkân bulunmaktadır. Sivri kemerlerle dışa açılan dükkânlardan kapının solundaki üç tanesi dikdörtgen planlı olup üzerleri aynalı tonozla örtülmüştür. Girişlerin karşısında vaktiyle birer ocak nişi bulunmaktaydı. Ortadaki birim hariç iki yandaki dükkân, arkada yer alan kare planlı ve kubbeli iki mekânla aralarındaki duvarın kaldırılması ile birbirine bağlanmıştır. Bu iki dükkânın altında birer bodrum katı bulunmaktadır. Medresenin avlu kapısının solunda duvarla dershanemescid arasında dışa sivri kemerle açılan üçgen bir mekân vardır. Burası da günümüzde dükkân olarak kullanılmaktadır.

Medresenin doğusunda Divanyolu caddesi üzerinde ve II. Mahmud Türbesi'nin karşısında yer alan yapı İstanbul'daki ilk bağımsız kütüphane binasıdır. Külliyenin bânisi Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'nın 1072 (1661) yılında vefatı üzerine oğlu Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa tarafından 1087'de (1676) ölümünden önce yaptırılarak külliyeye dahil edilmiştir. Üç tarafı yolla çevrili bir bahçe içinde yer alan yapının sınırları vakfiyesinde belirtilmiştir. Taş ve tuğla malzeme ile inşa edilen yapı almaşık örgülü duvarlara sahiptir; kare planlı ve üzeri pandantiflerle geçişi sağlanan, dıştan sekizgen kasnaklı kubbe ile örtülmüştür. Batısında yer alan ve dört basamakla çıkılan revaklı bölüm eksende öne alınmış olup "T" şeklinde bir

düzenleme gösterir. Altı mermer sütun üzerinde baklavalı başlıklara oturan sivri kemerli revak üçü eliptik olan dört kubbe ile örtülüdür. Eksende yer alan, içten ve dıştan basık kemerli olarak düzenlenen kapı ile kütüphane mekânına geçilir. Yapı yanlarda altta birer, üstte ikişer, kapının karşısında ise altlı üstlü üçer pencere ile aydınlatılmaktadır. Pencereler, tuğladan sivri boşaltma kemerleri altında dikdörtgen açıklıklı olup dıştan köfeki taşı sövelidir. İçte yalnızca alt pencereler mermer söveli olarak düzenlenmiştir. Yapının içinde kubbe ortasında, kubbe eteğinde, pandantiflerde ve kapı üzerinde geç devrin kalem işi süslemeleri vardır. Pandantifteki 1181 (1767) tarihiyle kapı üzerindeki 1289 (1872) ve 1327 (1909) tarihleri yapılan tamirleri gösterir (ayrıca bk. KÖPRÜLÜ KÜTÜPHANESİ).

Çemberlitaş'ta Vezirhanı caddesi üzerinde yer alan han Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa tarafından yaptırılarak külliyeye dahil edilmiştir. İhtilâflı olmasına rağmen kapı üzerindeki ta'lik hatla yazılmış beş satırlık tamir kitâbesinden 1312 (1894) depreminde harap olan yapının 1332 (1914) yılında Odabaşı Mustafa Efendi tarafından tamir edildiği anlaşılmaktadır. Yapı taş ve tuğla malzeme ile inşa edilmiş, iki katlı ve iki avlulu olarak düzenlenmiş olup zaman içinde değişikliğe uğramıştır. Öndeki birinci avlu üçgen bir alana, ikinci avlu ise yaklaşık 70 × 47 ve 65 m. ölçülerinde yamuk dikdörtgen plana sahiptir. İç avlu ile ön cephe arasında arazinin hafif meyilli olması sebebiyle bu cephenin alt sırasına tonozlu bir sıra dükkân yerleştirilmiştir. Son yıllarda yeniden tamir görmüş olan taçkapı büyük sivri kemer altında yuvarlak kemerli bir açıklığa sahiptir. Ön cephede taçkapının üstü ve kuzeyindeki kol yıkıldığından burada önemli değişiklikler olmuş, dolayısıyla eski durumu hakkında kesin birşey söylemek zorlaşmıştır. Küçük olan ön avluda odalar yalnızca batı yönündeki cephede yer almıştır. Büyük olan iç avlu iki katlı ve revaklı olarak düzenlenmiştir. Kare kesitli taş pâyelere oturan tuğladan sivri kemerli revakların etrafında odalar bulunmaktadır. Bugün alt kattaki revaklar yanlardan ve cepheden kapatılarak arkalarındaki odalarla birleştirilmiş olarak kullanılmaktadır. Bu kattaki odaların dışarıya açılan pencereleri yoktur. Üst kattaki odalar ise birer pencere ile dışa açılmakla beraber birer kapı ve pencere ile de revaklara açılmaktadır. Odalarda iki yanı nişli birer ocak yer almaktadır. Üst kat revakları da yer yer kapatılmıştır. Odalar ve revaklarda birimlerin üzerleri kubbelerle örtülüdür. Yıkılan bölümler ahşap tavanlı ve kiremit

örtülü olarak yapılmış olup değişikliğe uğramıştır. Üst kata, iç avluya çıkmadan önce revakların altında yer alan

karşılıklı iki yöndeki merdivenlerle çıkılır. Son yıllara kadar kesme taştan yüksek basamaklara sahip olan bu merdivenler bugün beton dökülerek yeniden yapılmıştır. Hanın kuzeydoğu ve güneybatı köşelerinde birer kule bulunmaktadır. Ayrıca kuzeydoğu köşesine ayrı bir birim olarak bitiştirilen ahır, kalın ayaklarla taşınan çapraz tonoz örtülü olup vaktiyle avluya bir rampa ile bağlanmaktaydı. Günümüzde bu rampa kapatılmış, ahıra Gazi Sinan Paşa sokağı üzerinden yeni bir giriş açılmıştır. Hanın avlusunda yer alan ve yakın zamana kadar harap durumda olduğu bilinen mescid ise günümüze ulaşmamıştır. Köprülü Su Yolları Haritası'ndaki basit çizime göre fevkanî olduğu anlaşılan yapının altında bir şadırvan bulunmaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA

Vakfiyeler, Köprülü Ktp., nr. 1-4; Köprülü Su Yolları Haritası, Köprülü Ktp., nr. 1127; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 215; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 25; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 82; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 93; Ceyhan Güran, Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mîmârisi, İstanbul 1976, s. 100; Zeynep Nayır, İstanbul Medreseleri, Koruma ve Çağdaş Kullanım Açısından Bir Değerlendirme (doçentlik tezi, 1980), İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi, s. 73; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, I, 1-34; Eminönü Camileri (nşr. Eminönü Müftülüğü), İstanbul 1987, s. 119; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 61; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 581; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 70-73; Behçet Ünsal, "Türk-Vakfı İstanbul Kütüphanelerinin Mimârî Yöntemi", VD, sy. 18 (1984), s. 98, 113; Ahmet Küçükkalfa, "Köprülü Kütüphanesi", İlgi, sy. 39, İstanbul 1984, s. 16, 17; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Köprülü Külliyesi", DBİst.A, V, 89, 90; Havva Koç, "Köprülü Kütüphanesi", a.e., V, 90-91.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

KÖPRÜLÜ KÜTÜPHANESİ

İstanbul'da Divanyolu'nda XVII. yüzyılın sonlarında kurulan kütüphane.

XVII. yüzyılın sonlarına doğru, ulemâya ve öğrencilere açık medrese ve türbe kütüphaneleriyle hem ulemâya ve öğrencilere hem de halka açık cami ve tekke kütüphanelerine yeni bir kütüphane türünün eklendiği görülür. İşleyiş bakımından diğer kütüphanelerden pek farklı olmayan, ancak değişik bir bünyeye sahip bulunan bu tür kütüphanelerin en belirgin özelliği, bir külliyeye bağlı olmaksızın müstakil bir binada kurulması ve kütüphanede görevlendirilen ve başka bir işle uğraşmaması istenen personeline daha fazla ücret verilmesidir. Diğer bir özellikleri de zamanla bu kütüphanelerde daha öncekilerde pek görülmeyen öğretim ve ibadet gibi değişik bir faaliyetin ortaya çıkmasıdır. Bunların ilk örneği sayılan Köprülü Kütüphanesi belki de bu özelliğini, içinde yer alacağı külliyenin kurucusu Köprülü Mehmed Paşa'nın yapmayı tasarladığı külliyeyi tamamlayamadan ölmesine borçludur. Köprülü Mehmed Paşa 1072'de (1661) öldüğünde külliyesinin ancak medrese, hamam ve türbe bölümünü bitirebilmişti. Oğlu Fâzıl Ahmed Paşa babasının vasiyetine uyarak külliyeyi tamamlamaya çalışmış, kendisi de kitap meraklısı olduğundan babasının kitapları ile kendi kitaplarından oluşan zengin koleksiyonu yerleştirmek için babasının türbesinin yakınındaki müstakil kütüphane binasını yaptırmıştır. Fâzıl Ahmed Paşa'nın da genç yaşta ölümüyle (3 Kasım 1676) kütüphanenin kuruluş işlemleri geri kalmış ve ancak 1089 (1678) yılında Fâzıl Mustafa Paşa'nın düzenlettiği vakıf senediyle resmen kurulabilmiştir.

Köprülü Mehmed Paşa'nın kütüphanesine vakfettiği kitapların üzerinde ölüm yılı olan 1072 (1661) tarihini taşıyan vakıf mührü vardır. Muzaffer Gökman kütüphanede bu mührü taşıyan kitapların sayısının onu geçmediğini söylemektedir. Bu tesbitten, daha önce Bozcaada ve Safranbolu'daki camilerinde de birer kütüphane kuran Mehmed Paşa'nın ya İstanbul'daki kütüphanesine koyacağı kitapları henüz hazırlamadığı veya kitaplarının üstüne kendi vakıf mührünü vuramadan öldüğü sonucu çıkarılabilir.

Fâzıl Mustafa Paşa'nın hazırlattığı vakfiyede sadece kütüphaneye mahsus bir personel kadrosunun teşkil edildiği görülmektedir. Üç hâfız-ı kütüb, bir mücellit ve bir bevvâbdan meydana gelen bu kadroya dönemine göre oldukça tatmin edici bir ücret ödenmektedir. Birinci hâfız-ı kütübün 7,5, ikinci ve üçüncü hâfız-ı kütüblerin 3,75 kuruş olan aylık ücretleri devrin râyicine göre yapılan hesaplamada günlük 20 ve 10 akçeye tekabül etmektedir. XVII. yüzyılın ilk yarısında kurulan kütüphanelerdeki kitap mevcudu oldukça artmıştır. Vakıf kütüphanelerinde görülen en büyük kitap artışı Köprülü Kütüphanesi'nin kurulmasıyla gerçekleşmiştir. Bu kütüphanenin kuruluşunda mevcut kitap sayısı 2000'in üstünde bulunmaktaydı. Vakfiyede kütüphanenin açık olacağı günler üçe çıkarılmış ve çalışma saatleri de "güneşin doğuşundan ikindiye kadar" şeklinde tesbit edilmiştir.

Köprülü Kütüphanesi'ne daha sonraki yıllarda aynı aile fertleri tarafından kitap bağışlanmaya devam edilmiştir. Köprülüzâde Hâfız Ahmed Paşa, 1150 (1737) yılında düzenlettiği vakfiyesiyle yaklaşık 500 kadar kitabını bu kütüphaneye vakfetmiştir. Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti Köprülü'de (I, 10), "Bu kısmın vakfiyesi zamanımıza kadar gelmediği için vakıf tarihi ve vakfiyede zikredilen kitap mevcudu hakkında bir bilgimiz yoktur" denilmekteyse de bu vakfiyenin bir kopyası Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde mevcuttur (VGMA, nr. 76, s. 42-43). Köprülü Kütüphanesi'nin mütevellisi Köprülüler ailesinden Mehmed Âsım Bey de 1220 (1805) tarihli vakfiyesiyle Köprülü Kütüphanesi'ne 350 kitapla yeni gelir kaynakları vakfetmiştir (VGMA, nr. 580, s. 13-14). Mehmed Âsım Bey, vakfiyesinde belirttiğine göre kütüphanede medrese öğrencilerinin çokça kullandıkları bazı kitapların eksik olduğunu görmüş ve bu kitaplardan satın alarak kütüphaneye koymuştur. Ayrıca ileride ihtiyaç duyulacak kitapların satın alınması için de bir miktar para ayırmıştır. Kütüphanenin 1251-1254 (1835-1838) yıllarına ait masraf defterindeki bir kayda göre 1251 yılının Rebîülevvel ayında (Temmuz 1835) bir Hâşiye-i Fenârî satın alınmıştır

(Köprülü Ktp., nr. 2491/16, s. 2a; aynı sayfada 1254 [1838] yılında, Takvîm-i Vekāyi' gazetesinin alındığına dair de bir kayıt vardır). Bu husustaki kaydın başlığı "mesârif-i gayr-i mu'tâd" olduğuna göre kütüphane için pek kitap satın alınmamaktaydı. Dört yıllık masraf listesinde kitap satın alınmasıyla ilgili sadece üç kayıt bulunması da bu görüşü desteklemektedir.

Köprülü vakfiyesinde ödünç vermeye dair şartlarda önceki kütüphane vakfiyelerine göre "kütüphanecilik tarihimizde kitap iâresi gibi ileri bir hamle" (Cunbur, XI/1-2 [1962], s. 17) değil, belki birkaç asırdan beri yapılan bir uygulamayı bazı esaslara bağlama isteğinin ortaya konmuş olduğu görülür. Vakfiyede önce "taşra ihraç etmeyip ve ettirmeyip" şeklinde bir yasaklama getirilmişse de diğer kütüphanelerdeki uygulama ve muhtemelen öğrencilerin hâlâ ödünç aldıkları kitapları istinsah ederek kitap ihtiyaçlarını giderdikleri düşünülmüş ve kitapların dışarıya çıkarılmaması kaidesine bazı istisnalar getirilmiştir. Zaruret halinde vakıf mütevellisinin bilgisi dahilinde güvenilir kimselere sağlam bir kefil veya rehin karşılığı ödünç kitap verilebilecek, medrese talebeleri de hâfız-ı kütübden rehin veya kefil karşılığında ödünç kitap alabileceklerdir.

Köprülü Kütüphanesi'nde son derece kıymetli ve nâdir eserler bulunmaktadır. Devlet adamlığı yanında ilmî konularda da söz sahibi olan Fâzıl Ahmed Paşa seçkin bir koleksiyon meydana getirmişti. Bu kütüphanedeki Arapça, Türkçe ve Farsça nâdir eserlerin yanında birçok meşhur âlimin müellif hattı eserleri de mevcuttur (Şeşen, I, 22-25). Köprülü Kütüphanesi'nin biri II. Abdülhamid devrinde, diğeri son dönemlerde Ramazan Şeşen ve arkadaşları tarafından hazırlanmış iki katalogu bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

"Fâzıl Mustafa Paşa'nın 1089 Tarihinde Düzenlettirdiği Köprülü Kütüphanesi Vakfiyesi", Köprülü Ktp., nr. 4, vr. 42b-60a; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 76-77; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 420; Muzaffer Gökman, Kütüphanelerimizden Notlar, İstanbul 1952, s. 33-36, 43-48; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, I-III; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, bk. İndeks; Müjgân Cunbur, "Vakfiyelere Göre Eski Türk Kütüphanelerinin Yönetimi", Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, XI/1-2, Ankara 1962, s. 3-4, 17; Ahmet

Küçükkalfa, “Köprülü Kütüphanesi”, İlgi, İstanbul 1984, s. 16-17; M. Tayyib Gökbilgin, “Köprülüler”, İA, VI, 902.

İsmail E. Erünsal

KÖPRÜLÜ MEHMED PAŞA

(ö. 1072/1661)

Osmanlı sadrazamı.

Arnavutluk'un Berat sancağına bağlı Rudnik (Ruznik) köyünde doğdu. Devşirilerek İstanbul'a getirildikten sonra Enderun'da yetişti ve matbah-ı âmirede görevlendirildi. IV. Murad zamanında Enderun'da büyük odalı oldu. Ardından Hazîne-i Âmire hademeleri arasında bulundu. Muhtemelen geçimsizliği yüzünden kısa zamanda suvari bölüklerinden birine taşra çıkarıldı. O dönemde Amasya'ya bağlı Köprü (Vezirköprü) kasabasına gidip Ayşe Hanım'la evlendi. Burada bulunması sebebiyle Köprülü olarak tanındı. Eskiden tanıştığı Hüsrev Paşa sadrazamlığa getirilince onun hazinedarı oldu. Hüsrev Paşa'nın katlinden sonra kısa bir müddet Amasya sancak beyliği yaptı, ardından İstanbul'a döndü. Çeşitli voyvodalıklarda, ihtisab ağalığında, Tophâne nâzırlığında, sipah ve silâhdar ağalıklarında bulundu. Çorum sancak beyi iken Bağdat seferine katıldı (1048/1638). Kemankeş Kara Mustafa Paşa'nın sadâretinde rikâb-ı hümâyun kapıcılar kethüdâsı ve mîrâhur oldu. Yeniden Amasya sancak beyliğine getirildi. Bu sıralarda vezîriâzam olan Sultanzâde Mehmed Paşa tarafından vezirlik verilerek Trabzon valiliğine tayin edildi. 1057'de (1647) Şam mütesellimi oldu. Varvar Ali Paşa'nın isyanı üzerine Karaman beylerbeyi olarak isyanı bastırmakla görevlendirildi. Çankırı yöresinde Ali Paşa'ya yenilerek ve esir düştü. Bu sırada kuvvetleriyle yetişen İpşir Mustafa Paşa tarafından kurtarıldı. Ertesi yıl Celâlî Katırcıoğlu Mehmed'e karşı gönderildiyse de onu af dilemeye razı edip savaşı önledi.

Köprülü Mehmed Paşa bir müddet Köprü kasabasında vakit geçirdi. İpşir Mustafa Paşa'nın sadâret makamına gelişi üzerine Trablusşam eyaleti kendisine verildi, fakat buraya gitmeden görev elinden alındı ve yeniden Köprü kasabasına döndü. Bu arada Vâlide Turhan Sultan'ın kethüdâsı olan memleketlisi Mimar Kasım Ağa, Köprülü'yü sadârete aday göstermekteydi. Nihayet kubbe vezirliğine tayin edilerek sadâret yolu açılmış oldu. 26 Zilkade 1067'de (5 Eylül 1657) Boynueğri Mehmed Paşa'nın yerine

sadârete tayin edildi. Ancak Köprülü, gerek Vâlide Turhan Sultan'a gerek Padişah IV. Mehmed'e bazı şartlar ileri sürerek mührü öyle kabul edebileceğini ifade etti. Köprülü'nün şartları özetle şunlardır: 1. Huzura sunulacak her telhisin mutlaka uygulanması, aykırı emir verilmemesi. 2. En küçük rütbeden en büyüğüne kadar yapılacak tayinlere karışılmaması. 3. Devlet erkânından birinin teşvikiyle yetkilerinin sınırlandırılmaması ve icraatına müdahale olunmaması. 4. Kendisini sevmeyenlerin sözlerine önem verilmemesi. Padişah ile vâlide sultan bu şartları yeminle benimsediler. Daha önce hemen hiç dikkat çekmemiş olan yaşlı bir vezirin sadâret makamına getirilmesi, saray çevrelerinde şaşkınlıkla karşılandı. Fakat Köprülü daha ilk icraatında nasıl bir vezîriâzam olacağının işaretini verdi. IV. Murad devrinde İstanbul'da başlayan, Kadızâde Mehmed Efendi taraftarlarıyla sûfî temayüllü Şeyh Abdülmecid Sivâsî taraftarları arasındaki dinî tartışmalar sebebiyle ortaya çıkan karışıklığa müdahale ederek bu olayın elebaşılarını Kıbrıs'a sürgüne gönderdi. Ardından Bozcaada muhafızı iken savunmada âciz kalıp adayı Venedikliler'e teslim eden Abaza Ahmed Paşa'yı cezalandırdı. Bundan başka dinî telkinlerle cahil halktan para sızdıran Şeyh Sâlim de aynı âkıbete uğradı. Eflak voyvodasına mektup yazıp Osmanlı Devleti aleyhine birtakım tertipler düzenlediği gerekçesiyle Patrik III. Partenios'u idam ettirdi. İstanbul'da fesat çıkaran sipahi zorbaları da dağıtıldı. Köprülü bundan sonra Venedikliler'in eline geçmiş olan Bozcaada ve Limni'yi geri almak üzere karadan sefere çıktı. Bozcaada ve Limni geri alınarak Çanakkale Boğazı'nın güvenliği sağlandı.

Bir süreden beri Erdel Beyi II. Rakoczy György, Leh krallığını elde etmek için gizli bir faaliyet içindeydi. İsveç kralı ile anlaşmış, bu gizli faaliyete Eflak ve Boğdan beylerini de karıştırmak istemişti. Osmanlılar, Lehistan ve Erdel'den oluşan güçlü bir kuzey komşuyu siyaseti icabı uygun görmüyordu. Rakoczy, kendisini itaate davet eden üç fermanı da dinlemeyip Lehistan'a saldırdıysa da Kırım kuvvetlerine mağlûp olup dönmek zorunda kaldı. Köprülü Mehmed Paşa Erdel beyi üzerine sefere çıktı (Ramazan 1068 / Haziran 1658). Osmanlı ordusuna Kırım ve Kazak kuvvetleri katıldığı gibi Leh kralı da 12.000 kişilik bir kuvvet göndermişti. Osmanlı ordusu Belgrad üzerinden Yanova'ya yürüyerek bu önemli şehri aldı. Ancak Rakoczy'yi yakalamak mümkün olmadı. Köprülü harekâta devam etme niyetinde olmasına rağmen Celâlî Abaza Hasan Paşa isyanı üzerine dönmek zorunda kaldı.

Erdel işini Kenan Paşa'ya havale etti. Barcsay Akos da Erdel beyliğine getirildi.

Köprülü Mehmed Paşa, Abaza Hasan Paşa'nın Anadolu'da sebep olduğu karışıklıkların farkındaydı. Önce onu Anadolu'dan uzaklaştırmak için Diyarbekir'den Halep valiliğine tayin ettirdi. Abaza Halep'e gitmeyince kendisini Erdel seferine davet ederek ortadan kaldırmayı planladı. Fakat Abaza sefere de katılmadı. Köprülü'nün zulmünden kaçan birçok üst rütbeli görevlinin Abaza'nın yanına gitmesinin de bunda rolü olmuştu (Nihâdî, vr. 189b). Bundan sonra Abaza ve maiyeti sadrazamı kolayca azlettirebileceklerini düşünüp çeşitli baskılarda bulundularsa da bunu başaramadılar.

Köprülü Edirne'ye gelip padişahın huzurunda ayak divanına katıldı. Şeyhülislâmdan fetva alınarak Diyarbekir Beylerbeyi Murtaza Paşa'nın emrinde bir kuvvetin Celâlîler üzerine gönderilmesine karar verildi. Abaza, Köprülü'ye bir suikast düzenlediyse de o bunu casusları vasıtasıyla öğrenip tedbirini almıştı. Murtaza Paşa ise emrindeki ordu ile Abaza'nın peşine düştü, fakat Ilgın'da yenilgiye uğradı (15 Rebîülevvel 1069 / 11 Aralık 1658). Abaza Hasan Paşa bu galibiyetten sonra kışlamak için önce Antep'e gitti. Fakat baskı ve erzak kıtlığı yüzünden orada tutunamayıp Halep'e çekildi. Burada yanında Köprülü Mehmed Paşa'ya muhalif paşalar da bulunduğu halde bir tertip sonucu yakalandı ve Köprülü'nün emriyle hepsi idam edildi (23-24 Cemâziyelevvel 1069 / 16-17 Şubat 1659). Böylece Köprülü önemli muhaliflerini ortadan kaldırmış ve iktidarı tam anlamıyla eline geçirmiş oldu. Ayrıca isyanı destekleyen Şam'daki yerli kulu teşkilâtını ağır şekilde cezalandırıp buraya yeniçeri birlikleri gönderilmesini sağladı. Bundan sonra Anadolu'da Celâlî ve tüfek teftişi başlattı. Teftişte binlerce insan katledildi. Halktan 80.000 kadar tüfek toplandı (Naîmâ, VI, 402-405). Bu teftişte askerî zümreden birçok kimse cezalandırıldığı gibi müderris ve kadı gibi ilmiyeden de çok kişi aynı âkıbete uğramıştı. Köprülü Mehmed Paşa bu katliamdan dolayı çağdaş tarihçilerin ağır tenkitlerine uğramıştır.

Anadolu'da sükûnetin sağlanması üzerine Köprülü Mehmed Paşa padişahla birlikte Bursa seyahatine çıktı (Şevval 1069 / Temmuz 1659). Rakoczy'nin tekrar Erdel beyliğine tayini için Bursa'ya gelen Avusturya elçisinin

istekleri kabul edilmedi. Zira Rakoczy, Eflak Beyi Mihnea ile birlikte isyana devam ediyordu. Silistre Valisi Can Arslan Paşa, Kırım kuvvetlerinin de katılmasıyla Mihnea'yı mağlûp etti. Budin Beylerbeyi Seydi Ahmed Paşa da Rakoczy üzerine gönderildi. Rakoczy yenilgiye uğradı. Ardından Kaptanıderyâ Köse Ali Paşa Avusturya işgalinde bulunan Varat üzerine serdar tayin edildi. Çok müstahkem olan bu kale kırk beş günlük muhasaradan sonra alındı. Osmanlı Devleti'nin Erdel ve Eflak işleriyle uğraşmasını fırsat bilen Venedik, bazı Avrupa devletlerinden topladığı 120 gemilik bir donanma ile Hanya önlerinde asker çıkardı. Serdar Katırcıoğlu Mehmed Paşa'nın sert mukavemetiyle karşılaşan Venedikliler bir müddet sonra adayı terketmek zorunda kaldılar.

Köprülü yaşının bir hayli ilerlemiş olmasından dolayı hasta ve yorgundu. Bu sebeple padişaha, kendisine halef olarak Halep beylerbeyiliğine tayin edilen oğlu Fâzıl Ahmed Paşa'yı telkin etti. IV. Mehmed bunu kabul etti. Fâzıl Ahmed Paşa hemen çağrılıp sadâret kaymakamı oldu. Köprülü Mehmed Paşa padişahla birlikte bulunduğu Edirne'de vefat etti (7 Rebîülevvel 1072 / 31 Ekim 1661). Bazı Osmanlı kaynaklarında öldüğü sırada seksen altı yaşında olduğu belirtilir (Silâhdar, I, 226). Cenazesi İstanbul'a getirilerek Çemberlitaş'ta yaptırdığı külliyede defnedildi.

Köprülü Mehmed Paşa, beş yılı aşan sadâretinde siyasî ve askerî disiplinin tesisinde büyük bir dirayet gösterdi. Sadâreti bazı şartlar ileri sürerek kabul etmesindeki maksat devleti içine düştüğü durumdan kurtarmaktı. Köprülü'nün sadâretine kadar geçen sekiz yıllık zaman içinde on üç sadrazam değişmiş olmasına rağmen muktedir bir sadrazam bulunamamıştı. Bunların arasındaki iş bilir sadrazamlar ise etrafın baskısı yüzünden azledilmişlerdi. Burada padişah ve vâlide sultanla sadrazam arasındaki karşılıklı güvene işaret etmek gerekir. Bu sayede Köprülü durumunu sağlamlaştırıp kendisine rakip olabilecek devlet erkânını sindirdi. Rakiplerini ortadan kaldırmakta tereddüt etmedi. Köprülü, kendisine halef olarak düşündüğü oğlu Fâzıl Ahmed Paşa'ya daha güvenli bir ortam bırakmayı düşünmüş olmalıdır. Abaza Hasan Paşa isyanının bastırılmasından sonra Anadolu'da uygulanan teftişte öldürülenler için kaynaklarda verilen büyük rakamlar abartılıdır. Bazı kaynaklarda çok kan döktüğü gerekçesiyle ağır bir şekilde itham edilir. Nitekim Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa onu "hunhar" diye niteler ve öldürttüğü insanların

mallarını gasbederek elde ettiği servetle hayrat yapan bir vezir olarak gösterir (a.g.e., I, 226). Bazı kaynaklarda ise memleketi hainlerden temizleyen hayırlı bir idareci şeklinde nitelendirilmiştir (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 6; Tayyarzâde Atâ Bey, II, 69-70). Özellikle Naîmâ onu devleti içinde bulunduğu zor durumdan çıkaran, refah ve huzuru sağlayan büyük bir devlet adamı olarak görür.

Vezîriâzamlığı sırasında Yeniçeri Ocağı’nı disiplin altına alan Köprülü Mehmed Paşa ulûfe tevziindeki yolsuzluklara el koymuş ve iktidarını sağlamlaştırmak için daha sadâretinin başlarında kendisine bağlı bir casus teşkilâtı kurmuştu. Gemilerdeki kürekçilerin mağduriyetini önlemek üzere kürekçi akçesi adı altında bir ödenek ihdas etmiş, her cuma divan toplantısından sonra mevâlî ve müderrislerin sadrazamı Arz Odası’nda ziyaretlerini lüzumsuz bulup kaldırmış, kubbe vezirlerinin sayısını da azaltmıştı. Bozcaada ve Limni’nin istirdadından sonra Çanakkale Boğazı’ndaki istihkâmları tamir ve yeniden inşa ettirdiği gibi Kazak eşkıyasına karşı Karadeniz’e çıkış yolu üzerinde tedbirler almıştı. Köprülü Mehmed Paşa ayrıca Turhan Vâlide Sultan’a çok büyük bir hürmet göstererek padişah üzerinde etkili olmuştur. Müellifler onu devlet idaresinde tecrübeli, kurnaz ve şiddetli bir mizaca sahip olduğunu belirtirken icraatlarını daima ön plana çıkarırlar. Köprülü Mehmed Paşa, kendisinden sonra sadâret makamına geçecek olan oğulları, akrabaları ve damatlarıyla XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren devlet idaresinde ön safta yer almış Köprülüler ailesinin de kurucusu olmuştur.

Köprülü Mehmed Paşa hayır eserlerinin çokluğu ile dikkati çekmektedir. Bozcaada Venedikliler’den kurtarıldıktan sonra tahribata uğramış olan Mıhçı Camii ve Muallimhânesi Köprülü tarafından yeniden inşa edilmiştir. Ayrıca adada mescid

ve mektep de yaptıran Köprülü bunlar için hamam, dükkânlar, yel değirmenleri ve han vakfetmiştir. Bunlardan başka Yanova’da, Rudnik’te, Turhal’da, Vezirköprü’de, Lefke’de, Şam eyaletinde Cisrişugur’da, Gümüşhacıköy’de, Bolu sancağında Taraklı kasabasında, Erdel’de Arad kasabasında hanlar, camiler, mescidler, mektepler, çeşmeler gibi hayır eserleriyle Macaristan’da Körös nehri üzerinde değirmen yaptırmıştır. Bunlara gelir sağlamak üzere Limni, Yanova, Köprü, Osmancık, Merzifon,

Akhisar, Bilecik ve başka yerlerdeki mülk köylerinin bütün resimleriyle hâsılatını vakfetmiştir. Vezirköprü'de su yolu, Hendek ile Sapanca arasında uzun bir köprü ile Hakim Hanı ve Antalya'da vakıfları da bulunmaktadır. Zevcesi Ayşe Hanım adına Vezirköprü'de bir de çeşme inşa ettirmiştir. İstanbul'da inşasını başlattığı külliyenin bazı bölümleri daha sonra oğlu Fâzıl Ahmed Paşa tarafından yaptırılmıştır (bk. KÖPRÜLÜ KÜLLİYESİ).

BİBLİYOGRAFYA

Nevzat Kaya, Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin Zeyl-i Ravzatü'l-ebrâr'ı (doktora tezi, 1990), İÜ Ed. Fak., Genel Kitaplık, nr. TE 81, s. 397, 400, 408, 416, 417, 423, 425; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî (haz. Ahmed Refik), İstanbul 1340 (TOEM ilâvesi), s. 44, 47, 51, 52, 53, 55; Nihâdî, Târih, TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 219, vr. 189b, 190a, 191b-192a, 193a; Vecîhî Hasan, Târih, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 917, vr. 59b, 60a-b, 62b-63a, 66a-b, 67a, 69b-70a; Behcetî, Târîh-i Sülâle-i Köprülü, Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 212; Fahri Çetin Derin, Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyi'nâme'si (doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 83, 102, 103, 104, 117, 123, 124, 130; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 28, 133, 263; Naîmâ, Târih, IV, 453-454; V, 200; VI, 22, 246, 247, 261-262, 330, 331, 332, 334, 336, 339, 344, 348, 359, 361-362, 365, 372-378, 379, 380, 381, 383, 398, 401-406; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 3-4, 6, 7, 34, 110, 256, 364, 554; Silâhdar, Târih, I, 12, 57-59, 64, 67, 69-72, 145, 147-148, 220, 221, 225-226, 228; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 104-106; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 339, 347, 464, 518, 588, 590, 603, 604, 659, 711; II-III, 61, 64, 80, 101, 218, 605; Râşid, Târih, I, 6, 11, 13, 14, 16-19; Îsâzâde Târihi (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 1996, s. 34, 43, 44, 47, 52, 56, 69, 71, 87; Hammer (Atâ Bey), X, 98, 99, 102, 155, 160, 195, 196, 201, 211, 237, 251, 265, 266, 267; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1292, II, 68-71; Hüseyin Hüsameddin [Yasar], Amasya Tarihi, İstanbul 1928, s. 81, 88, 89, 98, 99, 100, 101, 102, 106-109, 110, 120, 121, 124, 125, 127, 130, 135, 140, 141, 142; Sicill-i Osmânî, IV, 173-174; Ahmed Refik [Altınay], Köprülüler, İstanbul 1331, I;

Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 48, 116, 121, 129, 130, 131, 140, 160, 191, 250, 496; a.mlf., Kapukulu Ocakları, I, 511-512; II, 55, 171, 180, 185, 187, 208-209; a.mlf., Osmanlı Tarihi, III/1, bk. İndeks; a.mlf., “Barcsay Akos’un Erdel Krallığına Ait Bazı Orijinal Vesikalar”, TD, sy. 7 (1953), s. 51-68; Mücteba İlgürel, Abaza Hasan Paşa İsyanı (doçentlik tezi, 1976), İÜ Ed. Fak., Genel Kitaplık, nr. TE 34, tür.yer.; Mustafa Ali Mehmet, “Romen Vekayinâmelerine Göre Köprülü Sadrıazamlar ve Bazı Olaylar”, Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi: Tebliğler, İstanbul 1985, II, 449-458; M. Münir Aktepe, “İpşir Mustafa Paşa ve Kendisiyle İlgili Bazı Belgeler”, TD, sy. 24 (1970), s. 45-58; Cengiz Orhonlu, “1657 Tarihli Bozcaada Tahriri ve Adadaki Türk Eserlerine Ait Bazı Notlar”, a.e., sy. 26 (1972), s. 67-74; Yasemin Demircan - Hamza Keleş, “Köprülü Mehmed Paşa’nın 1068 (1658) Tarihli Bozcaada Vakfiyesi”, Gazi Üniversitesi Kastamonu Eğitim Dergisi, VII/2, Kastamonu 1999, s. 127-142; M. Tayyib Gökbilgin, “Köprülüler”, İA, VI, 892-897; a.mlf. - R. C. Repp, “Köprülü Mehmed Paşa”, EI[2] (İng.), V, 256-259.

Mücteba İlgürel

KÖPRÜLÜZÂDE FÂZIL AHMED PAŞA

(ö. 1087/1676)

Osmanlı sadrazamı.

1045 (1635-36) yılında Amasya'nın Köprü (Vezirköprü) kasabasında doğdu. Köprülü Mehmed Paşa'nın oğludur. Annesi buranın voyvodası Yûsuf Ağa'nın kızı Ayşe Hanım'dır. Yedi yaşında iken babasıyla birlikte İstanbul'a gitti; burada dönemin ünlü ilim adamlarından ders aldı ve Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'den mülâzım oldu. On altı yaşından itibaren Ahmed Paşa, Kasım Paşa, Sahn-ı Semân ve Sultan Selim medreselerinde "paşazâde" unvanıyla müderrislik yaptı. Ancak âlimler arasındaki ihtilâf ve dedikodular yüzünden (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 7) on yıla yakın devam eden bu meslekten babasının sevkiyle ayrılarak mülkiyeye geçti. 1069 (1659) yılından itibaren Erzurum ve Şam valiliklerinde bulundu. Şam'da yaptığı bazı vergi indirimleriyle halkın sevgisini kazandığı gibi bu bölgedeki tanınmış ailelerden Şihâb ve Ma'noğulları'nı sindirip devlete vergi vermelerini sağladı. Bu arada Sayda, Beyrut, Safed dolaylarını ayrı bir beylerbeyilik haline getirerek doğrudan merkeze bağladı. Daha sonra Halep beylerbeyiliğine tayin edilen Ahmed Paşa, henüz görevinin başına geçmeden merkeze çağrılarak İstanbul kaymakamlığına getirildi. Ancak iki ay kadar sonra babasının rahatsızlanması üzerine Edirne'ye gitti ve önce sadâret kaymakamı oldu, babasının vefatı üzerine de vezîriâzamlığa tayin edildi (8 Rebîülevvel 1072 / 1 Kasım 1661).

Babasından iç meseleleri önemli ölçüde halledilmiş bir ülke devralan Ahmed Paşa, on beş yıl süren sadrazamlığı döneminde daha ziyade dış meselelerle meşgul oldu. Önce Erdel meselesini çözmeye çalıştı. Avusturyalılar'ın Erdel prensi yapmak istedikleri Kemeny Janos'un (Kemyanoş) Avusturya'dan aldığı yardım kuvvetiyle Osmanlılar'ın beyliğe getirdiği Apafy Mihaly'ye karşı yürümesi üzerine bir yandan Mihaly'ye

mektup gönderirken öte yandan Yanova Beylerbeyi Küçük Mehmed Paşa'yı Erdel'i ve Apafy'yi korumakla görevlendirdi. Ardından Avusturya'ya karşı sefer kararı alındı. 5 Ramazan 1073'te (13 Nisan 1663) Edirne'den hareket eden Ahmed Paşa Belgrad'a ulaştığında Avusturya'dan barış talebi geldi. Eszek'te yapılan iki toplantıda Avusturya elçilerine imparatorlarının Erdel'e saldırarak burada Szekelyhid ve Kolojvar kalelerini zaptettiğini, Kanije civarında Zrinyvar (Yenikale) Kalesi'ni yaptırdığını söyleyerek bunlardan birincisinin iadesini, ikincisinin yıktırılmasını, esir alınan müslümanların hemen serbest bırakılmasını, Kanûnî Sultan Süleyman dönemindeki gibi Avusturya'nın Osmanlı Devleti'ne her yıl 30.000 altın vergi ödemesini istedi. Bu talepler reddedildi. Budin'e varıldığında yapılan istişarede 1605 yılında alınıp Erdel Krallığı'na bağlanan, fakat bir süre önce Avusturya işgaline uğrayan Uyvar üzerine gidilmesi kararlaştırıldı. Kale kuşatma altına alındı. Bu sırada imparatorun ünlü kumandanlarından İtalyan asıllı Montecuccoli kumandasındaki Avusturya ordusu mağlûp edilmiş, Kırım kuvvetleri Viyana önlerine kadar uzanmıştı. Sonunda kale kumandanı Forgacs, 21 Safer 1074 (24 Eylül 1663) tarihinde müdafilerin can ve mallarına zarar gelmemesi, ağırlıkların nakli için 400 kadar araba tahsisi, bir günlük erzak verilmesi gibi şartlarla Uyvar'ı teslim etti (Râşid, I, 48).

Bizzat Köprülüzâde Uyvar'ın fethine, "Allah muîn oldu fetheyledik Uyvar'ı" (1074) mısraıyla tarih düşürdü (Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 107). Onarılan kale 4000 muhafızla yeteri kadar mühimmat konularak tahkim edildi. Daha sonra Kaplan Mustafa ile Sarı Hüseyin paşaları Novigrad, Nitra (Nytra), Leva (Lewencz) gibi o civardaki kaleleri fethe, Tatar kuvvetlerini de Avusturya elindeki Macaristan içlerine akına gönderen Ahmed Paşa, Erdel Prensi Apafy Mihaly'yi huzuruna kabul etti; bu arada Avusturya başvekiline mektup gönderdi (Râşid, I, 55) ve Belgrad'a döndü. Amacı kışı burada geçirip ilkbaharda tekrar Avusturya seferine çıkmaktı. Ancak 26 Cemâziyelâhir 1074'te (25 Ocak 1664) Sigetvar kuşatma altına alınınca Ahmed Paşa Eszek'e hareket ettiyse de o yöredeki beylerin duruma hâkim olduklarını öğrenip geri döndü. Avusturya saldırılarından hasar gören Sigetvar ve Peçuy'a takviye birlikleri gönderdi.

Kanije'nin kuşatılması, civardaki Yenikale ve Nytra'nın Avusturya'nın eline geçmesi üzerine Ahmed Paşa yeni bir sefere çıktı. Uyvar'ın fethi Avrupa'da büyük heyecana sebep olmuş, papalık, İspanya, Saksonya ve

Brandenburg’dan başka Fransa Kralı XIV. Louis de 5000 kişilik gönüllü asker göndermiş, âdeta Batı’da bir kutsal ittifak oluşmuş ve bunlar başkumandan Montecuccoli’nin kumandası altında toplanmıştı. Ahmed Paşa Komran, Egerseg, Egervar, Kemendvar ve Zerinvar gibi kale ve palankaları zaptederek Raab nehri kıyısına ulaştı. Amacı buradaki Yanıkkale’yi almaktı. O sırada Avusturya kuvvetlerinin Kanije kuşatması başarısızlıkla sonuçlanmış, Kanije Beylerbeyi Pantor (Yansur) Hasan Paşa kaleyi kahramanca savunmuştu. İki taraf ordusu Temmuz sonlarında St. Gotthard’da karşı karşıya geldi. 8 Muharrem 1075 (1 Ağustos 1664) Cuma günü sabahtan başlayan savaş genellikle Türkler aleyhine cereyan ettiyse de (Hammer, XI, 125) burada Osmanlı kuvvetleri iddia edildiği gibi tam bir bozguna uğramadı. Osmanlı kaynakları bu savaşı küçük bir çarpışma olarak nitelerken Batı kaynakları bunu abartarak Osmanlı kuvvetlerinin imha edildiğini belirtir. Bu olumsuz duruma rağmen Ahmed Paşa, 17 Muharrem’de (10 Ağustos) Avusturya elçisiyle Vasvar (Eisenburg) Antlaşması’nı yapmayı başardı. On maddelik antlaşma ile Türk istekleri önemli ölçüde karşılandı. Varat ve dolayları hemen tahrir edilerek eyalet haline getirildi. Ahmed Paşa bu eyaletten kendine düşen payı buradaki hayratına vakfetti (Blaşkoviç, sy. 9 [1978], s. 298). Bir süre İstolni Belgrad ovasında bekleyen Ahmed Paşa, Avusturyalılar’ın Uyvar’ı kuşatacağı haberinin gelmesi üzerine bu kale önlerine gitti. Civarda bazı küçük çaplı çarpışmalar olduysa da bunlar Vasvar Antlaşması’nı etkilemedi, daha önce yapılan antlaşma onaylanarak yürürlüğe girdi. Ahmed Paşa da 1665 yılı ortalarında Edirne’ye döndü. Aynı yıl içinde IV. Mehmed’le birlikte Çanakkale Boğazı istihkâmlarını inceledi. Bu sırada bir başka önemli konu Girit meselesiydi. Özellikle yıllardır kuşatma altında tutulan Kandiye alınarak bu meseleye bir son verilmek isteniyordu. Nihayet Ahmed Paşa Girit seferine çıktı (11 Zilkade 1076 / 15 Mayıs 1666). Kandiye önlerinde toplanan Osmanlı kuvvetlerinin sayısı 70.000’e ulaşmıştı. Bu arada yirmi kadar Mısır gemisiyle Kaplan Mustafa Paşa kumandasındaki Osmanlı donanması da yardıma gelmişti. Kuşatma 1 Zilhicce 1077 gecesi (25-26 Mayıs 1667) başladı. Venedik başkumandanı Morosini’nin kaleye gelerek savunmayı bizzat ele almasından sonra çarpışmalar şiddetlendi. Venedikliler’e papalık ve Malta donanmaları destek veriyordu. Bütün yaz devam eden kuşatmaya kış gelince ara verildi. İlkbaharda Mısır ve Garp ocaklarından gelen gemilerin yardımıyla Muharrem 1079’da (Haziran 1668) kuşatmaya tekrar başlandı. Bunun üzerine Venedikliler, Teselya

Yenişehri'nde olup Girit'e geçme hazırlıklarında bulunan padişaha elçi göndererek barış isteklerini bildirdiler. IV. Mehmed'in vezîriâzama yolladığı hatt-ı hümâyunda, fetih gerçekleşmeyecekse gelecek seneki mühimmat ve askerî yardımın imkânsızlığının bildirilmesinden müteessir olan Ahmed Paşa yazdığı cevapta fethin çok yakın olduğunu ve kuşatmanın devamının gereğini ifade ediyordu (Silâhdar, I, 490 vd.). Ayrıca padişahın musâhibi Mustafa Paşa'ya, eniştesi Merzifonlu Mustafa Paşa'ya, Şeyhülislâm Minkārîzâde Yahyâ Efendi'ye ve padişah hocası Vanî Mehmed Efendi'ye de mektuplar göndererek mânevî desteklerini istiyordu.

Fâzıl Ahmed Paşa 1668 kışını yine siperlerde geçirdi; ertesi yılın haziranında Kandiye kuşatmasının üçüncü devresi başladı. Sonunda Venedikliler kaleyi teslime karar verdiler. İki taraf temsilcileri arasında birkaç gün süren görüşmelerin ardından 9 Rebîülâhir 1080 (6 Eylül 1669) tarihinde on sekiz maddelik teslim şartları belirlendi (Râşid, I, 240). Bazı küçük kaleler dışında Kandiye dahil bütün Girit'in teslimi, Venedikliler'in haraç vergisi ödemeye devam etmesi; esirlerin mübadelesi gibi şartlarla üç hafta süren tahliyeden sonra Vezîriâzam Ahmed Paşa şehrin anahtarlarını teslim aldı. Böylece yaklaşık çeyrek asırdır sürmekte olan Girit'in fethi Suda, Spinalonga ve Granbusa kaleleri dışında tamamlanmış oldu. Ahmed Paşa, başta Morosini olmak üzere işgal kuvvetlerine ve şehir sakinlerine bütün menkul mallarıyla adayı terketme izni verdi. Kandiye'de kendi adına bir cami yaptırıp buraya önemli vakıflar bırakan Ahmed Paşa (Köprülü, s. 489, 493) o kışı Girit'te geçirdikten sonra üç buçuk yıl kadar kaldığı bu adadan ayrılarak 12 Safer 1081'de (1 Temmuz 1670) Edirne'ye döndü.

Ahmed Paşa, Girit meselesinin sonuçlandırılmasının ardından bir süre iç ve dış problemlerle ilgilendi. Muhtemelen Fransızlar'ın Avusturya ve Girit savaşları sırasındaki tutumları yüzünden

kapitülasyonları yenileme isteğine pek sıcak bakmadı. Müteferrika Süleyman Ağa'nın Paris'e elçi olarak gönderilmesinden sonra 1672 yılında İstanbul'a gelen elçi Marquis de Nointel'i de soğuk karşılamış, muahede ancak ertesi yıl yapılabilmişti (Galland, I, 7 vd.).

IV. Mehmed Teselya Yenişehri'nde iken Sarıkamış, Barabaş ve Potkalı gruplarından oluşan Ukrayna Kazakları hatmanı Doroşenko bir elçi

göndererek Leh kralından ve Kırım Tatarları'ndan şikâyette bulunmuştu. Bu durumdan rahatsız olan Âdil Giray kendi tayin ettiği bir başka hatmanı Doroşenko üzerine göndermiş, bundan yararlanmak isteyen Leh kralı da Kazaklar'ın bazı kalelerini işgal etmişti (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 10, 19). Son gelişmeler üzerine Kırım hanını değiştiren Osmanlı hükümeti Leh kralına mektup göndererek taarruzdan vazgeçmesini istedi. Lehistan kralından olumlu bir cevap gelmemesi üzerine de bu ülkeye sefer kararı alındı. Vezîriâzam Fazıl Ahmed Paşa, bizzat padişahın da bulunduğu orduyla 7 Safer 1083'te (4 Haziran 1672) Lehistan'a hareket etti. Sefer sırasında başta Kamaniçe olmak üzere (3 Cemâziyelevvel 1083 / 27 Ağustos 1672) İlba (Lwow / Lamberg), Bucaş (Buczacz), Yazlavitse (Jazlowiec), Lublin, İzvanca (Zwanic) kaleleri alındı. Bunun sonunda 25 Cemâziyelâhir 1083'te (18 Ekim 1672) imzalanan Bucaş Antlaşması (Silâhdar, I, 615) Lehistan'a Podolya'yı kaybettirmiş, Ukrayna'yı Osmanlı himayesindeki Doroşenko'ya bıraktırmış ve Lehistan'a Kırım'dan başka Osmanlı Devleti'ne de her yıl 220.000 duka altını vergi verme külfeti getirmiştir. Fakat kral tarafından onaylanan antlaşma diyet meclisince tasdik edilmediğinden şartları da uygulanmadı. Bu yüzden daha sonraki yıllarda da Lehistan'a karşı seferlere girişildi. Bunların ilk ikisine Vezîriâzam Ahmed Paşa da katılmıştı. Avusturya ve papalığın yardım ve destekleriyle Hotin'in kuşatılmasının ardından Eflak ve Boğdan voyvodalarının da Lehistan tarafını desteklemeleri sebebiyle 30 Receb 1084'te (10 Kasım 1673) bu kale elden çıktı. Soğukların başlamasıyla Babadağı'nda kışlayan Fâzıl Ahmed Paşa ertesi yıl padişahın yanında yeniden sefere çıktı. Kırım kuvvetlerinin Hotin'i aldığını duyunca yönünü değiştirerek Osmanlı himayesindeki Ukrayna'nın merkezi Çehrin'e hücum eden Ruslar'a karşı koymak üzere bu ülkeye girdi. Kopniçe ve Ladjin (Ladyzyn) gibi birkaç kaleyi tahrip ve zaptetti. Bu arada yeni Lehistan Kralı Sobieski'nin Podolya ve Ukrayna'yı geri almak için yolladığı elçisini kabul etti ve bir mektupla geri gönderdi. Kırım kuvvetlerinin de yardımıyla Ruslar'ın Ukrayna'dan çıkarıldığını duyunca ve o sırada sağlığı da bozulmuş olduğundan sınır boylarının meselelerini bazı vezirlere havale ederek Edirne'ye döndü.

Bir süre sonra İstanbul'a gelen Ahmed Paşa'nın sağlık durumu iyice ağırlaştı; hatta divan toplantılarına başkanlık edemez hale geldi. İstanbul'dan Silivri'ye kadar deniz yoluyla, oradan de kara yoluyla Edirne'ye giderken Çorlu-Karıştıran arasındaki Karasinit köyü civarında

bulunan Karabiber Çiftliği'nde 26 Şâban 1087 (3 Kasım 1676) gecesi vefat etti. Cenaze namazı orada kılındıktan sonra naaşı İstanbul'a getirilerek babasının Çemberlitaş'taki türbesine defnedildi. Ölüm sebebinin istiska (siroz) hastalığı olduğu belirtilir (a.g.e., I, 659). Dönemin şairleri tarafından zafer ve fetihleriyle ölümüne tarihler düşürülen Ahmed Paşa'nın 1000 kese akçesi İç Hazine'ye alınmıştır.

Aralıksız on beş yıldan fazla sadâret makamında kalan Köprülüzâde Ahmed Paşa bu sürenin yaklaşık dokuz yılını cephelerde geçirmiş ve genellikle başarılı olmuştur. Yerli ve yabancı tarihçiler tarafından itidalli, müsamahakâr, sabırlı, azimli, ileri görüşlü; ilmin ve âlimlerin, sanatın ve sanatçıların hâmisi; babasının aksine yumuşak kalpli, dindar, âdil, rüşvet düşmanı, zeki, cömert, istişareye önem veren ve en yaygın olarak da kendisine lakap olarak verilen "fâzıl" bir kişi olarak anılır. Özellikle fıkıh ve felsefe alanında derin bilgisi olduğu da belirtilir. İcâzetli bir hattat olduğundan da söz edilen Ahmed Paşa (Müstakimzâde, s. 82) babasının vasiyeti üzerine Anadolu'daki vakıflar, Rumeli'de yarım kalmış içtimaî ve dinî müesseselerle İstanbul Çemberlitaş'taki tesisleri tamamlamıştır. İpşir Mustafa Paşa ve hanımı Ayşe Sultan'dan intikal eden Çemberlitaş'taki konağının yanında yaptırdığı kütüphanesine değerli kitaplar vakfetmiştir (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 76-77). Uyvar'da, Kandiye'de ve Kamaniçe'de camileri ve vakıfları, İzmir'de inşası sonradan tamamlanmış bir hanı vardır. Kandiye'deki camisinde de bir kütüphane tesis eden Ahmed Paşa'nın (Erünsal, s. 82) her seferi için müstakil eserler yazılmıştır. Uyvar seferi için Mehmed Necâti, Tâib Ömer, Mustafa Zühdü; Kandiye seferi ve bu kalenin fethi için mühürdarı Hasan Ağa, Ahmed Hamdi; Lehistan seferi için şair Nâbî ve Hacı Ali Efendi birer kitap kaleme almışlardır (Levend, s. 119-128). Mühürdar Hasan Ağa'nın 1672'de ölmesi üzerine zengin kütüphanesinin Ahmed Paşa'ya kaldığı anlaşılmaktadır (Galland, I, 196-197). Dönemin şairlerinden Mezakî Süleyman, Neşâtî ve Fennî ile pek çok eserin müellifi olan Hezarfen Hüseyin Efendi himaye ettiği kişilerdendir (Hammer, XI, 297). Çemberlitaş'ta yaptırdığı Vezir Hanı'nın içinde mescidi bulunan Ahmed Paşa'ya ithafen Müezzinzâde Şâban Efendi bir tefsir kaleme almıştır (Şeyhî, II-III, 13). Osmanlı Müellifleri'nde kendisine Kandiye kuşatmasıyla ilgili bir eserle Arapça bir divan izâfe edilirse de (III, 116) bu doğru değildir. Ahmed Paşa'nın kardeşi Köprülüzâde Fâzıl Mustafa

Paşa 1689-1691 yılları arasında, bunun oğlu Köprülüzâde Nûman Paşa ise 1710 yılında üç ay kadar sadrazamlık yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 94, 95; BA, MAD, nr. 9848, s. 215; Mehmed Necati, Târîh-i Feth-i Yanık, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1308; Mustafa Zühdî, Târîh-i Uyvâr, İÜ Ktp., TY, nr. 2488; Hacı Ali Efendi, Târîh-i Kamaniçe (haz. İbrahim Özcan, mezuniyet tezi, 1970), İÜ Ed. Fak.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 303 vd.; VII, 81 vd.; Behcetî, Silsiletü'l-Âsafiyye, Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 212, vr. 76a vd.; Fahri Çetin Derin, Abdurrahman Abdi Paşa Vekâyinâme'si (doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 52, 191, 237; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 735-748; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṯer, I, 352-356; Nâbî, Târîh-i Kamaniçe, İstanbul 1281; Montecuccoli, Fenn-i Harb, İÜ Ktp., TY, nr. 3890; Osman Dede, Cevâhirü't-tevârîh, Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 231; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, tür.yer.; Silâhdar, Târih, I, 221 vd., 393 vd., 490 vd., 565 vd., 615, 659-660; D. Kantemir, Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1979-80, III, 170 vd.; IV, 1-12; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 106-109; Îsâzâde Târihi (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 1996, tür.yer.; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I-III, tür.yer.; Râşid, Târih, I, tür.yer.; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 13; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 185, 347; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 82-83; Ferâizîzâde Mehmed Said, Gülşen-i Maârif, İstanbul 1252, II, 893-939; Hammer (Atâ Bey), XI, 82 vd., 297; A. Vandal, Les voyages du Marquis de Nointel (1670-1680), Paris 1900, tür.yer.; Ahmed Muhtar, Sen Gotar'da Osmanlı Ordusu, İstanbul 1326; Ahmed Refik [Altınay], Köprülüler, İstanbul 1331, tür.yer.; a.mlf., Yirmibeş Sene Siper Kavgası, İstanbul 1333, s. 54-67; a.mlf., "Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa ile Mülâkat", Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası, sy. 913, İstanbul 13 Kasım 1324; Osmanlı

Müellifleri, III, 116; Raif - Ekrem, Sen Gotar Seferi (1662-1664), İstanbul 1934; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 401-428; III/2, s. 200-201, 418-420; Levend, Gazavatnâmeler, s. 119-128; G. Wagner, Turkenjahr 1664, Eine Europaische, Eisenstadt 1964, s. 5 vd.; Ekkehard Eickhoff, “Denizcilik Tarihinde Kandiye Muharebesi”, Atatürk Konferansları II: 1964-68, Ankara 1970, s. 157-161; Danişmend, Kronoloji2, III, 429-445; V, 43; Suna Arı, Fazıl Ahmed Paşa Zamanında Girit Meselesi (lisans tezi, 1971), İÜ Ed. Fak. Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 1621; Rycaut, s. 71, 198, 206-210; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 61-62, 82; Vahid Çabuk, Köprülüler, İstanbul 1988, s. 70 vd.; Orhan Köprülü, “Kandiye’de Köprülüler’e Ait Kitabeler”, İsmail Hakkı Uzunçarşılı’ya Armağan, Ankara 1988, s. 487-494; Antoine Galland, İstanbul’a Ait Günlük Hatıralar (nşr. Charles Schefer, trc. Nahit Sırrı Örik), Ankara 1998, I, 3, 7 vd., 196-197; Josef Blaşkoviç, “Sadrazam Köprülüzâde Fazıl Ahmed Paşa’nın Ersekujvar Bölgesindeki Vakıfları”, TED, sy. 9 (1978), s. 293-342; Tayyib Gökbilgin, “Köprülüler”, İA, VI, 897-903; a.mlf. - R. C. Repp, “Köprülü”, EI[2] (Fr.), V, 257-259.

Abdülkadir Özcan

KÖPRÜLÜZÂDE FÂZIL MUSTAFA PAŞA

(ö. 1102/1691)

Osmanlı sadrazamı.

1047 (1637) yılında Amasya'nın Köprü (Vezirköprü) kazasında doğdu. Köprülü Mehmed Paşa'nın oğludur. Dört yaşında iken babasıyla birlikte İstanbul'a gitti. Ağabeyi Fâzıl Ahmed Paşa gibi medrese eğitimi gördü ve özel hocalardan ders aldı. Babasının sadâreti döneminde 1070'te (1660) saray hizmetine alınarak dergâh-ı âlî müteferrikalığı görevine tayin edildi. Küçük kardeşi Ali Bey'le birlikte ağabeyi Sadrazam Ahmed Paşa'nın Uyvar seferine katıldı; Yenikale'nin fethinde ve Sen Gotar savaşlarında bulundu. Annesi ve kız kardeşiyle beraber Girit'e giderek yine ağabeyinin Kandiye kuşatmasında yer aldı; buradan annesiyle hacca gitti. Eniştesi ve yeni sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın isteğiyle 1091 Cemâziyelâhirinde (Temmuz 1680) Kubbealtı'nda yedinci vezirliğe getirildi. Aynı yıl Vâlide Turhan Sultan ve padişahın kardeşlerinin Edirne'ye sevki ve muhafazalarıyla görevlendirildi, rütbesi de altıncı vezirlik oldu. Viyana seferi sırasında Edirne kaymakamlığıyla dördüncü vezirliğe yükseltildi. 1094 (1683) sonlarında Niğbolu sancağı ilhakıyla Özi muhafızı ve Babadağı serdarı oldu.

Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın katlinden sonra merkeze çağrılarak Kubbealtı'nda üçüncü vezirliğe getirildi (Cemâziyelevvel 1094 / Mayıs 1683); çok geçmeden de yeni vezîriâzam Kara İbrâhim Paşa'nın Köprülü ailesine karşı kininin, padişahın da Köprülüler'e kırgınlığının etkisiyle emekliye ayrıldı. Fakat emekliliği uzun sürmedi; 1096 (1685) yılı sonlarında Sakız, birkaç ay sonra Çanakkale Boğazı muhafızlığına tayin edildi. Zilkade 1098'de (Eylül 1687) kapıkulu askerlerinin isyanı üzerine İstanbul'a çağrılarak ikinci vezirlikle rikâb-ı hümâyun kaymakamlığına getirildi ve isyanın bastırılmasıyla görevlendirildi. İsyanın büyümesi üzerine IV. Mehmed'in tahttan indirilip yerine II. Süleyman'ın

getirilmesinde önemli rol oynadı (Îsâzâde Tarihi, s. 205). Ancak, Köprülüler'e karşı öfkeli olan yeniçeriler tarafından cülûs bahşişine karşı olduğu ve zorbaları cezalandıracağı gibi gerekçelerle tehdit edilince Rebîülâhir 1099'da (Şubat 1688) Seddülbahir muhafızlığına getirilip İstanbul'dan uzaklaştırıldı. Bu görevinde kısa bir müddet kalan Mustafa Paşa, merkezde ortalığın yatışmasının ardından Mart 1688'de Hanya muhafızlığına tayin edildi. Birkaç ay sonra Kandiye, aynı yılın sonlarında ikinci defa Sakız muhafızı oldu. Bu sırada Avrupa cephesinde Osmanlı kuvvetlerinin mağlûbiyetleri, Avusturya ordusunun Balkanlar'a kadar inip Üsküp'e ulaşması, Mora, Arnavutluk ve Sırbistan isyanlarıyla baş edilememesi üzerine başlayan yeni bir sadrazam arayışı, Şeyhülislâm Debbağzâde Mehmed Efendi'nin de tavsiyesiyle Köprülüzâde Mustafa Paşa'ya sadâret yolunu açtı (11 Muharrem 1101 / 25 Ekim 1689).

8 Kasım'da Edirne'ye gelerek mührü alan Mustafa Paşa öncelikle iç meseleleri ele aldı. Taşra idarecilerine adâletnâmeler çıkartarak reâyâ üzerindeki zulmün kaldırılması gerektiğini belirtti. Merkezde devlet adamlarına yaptığı konuşmada ise devletin mâruz kaldığı tehlikeleri, savaşın devam etmesi gerektiğini, görevlerinin ciddiyet ve nezaketini anlattı ve hepsini İslâm'ın prensiplerine uymaya çağırdı (Kantemir, III, 187). O sırada devlet malî, idarî ve askerî buhran içinde bulunuyordu. Zira 1683 yılından beri devam etmekte olan savaşlar hazine giderlerini oldukça arttırmıştı. II. Süleyman'ın cülûs bahşişi meselesi de hazineye ayrı bir yük getirmişti. Geçici bir tedbir olarak vezîriâzam kendi konağındaki gümüş eşya ve sofra takımlarını darphâneye göndererek ayarı düzgün paralar kestirdi. Onun bu örnek davranışı başta padişah olmak üzere bazı devlet adamlarını da harekete geçirdi.

Mustafa Paşa Rumeli kesiminde savaşlar sebebiyle üzerlerindeki malî baskılar giderek artan gayri müslim tebaanın durumunu düzeltmeye çalıştı (Zinkeisen, V, 186-187). Bu konuda yaptığı en önemli düzenleme kaynaklarda nizâm-ı cedîd

şeklinde geçen (Râşid, II, 148) cizye ıslahatıdır. Cemâziyelevvel 1102'de (Şubat 1691) çıkarttığı bir fermanla (BA, KK, nr. 3530, s. 31-32) cizye toplanmasını yeni bir esasa bağladı; fıkıh hükümlerine göre bu verginin kişi başına alınması ilkesine dönüldü. Görevli suistimallerini veya karışıklıkları

önlemek için vergisini ödeyenlere miktara göre farklı makbuzlar verdirdi. Cizyedarların ücretlerini devlet tarafından karşıladı ve cizye gelirlerinin tek merkezde toplanması uygulamasını başlattı. Mustafa Paşa'nın uygulamaya koyduğu bir başka yenilik şartları uygun kilise görevlilerinin de vergi mükellefi sayılmasıdır. Gayri müslimlere yönelik öteki uygulaması da, kilise tamirlerine izin verilmesidir. Ayrıca gayri müslim tebaadan tahsil edilen bazı olağan üstü vergiler kaldırıldı. Buna karşılık ticarî mallardan alınan gümrük ve tütün vergileri arttırıldı. Mâkul bir tasarruf politikası uygulandı ve devlet memurlarının maaşları da vergiye tâbi tutuldu (Morawitz, s. 11).

Köprülüzâde Mustafa Paşa devlet maliyesinde de düzenlemelerde bulundu. Defterdarlığa getirilen Kirli İsmâil Efendi aracılığıyla yapılan malî uygulamalar üç başlık altında toplanabilir. Bunlardan birincisi narhın kaldırılarak serbest ticaretin teşvikidir. Bu uygulamayı dinî gerekçelerle yapan Mustafa Paşa çok geçmeden halkın yakınmasına ve çeşitli kesimlerin eleştirilerine hedef oldu. Yaşanan karışıklık sebebiyle piyasada bazı malların fiyatı aşırı yükselirken bazıları da karaborsaya düştü. İkinci olarak devlet hazinesini rahatlatmak amacıyla 1688'de darbedilip piyasaya sürülen mangır meselesi ele alındı. Mustafa Paşa'nın sadâreti boyunca tedavülde kalan ve önce ikisi, sonra biri 1 akçeye karşılık tutulan bu bakır para, geçici olarak hazineyi rahatlattıysa da giderek büyük bir enflasyona yol açtı. Halkın, elindeki mangırı harcamaya, altın ve gümüşü ise tasarruf aracı olarak kullanmaya çalışması Mustafa Paşa'nın bazı zecrî tedbirler almasına sebep oldu. Kalpazanlık faaliyetlerinin artması ise bir başka problemdi. Bunun önlenmesi için sadece İstanbul Darphânesi'nde basılan mangırların tedavülde kalacağına dair ferman çıkarıldı. Üçüncü olarak Mustafa Paşa da müsadere uygulamasına ağırlık verip hazineyi desteklemeye çalıştı (Ferâizîzâde Mehmed Said, II, 984). Bu arada matbah-ı âmire, ıstabl-ı âmire ve diğer saray müesseselerinin hesaplarını inceleterek hazineye yılda 500 keseden fazla gelir sağladı.

Mustafa Paşa bu malî düzenlemelerin ardından idareye el attı. Hükümet ve ordunun kilit noktalarına dürüstlükleriyle tanınan kişileri yerleştirdi. Taşra görevlilerinin tayinine dikkat ederek timar sistemini ıslaha çalıştı. Anadolu ve Suriye taraflarında aşiretleri iskân faaliyetlerinde bulundu. Böylece bir yandan konar göçerlerle yerleşik halk arasındaki çatışmalara son vermek,

diğer yandan boş ve sahipsiz toprakları ziraata açmak istemişti. Zağarcıbaşılığa getirdiği Eğinli Mehmed Ağa vasıtasıyla Yeniçeri Ocağı'nda yoklama yaptırdı ve yeniçerilerin sayısını azaltarak hazineye önemli gelir sağladı. O zamana kadar seferlere çağrılmamış olan aşiretlerden de istifade etmek için yeni askerî düzenlemeler yaptı. 1691'deki ikinci Avusturya seferinde Anadolu kuvvetlerinin arasında bu aşiret askerleri de vardı. Yine aynı yıl içinde Rumeli'deki yörükler "evlâd-ı Fâtihan" adıyla yeni bir düzene sokularak silâhlı kuvvet haline getirildi. Mustafa Paşa, bir süre önce "nefîr-i âm" usulüyle toplanan düzensiz askerleri terhis ederek orduya düzen verdikten sonra kaybedilen yerleri geri alma siyasetine döndü ve sefer hazırlıklarını sürdürürken padişah üzerinde büyük etkileri olan Dârüssaâde Ağası Mustafa Ağa ile padişah hocası Arap Abdülvehhab Efendi'yi görevlerinden uzaklaştırdı. Ayrıca askerî, malî ve önemli bürokratik makamlarda değişiklikler yaptı. Ordunun geçeceği yolları ve köprüleri masrafı hazineden olmak üzere onarttı. Yaptırdığı yeni gemilerle donanmayı da güçlendirdi.

Rumeli'de Üsküp'e kadar ilerleyen Avusturya kuvvetlerini geri atmak için ilk seferine Şevval 1101'de (Temmuz 1690) çıkmıştı. Bu harekât sırasında Şehirköyü (Pirot), Vidin, Pasarofça, Güvercinlik, Semendire, Niş ve asıl önemlisi Belgrad geri alındı. Daha sonra Sava kıyısındaki Böğürdelen (Sabaç) Kalesi ile Tuna kıyısındaki Vidin, Fethülislâm, Hırsova kaleleri ve Tuna'daki adalar zaptedildi. Avusturya kuvvetleri Tuna'nın öte yakasına atıldı.

1691 kışını İstanbul'da geçiren Mustafa Paşa, Defterdar İsmâil Efendi'ye devletin gelir ve gider durumunu tesbit ettirerek çıkacağı ikinci seferin masrafları için gerekli tedbirleri alıp sefer hazırlıklarına başladı. Ancak bir süre İstanbul'da kalarak bütün cephelerin ihtiyaçlarını karşılamak istiyordu. Merkezden ayrılmak istemeyişinin asıl sebebi ise ağır hasta olan II. Süleyman'ın yerine IV. Mehmed veya oğullarından birinin tahta geçirilmesi endişesiydi (Kantemir, III, 753). Nitekim İstanbul'da bulunan IV. Mehmed taraftarlarıyla ocaktan atılanlar ve ulemâdan bazı gayri memnun kimselerin vezîriâzamın İstanbul'da bulunmamasından istifade ile saltanat değişikliği yapacakları söylentileri üzerine IV. Mehmed ve oğulları ile II. Süleyman'ın tekrar Edirne'ye gitmesini sağladı. Devlet erkânının ısrarıyla bu ikinci sefere yine kendisi kumanda etti. Vezîriâzam, II. Süleyman'ın ölümü

halinde silâhtar ağaya sultanın kardeşi Ahmed'in tahta geçirilmesi tâlimatını verdi.

18 Ramazan 1102'de (15 Haziran 1691) Edirne'den ayrılan vezîriâzam, daha Sofya'ya ulaşmadan II. Süleyman'ın ölüm ve kardeşi II. Ahmed'in cülûs haberini aldı. Yeni hükümdar tarafından görevinde bırakılan Mustafa Paşa seferi sürdürdü. Belgrad'a gelince yaptığı istişarede Kırım ve eyalet kuvvetlerinin beklenmesi kararını dinlemeyip Sava üzerinde kurulan köprüden orduyu Zemun yakasına geçirdi. Baden Prensi Louis (Ludwig) kumandasındaki 100.000 kişilik Avusturya kuvveti Varadin civarında bulunuyordu. Belgrad'ın kuzeybatısında ve Karlofça'nın güneydoğusunda yer alan Salankamen (Szalankamen) palankası ile Varadin arasında mevzilendi. Kırım kuvvetlerini burada beklemek istiyordu. Fakat Osmanlı ordusunda Kırım kuvvetlerinin bulunmadığını

öğrenen Prens Ludwig, Varadin yolunun da kapanmış olduğunu dikkate alarak askeri erzak sıkıntısı içinde olmasına rağmen hemen saldırıya geçti. 24 Zilkade 1102'de (19 Ağustos 1691) ikindi vakti başlayan savaşta merkeze hücum eden Avusturya kuvvetlerine karşı askeri cesaretlendirmek için öne çıkan Mustafa Paşa bir kurşun isabetiyle şehid düştü. Onun ölümü ordunun dağılmasına ve geri çekilmesine yol açtı. Ordunun ağırlıkları Avusturyalılar'ın eline geçtiği gibi bütün aramalara rağmen Mustafa Paşa'nın naaşı bulunamadı. Rüşdî Ahmed Efendi tarafından şehâdetine, "Adem cisrini geçti râh-ı Hak'ta Köprülüzâde" mısraıyla tarih düşürülmüştür.

Kaynaklara göre az konuşan, açık sözlü, dürüst, samimi, basiretli, cesur ve dindar bir kişi olan Mustafa Paşa devletin ihtiyaç duyduğu ıslahatın gerekliliğine inanmış, bu alanda önemli girişimlerde bulunmuş bir devlet adamı özelliği taşır. İki yılı bile doldurmayan (1 yıl 10 ay) vezîriâzamlığı dönemine oldukça önemli icraatları sığdırmış, kubbe vezirlerinin sayısını sınırlandırmak gibi merkezî sistemdeki reformları yanında taşrada il idaresinde de yeni uygulamalara girişerek kadılarla nâiblerin hükümlerini ve muhakemelerini kontrol edip suistimale engel olmak, âyan ve halk arasında âhenk kurmak düşüncesiyle her beldede merkezdeki Dîvân-ı Hümâyun'a benzer âyan meclisleri oluşturmuştur (Amasya Tarihi, IV, 212).

Köprülüzâde Mustafa Paşa'nın bir başka özelliği ilmî faaliyetlerde bulunması, âlimleri himaye etmesiydi. Hatta hadis ve lugat dallarında "imâmü'l-hadîs" unvanıyla, devrinin ulemâsına İstanbul'da Vefa'daki kütüphanesinde ders verecek kadar ihtisas sahibi olduğu kaynaklarda belirtilir. Bu özellikleri sebebiyle ağabeyi gibi "Fâzıl" sıfatıyla anılan Mustafa Paşa icraatlarında babasının sert politikasını izlememiş, dış politikadaki gelişmeleri yakından takip etmiştir. İstanbul'da Akbıyık Camii meydanında bir zâviye yaptırdığı (Ayvansarâyî, Vefeyât, s. 88), ağabeyinin kurduğu kütüphanenin vakfiyesini tamamlattığı bilinmektedir. Oğullarından, Nûman Paşa III. Ahmed döneminde sadrazamlık yapmış, öteki oğlu Abdullah Paşa ise çeşitli devlet hizmetlerinde bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 93, 99, 101,102; BA, MAD, nr. 7157; BA, KK, nr. 3530, s. 31-32; Behcetî, Silsiletü'l-Âsafiyye, Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 212, vr. 164a vd.; Fahri Çetin Derin, Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyi'nâme'si (doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 400, 420; Anonim Osmanlı Tarihi (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 5, 8, 10, 11, 12, 17, 28, 43, 112-113, 160, 161, 261; Mustafa Zühdî, Târîh-i Uyvâr, İÜ Ktp., TY, nr. 2488, vr. 70a vd.; Mevkufatî Abdullah b. İbrâhim, Vâkıât-ı Rûzmerre, I, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2437, tür.yer.; II-III, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1223-1224, tür.yer.; Rycaut, The Turkish History, London 1704, II, 336-388; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 164, 174-175, 214, 246-247, 273-274, 290, 299, 315, 339-402, 423, 519; D. Kantemir, Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1980, III, 149, 155-158, 187, 206-221, 427-428, 753; Silâhdar, Târih, I, 734; II, 127, 222, 230, 283-284, 295-296, 312, 318-323, 350, 363, 483 vd., 501 vd., 562 vd., 583-596; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 116-118; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğu'nun Askerî Vaziyeti, s. 224-225, 269-270; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 520; II, 46-47, 48, 98, 101, 143, 146, 256; III, 677, 678; Râşid, Târih, I, 362, 425, 441, 526-527; II, 2-3, 25, 42, 96 vd., 148; Îsâzâde Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 1996, s. 153, 167, 181, 182, 183, 184,

188, 197, 204, 205, 207, 213, 218, 220, 224; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 88; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 347-348; Ferâizîzâde Mehmed Said, Gülşen-i Maârif, İstanbul 1252, II, 984 vd.; Hammer, HEO, XII, 236, 257-258, 296, 301-333, 368-369; Zinkeisen, Geschichte, V, 186-187, 299; Mustafa Nuri Paşa, Netâyicü'l-vukūât (nşr. Mehmed Gālib Bey), İstanbul 1327, III, 4-10, 97, 100, 111; Sicill-i Osmânî, IV, 406-407; Amasya Tarihi, IV, 212; Necati Tacan, Eski Osmanlı Seferlerinden Niş, Belgrad, Slankamen, Petrovaradin, Lugoş, Tımışvar Kuşatma ve Meydan Muharebeleri (1690-1696), İstanbul 1939, s. 10-53; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 492, 500-501, 522-537, 585, 595; III/2, s. 71-73, 233, 431-434; Danişmend, Kronoloji2, III, 464, 468-472; V, 46-47; Ch. Morawitz, Türkiye Maliyesi (der. Maliye Tetkik Kurulu), Ankara 1979, s. 11; Ahmet Tabakoğlu, Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Maliyesi, İstanbul 1985, s. 21, 137-141, 262, 288-289, 296; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı, İstanbul 1987, s. 1-6, 27-28, 33-34, 46, 107; Vahid Çabuk, Köprülüler, İstanbul 1988, s. 159-177; Zeynep Aycibin, Köprülüzâde Mustafa Paşa ve Dönemi (yüksek lisans tezi, 2001), Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; B. C. Nedkoff, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Cizye" (trc. Şinasi Altundağ), TTK Belleten, VIII/32 (1944), s. 633-635; R. Mantran, "Un document sur la cizye à la fin du XVIIe siècle", JTS, sy. 11 (1987), s. 11-15; S. Lászlo, "A Szágad Legkeményebb, Legvéresebb Csatája, Dokumentumok A Szalánkemeni Csata Történetéhez", Baranyai Történetiraz (Pécs 1992), s. 259; Fehmi Yılmaz, "The Life of Köprülüzâde Fazıl Mustafa Paşa and his Reforms", Osm.Ar., XX (2000), s. 165-221; Tayyib Gökbilgin, "Köprülüler", İA, VI, 903-905; a.mlf. - R. C. Reep, "Köprülü", EI^2 (Fr.), V, 259-260.

Abdülkadir Özcan

KÖPRÜLÜZÂDE NÛMAN PAŞA

(ö. 1131/1719)

Osmanlı sadrazamı.

1086 (1675) yılı civarında İstanbul'da doğdu. Fâzıl Mustafa Paşa'nın oğludur. İyi bir medrese eğitimi gördü; Demirkapılı Fâzıl Süleyman ve Kayserili Hâfız Seyyid Ahmed efendilerden ders aldı. 1691'de babasının ölümünden sonra Köprülü evkafının mütevellisi oldu. 1107'de (1696) II. Mustafa'nın ikinci Avusturya seferine masraflarını kendi karşıladığı 150 piyade ile katıldı. Akrabası Amcazâde Hüseyin Paşa'nın sadrazamlığı sırasında 1112'de (1700) kubbe vezirlerinin altıncısı olarak Dîvân-ı Hümâyun üyesi oldu. Ertesi yıl Erzurum valiliğine tayin edildi. İki yıl sonra Anadolu (Kütahya) valiliğine getirildi ve 1115'te (1703) İstanbul'da çıkan isyanı bastırmak üzere merkeze çağırıldı (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 801). Aynı yıl Eğriboz'a, ertesi yıl Girit'in tahririni yapmak üzere Kandiye muhafızlığına gönderildi. Bir ara Boğazhisar muhafızlığı yaptıysa da bu uzun sürmedi, tekrar eski görevine döndü. 1708'de İstanbul'da II. Mustafa'nın kızı Ayşe Sultan'la düğün töreni yapılan Nûman Paşa, ertesi yılın ağustosunda tekrar Eğriboz, aynı yıl içinde de Bosna valiliğine, 17 Rebîülevvel 1122'de (16 Mayıs 1710) Belgrad muhafızlığına getirildiyse de buralara gönderilmedi. Dönemin sadrazamı Çorlulu Ali Paşa tarafından en tehlikeli rakip görüldüğünden bir an evvel başşehirden uzaklaştırılmak istenirken 18 Rebîülâhir 1122 (16 Haziran 1710) tarihinde onun yerine sadrazamlığa tayin edildi.

Ülkenin ıslahı yolunda bazı projeleri olan Nûman Paşa, önce devlet kadrolarını yenilemeye ve asker alacaklarını ödemeye özen gösterdi. En büyük amacının kendisini dört gözle bekleyen halkı memnun etmek olduğu rivayet edilir (Râşid, III, 330). Çözüm bekleyen dış meselelerin en önemlisini, Rusya ile yaptığı Poltava savaşını kaybedip Osmanlı Devleti'ne sığınan ve Osmanlı kaynaklarında Demirbaş Şarl lakabıyla anılan İsveç Kralı XII. Karl'ın ülkesine gönderilmesi oluşturuyordu. III. Ahmed de onun bu meseleyi halledeceği ümidindeydi. Bu konuyla ilgili olarak 1710 yılı

İstanbul'unda zorlu bir diplomatik mücadele yaşandı. Fransa ve Rusya'nın İstanbul'daki elçileriyle Demirbaş Şarl'ın temsilcisi yoğun faaliyet içine girdiler. Fransız sefiri De Ferriol'ün Rusya aleyhindeki

girişimlerine rağmen Rusya elçisi Tolstoy'un planlı çalışmalarıyla XII. Karl'ın, Rusya ile yapılan anlaşmaya uygun olarak Lehistan üzerinden ilkbaharda ülkesine dönmesi kararlaştırıldı. Sadrazam Nûman Paşa, mülteci İsveç kralı meselesi için Rus elçisi Tolstoy ve İstanbul'daki kralın temsilcisi Leh Generali Stanislas Poniatowski ile ayrı ayrı görüştü. Bu görüşmede meselelere vukufunu gösteren vezîriâzama Poniatowski, Rus büyümesinin Osmanlı Devleti için getireceği tehdit ve tehlikeye dikkat çekti ve Osmanlı-İsveç ittifakının bu devleti durdurabileceğini, bunu da vezîriâzamın yapabileceğini söyledi. Nûman Paşa'nın da bazı istisnalar dışında Poniatowski ile aynı fikirde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak vezîriâzam bu meseleyle ilgili son sözü Kırım hanıyla görüştükten sonra söyleyecekti. Aslında onun sadrazam olmasıyla Rusya'ya karşı savaş isteyenler umutlanmışlardı. Gerçekten Nûman Paşa İsveç kralının menfaatlerini korumaya kararlıydı. Huzuruna çağırdığı Rus elçisi Tolstoy'a Rus çarının komşularının topraklarında gözü olduğunu, Türk sınırındaki kuvvetlerini geri çekmezse barışın sürdürülemeyeceğini açıkça söylemiş, ayrıca İsveç kralı ülkesine dönerken muhtemel Rus saldırısına karşı güçlü bir rehin gerektiğini, aksi takdirde iki devletin arasının açılacağını ilâve etmiş, Kamaniçe Kalesi'nin de yıkılmasını sözlerine eklemişti. Bu onun Rusya'ya karşı savaşa kadar gidebilecek kararlılığının bir göstergesidir. Bununla beraber Nûman Paşa İsveç kralı meselesinden ziyade iç meselelere yönelmek istiyordu. Fakat yakın çevresinin suistimalleri de iyice yayılmıştı. Sadrazamın rakipleri bu suistimalleri abartılı bir şekilde saraya yetiştiriyorlardı. III. Ahmed ise bundan ziyade Nûman Paşa'nın ataları gibi idarede istiklâl sahibi olmak istemesinden tedirginlik duyuyordu. Sadârete gelişi münasebetiyle halkın gösterdiği aşırı teveccüh de padişahı kuşkulandırmıştı. Devrin kaynaklarına göre adaletli idaresi sebebiyle Anadolu ve Rumeli'den birçok dava sahibi, "İlmiyle âmil, kâmil, adaletli, reâyâperver Köprülü evlâdından Nûman Paşa vezîriâzam olmuş, hakkı icra edermiş" diyerek İstanbul'a akın etmiş, İstanbul adalet isteyenlerle dolmuş, Dîvân-ı Hümâyun'a girilmez olmuştu. Şehirde bir fitne çıkmasından endişelenen III. Ahmed çevresindekilerin fitne tehdidi üzerine sadrazamın aleyhine döndü. Sadrazamın asker maaşı için iç hazineden para talebi de

padişahı iyice tedirgin etti. Onun XII. Şarl'ın ülkesine gönderilmesiyle ilgili düşüncesi ve Rusya'ya karşı savaşın göze alınması gerektiği yolundaki fikirleri böyle bir sefere taraftar olmayan III. Ahmed'e önemli bir fırsat verdi. Bir rivayete göre, Rusya seferi için yeniçerilerin başına daha dirayetli birini getirmek istemesi üzerine Yeniçeri Ağası Gürcü Yûsuf Ağa saraydaki bazı ağaları elde ederek vezîriâzamın padişaha karşı fitne hazırlığı içinde olduğunu yaymış, III. Ahmed de bu şâyia üzerine kendisinin de rızâsıyla 20 Cemâziyelâhir 1122'de (16 Ağustos 1710) Nûman Paşa'yı görevden almıştır. Azlinde Dârüssaâde ağasının ve özellikle Silâhdar Damad Ali Paşa'nın rolünün büyük olduğu belirtilir.

Kendisine arpalık olarak verilen Eğriboz'a gönderilen Nûman Paşa aynı yılın aralık ayında Hanya muhafızlığına, bir süre sonra da Kandiye valiliğine tayin edildi. 1125 Şevvalinde (Kasım 1713) buradan alınarak arpalık olarak kendisine tahsis edilen Yanya sancağına gönderildi. Ertesi yıl Bosna valiliğine getirilerek Karadağ isyanını bastırmakla görevlendirildi. Venedikliler'in tahrikiyle başlayan isyana son vermek için harekete geçen Nûman Paşa, Bosna-Hersek kuvvetleri dışında emrine verilen civar sancakların zeâmet ve timarlı kuvvetlerinin de desteğiyle âsileri bertaraf ederek bunların ana üsleri durumundaki Çetine'yi ele geçirdi. Ardından mağaralarda saklanan diğer âsileri de ortadan kaldırarak isyanı bastırdı.

1715 yılı başlarında Avusturya ile barış şartlarına uyulması kaydıyla ve Venedik'e açılan sefer dolayısıyla Belgrad muhafızlığına getirilen Nûman Paşa aynı yıl içinde kısa süre Silifke (İçel) ve Menteşe mutasarrıflıklarında bulundu; Anadolu'da eş-kıya teftişiyle görevlendirildi. 1128 Ramazanında (Eylül 1716) kendi arzusu üzerine Kıbrıs valiliğine tayin edildiyse de o sırada Avusturya karşısında uğranılan yenilginin ardından Avusturya kuvvetlerinin Tuna'yı geçme ihtimali göz önüne alınarak daha önce Bosna'daki başarısının da etkisiyle Kıbrıs valiliği üzerinde kalmak şartıyla Bosna serdarlığına getirildi. Bu görevi sırasında Belgrad'ı başarıyla savunan, İzvornik'i kurtaran, savaş ganimetleri

alan Nûman Paşa, 1130 Ramazanında (Ağustos 1718) kendi isteğiyle Kandiye (Girit) valiliğine nakledildi ve 16 Rebîülevvel 1131 (6 Şubat 1719) tarihinde humma hastalığından burada vefat etti; amcası Fâzıl Ahmed Paşa'nın Kandiye'deki camisinin avlusuna gömüldü (Râşid, V, 127).

Ölümüne “figān” kelimesiyle tarih düşürülmüştür. Kardeşleri Abdullah ve Esad paşalar da devlet hizmetinde bulunmuşlardı. Büyük oğlu Hâfız Ahmed Paşa (ö. 1769) çeşitli yerlerde valilik yapmış ve atalarının kurduğu kütüphaneyi, vakfettiği değerli kitaplarla zenginleştirmiştir.

Özellikle valilik görevlerinde başarılı olan, devletin her sıkıntısında kendisine başvurulan Köprülüzâde Nûman Paşa önemli ölçüde şahsî servete sahipti. Görevleri dolayısıyla devletçe kendisine verilmiş olan has gelirlerini almaz, bütün masraflarını babasından kalan mülklerin gelirinden karşılardı. Döneminin sayısı az seçkin simalarından olan ve dinî konulardaki hassasiyetinden dolayı Hoca Paşa lakabıyla anılan Nûman Paşa, kanunlara ve dinî hükümlere aşırı riayetinden dolayı dönemin Fransız sefiri De Ferriol tarafından sadâretten çok şeyhülislâmlığa lâyık görülmüştür. Babası gibi hayatının her safhasında ilimle meşgul olduğu, özellikle kelâm ve hadis dallarında derin bilgisi bulunduğu belirtilir. İstanbul’da iken Vefa’daki konağı ilim meclislerinin toplandığı yer olmuştu. Telifatla da meşgul olan Nûman Paşa’nın bir mantık kitabı kaleme aldığı, ayrıca imam Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin bazı sözlerini topladığı (Behcetî, vr. 185b), tasavvuftan Abdülkerîm el-Kuşeyrî’nin Risâle-i Kuşeyriyye’sini özetlediği ve el-ʿ Adl fî beyânî ḥâli’l-Ḫaḍır adında bir eser yazdığı (Köprülü Ktp., III. Kısım, nr. 148), bu eserin daha sonra Cârullah Veliyyüddin Efendi tarafından şerhedildiği nakledilir (Osmanlı Müellifleri, I, 267).

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, D. 3188; TSMA, E. 11886; BA, MD, nr. 116, s. 204; nr. 119, s. 63; nr. 120, s. 51, 224; nr. 122, s. 40; nr. 125, s. 136; nr. 127, s. 322; BA, İbnülemin-Dahiliye, nr. 1812, 1867, 2411, 2436; Behcetî, Silsiletü’l-Âsafiyye, Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 212, vr. 182b-186a; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 148, 160, 225, 285; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 801; Silâhdar, Nusretnâme (haz. Mehmet Topal, doktora tezi, İstanbul 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü,

s. 550, 666, 684, 717, 723, 727-728, 730, 757, 860, 865; D. Kantemir, Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1980, III, 326-329, 514-515; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II-III, 463-467, 485, 595-596, 708, 709, 710, 711; Râşid, Târih, III, 137, 245-246, 323-327, 330, 331; IV, 22, 237, 240, 382-383; V, 127-128; Dilâver Ağazâde Ömer, Zeyl-i Hadîkatü'l-vüzerâ, İstanbul 1271, s. 12-14; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 100; Hammer, HEO, XIII, 196, 218-223; İsmet, Tekmiletü'ş-Şekāik, s. 164; Sicill-i Osmânî, IV, 568-569; Ahmed Refik [Altınay], Memâlik-i Osmâniyye'de Demirbaş Şarl, İstanbul 1332, s. 30-31; Osmanlı Müellifleri, I, 267; Akdes Nimet Kurat, İsveç Kralı XII. Karl'ın Türkiye'de Kalışı ve Bu Sıralarda Osmanlı İmparatorluğu, İstanbul 1943, s. 15, 25, 220, 225-228, 229-249, 264-267, 270-271, 281, 285, 286, 314, 327-330, 348; a.mlf., "XVIII. Yüzyıl Başı Avrupa Umumî Harbi'nde Türklerin Tarafsızlığı", TTK Belleten, VII/26 (1943), s. 265-268; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, VI/1, s. 32, 99-101, 137; IV/2, s. 172, 291-295, 302; Danişmend, Kronoloji2, IV, 3; V, 52; Tayyib Gökbilgin, "Köprülü", İA, VI, 905-907; a.mlf. - R. C. Repp, "Köprülü", EI^{2} (İng.), V, 262-263.

Abdülkadir Özcan

KÖRFEZ İŞBİRLİĞİ KONSEYİ

Basra Körfezi Arap ülkeleri arasında ekonomik, sosyal ve kültürel iş birliği amacıyla kurulan teşkilât.

Tam adı Körfez Arap Ülkeleri İşbirliği Konseyi (Cooperation Council for the Arab States of the Gulf; Meclisü't-teâvün li-düveli'l-halîci'l-Arabiyye) olup üye ülkeler arasında her alanda iş birliğini geliştirmek ve bölgenin güvenliğini sağlamak amacıyla 25 Mayıs 1981 tarihinde Riyad'da Suudi Arabistan, Küveyt, Birleşik Arap Emirlikleri, Uman, Bahreyn ve Katar devletleri arasında kurulmuş milletlerarası bölgesel bir teşkilâttır. Kısaca Körfez İşbirliği Konseyi (Gulf Cooperation Council [GCC]) olarak bilinen kuruluşun sözleşmesinde temel amacı üye ülkeler arasında ekonomik, sosyal ve kültürel alanlarda iş birliği yapmak şeklinde belirlenmiştir. Teşkilâtın yüksek konsey, bakanlar konseyi ve genel sekreterlik olmak üzere üç temel organı bulunmaktadır.

Üye ülkelerin devlet başkanlarından meydana gelen yüksek konsey teşkilâtın en üst seviyedeki organıdır ve düzenli biçimde yılda bir defa, olağan üstü durumlarda ise en az iki üye ülkenin talebi üzerine daha çok sayıda toplanabilir. Konsey başkanlığı alfabetik sıraya göre her ülke devlet başkanı tarafından dönüşümlü olarak yürütülür; başlıca görevi ise Körfez İşbirliği Konseyi'nin temel politikalarını düzenlemek ve genel sekreterliğe sunulacak tasarı ve tavsiyeleri görüşüp karara bağlamaktır. Üye ülkeler arasında teşkilâtın kuruluş sözleşmesi çerçevesinde tartışmalı bir husus ortaya çıktığında komisyon görevlendirme yetkisi de bu organa aittir. Dışişleri bakanlarından teşekkül eden ve her ay toplanan bakanlar konseyi ihtiyaç halinde en az iki üye ülkenin isteği üzerine her zaman toplanabilir. Yüksek konsey, üye ülkeler arasında değişik alanlarda iş birliği ve koordinasyonun geliştirilmesine hizmet edecek politikaların üretilmesi ve projelerinin hazırlanmasıyla uğraşır. Genel sekreterlik, yüksek konseyle bakanlar konseyi tarafından alınan kararları ve yapılan tavsiyeleri uygulamak ve bunlarla ilgili raporları hazırlamak, araştırmaları sonuçlandırmak, bütçe ve hesapları düzenlemek gibi meselelerle görevlidir. Bu organın başında yüksek konsey tarafından üç yıllık bir süre için tayin

edilen genel sekreter bulunur. Genel sekreter yine bakanlar konseyince tayin edilen ve biri siyasî, diğeri ekonomik işlere bakan iki yardımcısı ile birlikte teşkilâtı idare eder. Sekreterlik bütçesine üye devletler eşit ölçüde katılırlar.

Körfez İşbirliği Konseyi kurulduğu tarihten bu yana ekonomik iş birliği, ticaret, endüstri, tarım, haberleşme, ulaşım, enerji, bölgesel güvenlik ve dış ilişkiler alanlarında çeşitli faaliyetlerde bulundu ve bazı önemli kararların alınmasını sağlayarak yürürlük alanına soktu. Bunun

için öncelikle üye ülkelerin ekonomileri arasında emek ve sermayenin serbest dolaşımını, gümrüklerin kaldırılmasını ve teknik iş birliği, bankacılık, finans ve para düzenlerinin uyumlu hale getirilmesini amaç edinen bir ekonomik antlaşma imzalandı (Kasım 1982); ardından Gulf Investment Corporation adıyla ortak bir şirket kuruldu. Üye ülkeler tarafından üretilen mallar için gümrük vergilerini kaldıran kararlar alındı (Mart 1983), yabancı mallara uygulanacak ortak bir gümrük tarifesi benimsenerek (1986) merkez bankalarının kambiyo ve para politikalarının birbirine yaklaştırılmasına çalışıldı. Ekonomik ilişkilerdeki bu faaliyetlerin yanında bölgede gelişen ticaretin koordine edilmesi için ticaretle ilgili temel standartların oluşturulması, üye ülkeler için ortak bir sanayi stratejisinin benimsenmesi ve yatırım imkânlarının araştırılması için fizibilite çalışmaları başlatıldı. Üye ülkelerin tarım politikalarının birleştirilerek ortak politika ve kurumların oluşturulması üzerinde çalışıldı. Üye ülkeleri birbirine bağlayacak kara ve demir yollarının inşasıyla haberleşme ağlarının kurulması için araştırmalar yapıldı. Ulaşım, haberleşme ve petrol fiyat politikalarının koordinasyonu sağlandı ve bir petrol güvenlik planı kabul edildi.

1979 yılında İran’da gerçekleşen İslâm devrimi sonrasında kurulan İslâm cumhuriyetinin Körfez bölgesini tehdit eder duruma gelmesi üzerine hayata geçirilen teşkilâtın çalışmaları önceleri daha çok bölgesel güvenlik alanında yoğunlaştırılmıştı. Kasım 1981’deki yüksek konsey toplantısında savunma alanında iş birliğine yönelik bir antlaşmanın imzalanmasının ardından ortak bir güvenlik politikasının tesbiti yönünde çalışmalar başlatıldı. Daha sonra üye ülkelerin ordularının katılımıyla askerî tatbikatlar gerçekleştirildi ve Kasım 1984’te ortak bir savunma gücü kurulması kararı alındı. 1982-1987

yılları arasında birçok defa İran-Irak savaşında ara buluculuk yapılabileceği dile getirildiyse de üye ülkelerin genelde Irak'a destek vermeleri sebebiyle başarı elde edilemedi. Ağustos 1990'da Irak'ın teşkilâta üye Küveyt'i işgal ve ilhak etmesi karşısında hiçbir ciddi tedbir alınamadı ve sadece Amerika Birleşik Devletleri liderliğindeki milletlerarası güce kolaylık tanınmasıyla yetinildi. Savaş sırasında da Mısır ve Suriye ile ilişkileri geliştirmenin ve bu ülkelerle güçlendirilmiş bir ittifakın kuruluş çalışmalarına hız vermenin ötesinde fazla bir varlık gösterilemedi. 6 Mart 1991 tarihinde sekiz ülke yetkilisinin Şam'da yaptığı toplantılar sonunda yayımlanan ve ortak bir Arap gücünün kurulmasını öngören Şam Deklarasyonu ile önemli bir merhale alındıysa da söz konusu ittifak gerçekleştirilemedi. Küveyt'in 19 Eylül 1991'de Amerika Birleşik Devletleri ile on yıl süreli ikili bir savunma antlaşması imzalaması diğer üye ülkelerin de benzer ilişkilere girmeleri neticesini doğurdu. Böylece Körfez bölgesinin güvenliği konusunda teşkilâta güvenilmediği ve bu hususta ondan fazla bir şey beklenemeyeceği gerçeği ortaya çıkmış oldu.

Dış ilişkiler alanında Körfez İşbirliği Konseyi ile Avrupa Topluluğu arasında karşılıklı ticaretin liberalleştirilmesi konusunda görüşmeler yürütüldü ve Şubat 1991'de İspanya'nın Granada, Ekim 1992'de Katar'ın Doha şehirlerinde ortak sanayi iş birliği konferansları düzenlendi. Böylece önemli bir gelişme gösteren ilişkiler ortak bir gümrük tarifesinin tesbiti görüşmelerine kadar ilerledi. Aralık 1993'te gerek üye ülkelerin gerekse diğer ülkelerin tüccarları arasında ortaya çıkan ticarî anlaşmazlıkları gidermek amacıyla The Commercial Arbitratical Center denilen ticarî uzlaşma merkezi kuruldu. Ayrıca 1998'de yüksek konseye bu konularda tavsiyede bulunacak bir danışma kurulu faaliyete geçirildi. Bugün kuruluştaki hedeflerine varmaktan çok uzak kalan Körfez İşbirliği Konseyi birçok bölgesel teşkilât gibi fazla bir etkinlik gösterememekte ve ancak çeşitli konferans ve seminerlerle varlığını sürdürmeye çalışmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Frauke Heard-Bey, Die Arabischen Golfstaaten im Zeichen der Islamischen Revolution, Bonn 1983, s. 166-212; S. K. Asopa, Oil, Arms and Islam in the Gulf, Jaipur 1986, s. 33-35; G. Pant, “The Gulf Cooperation Council”, The Gulf in Transition (ed. M. S. Agwani), New Delhi 1987, s. 77-93; G. Arnold, The Third World Handbook, London 1989, s. 86; R. Said Zahlan, The Making of the Modern Gulf States, London 1989, s. 135-142; J. W. Twinam, The Gulf Cooperation and the Council: An American Perspective, Washington 1992; “Co-Operation Council for the Arab States of the Gulf”, The Middle East and North Africa 1983, London 1992, s. 240-241; R. Hollis, “Whatever Happaned to the Damascus Declalaration?: Evolving Security Structures in the Gulf”, Politics and International Relations in the Middle East (ed. M. J. Davis), Bodmin 1995, s. 37-60; D. Hiro, Dictionary of the Middle East, London 1996, s. 95.

Davut Dursun

KÖRFÜZ

(bk. KORFU).

KÖROĞLU

Balkanlar'dan Doğu Türkistan'a, Güneybatı Anadolu'dan Sibirya'ya kadar uzanan Türk dünyasında hikâyeleri anlatılan ve okunan tarihî şahsiyet.

Nereli olduğu tam bilinmeyen, hikâyelerinde de bu konuda açık bilgi bulunmayan Köroğlu'nun Doğu Anadolu-Âzerî rivayetinin ilk kolunda babasının Muradiye şehrinden olduğu belirtilmekte, Bolu beyi kolunda geçen, "Neslimize Murat Hanlı diyorlar" mısraıyla da bu durum doğrulanmaktadır. Hazar ötesi Türkmen rivayetinde Köroğlu'nun bu Türkmenler'e mensup Teke oymağından geldiği bildirilirse de Türkmenler'in Köroğlu hikâyelerini İran Âzerîleri'nden öğrenip kendi destanları haline getirdikleri, Hazar Türkmenleri'nden bahseden Şecere-i Terâkime ve Şecere-i Türk gibi eserlerde de Köroğlu'nun adının geçmediği dikkate alınırsa bunun yakıştırma olduğu anlaşılır.

Başta Batılılar olmak üzere birçok araştırmacı, Köroğlu hikâyelerinden hareket ederek onun tarihî şahsiyeti hakkında çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan

Köroğlu hikâyelerini Batı'ya ilk tanıtan A. Chadzko (bk. bibl.) Köroğlu'nu Kuzey Horasan'da doğmuş, İran Azerbaycanı'nda yaşamış ve İran şahlarından II. Abbas zamanında (1617-1648) Hoy-Erzurum yolu üzerinde eşkıyalık yapmış, Teke boyuna mensup bir Türkmen kabul etmiştir. Ignácz Kúnos ve Gyula Meszaros da Chadzko'nun görüşüne katılarak Köroğlu'nun Anadolu halk edebiyatına İran'dan geçtiğini söylemişlerdir. Bu yanlış kanaat Batılı ilim adamları tarafından yakın zamana kadar tekrarlanmıştır. Alexandre H. Krappe hikâyelerin İran asıllı olduğunu iddia ederken Kafkasya rivayetli bir Köroğlu hikâyesi yayımlayan Ermeni müellif Agayan, Köroğlu'nun Ermeni olduğunu ileri sürmüştür. Tarihini 1664'te tamamlayan Tebrizli Arakel ise Köroğlu'nu (Karh Oghli) Celâlî olarak göstermiş ve Kiziroğlu Mustafa Bey'le dostluklarından bahsetmiştir. Köroğlu'nun gerçek şahsiyetine dair bilgi veren ilk Türk müellifi Evliya Çelebi, 1656 yılında İstanbul'dan Van'a giderken şimdi Çankırı'ya bağlı Çerkeş'in az ilerisinde kendisini soymak isteyen yedi harâmiye, "Bu sizin

ettiğinizi bu dağlarda Köroğlu etmemiştir” diyerek (Seyahatnâme, V, 18) Köroğlu’nun Anadolu’nun kuzeybatısında devlete baş kaldıran bir eşkıya olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Türkiye’de millî edebiyat ve folklor konularına ilginin artmaya başladığı XX. yüzyıl başlarından itibaren Köroğlu’nun tarihî kişiliği hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüş, ancak daha sonra yapılan çalışmalarla ve bilhassa bulunan arşiv belgeleriyle (Sümer, TDA, sy. 46 [1987], s. 9-21) bu görüşler günümüzde geçerliliğini büyük ölçüde kaybetmiştir.

Köroğlu’nun tarihî şahsiyeti hakkında bilgi veren ve Başbakanlık Arşivi mühimme defterleri içinde yer alan sekiz belgenin I, III ve IV sayılı olanlarından Pertev Naili Boratav kısaca söz etmiştir (II. Tarih Kongresi, Ankara, 12-20 Kasım 1943). Daha sonra Faruk Sümer’in bir makale içinde ele alarak fotokopilerini de yayımladığı bu sekiz belgede (TDA, sy. 46 [1987], s. 9-46) Köroğlu’na dair oldukça ayrıntılı bilgiler vardır. 16 Ramazan 988 (25 Ekim 1580), 7 Rebîülevvel 989 (11 Nisan 1581), gurre-i Cemâziyelevvel 989 (3 Haziran 1581), 3 Zilkade 989 (29 Kasım 1581), 4 Muharrem 990 (29 Ocak 1582), gurre-i Şâban 991 (20 Ağustos 1583), 9 Şâban 992 (16 Ağustos 1584) ve 6 Rebîülevvel 993 (8 Mart 1585) tarihli bu belgelerde Gerede’nin Soyuk (Sayık) köyünden olan Köroğlu Rûşen’in civar kazalarda ev ve köyler basıp adam öldürdüğü ve yaraladığı, kız ve oğlanları kaçırdığı, yol kesip adam soyduğu, etrafındaki adamlarının çoğaldığı ve nüfuz sahasının gittikçe genişlediği, bu yüzden halkın köylerini terkettiği, ele geçirilmesi için kadılara emir verilip üzerine adam gönderildiği halde yakalanamadığı belirtilmektedir.

Bu arşiv belgeleri başta olmak üzere mevcut bilgiler ışığında Köroğlu’nun hayatını üç safhada incelemek mümkündür. Memleketi olan Bolu’da geçen hayatı birinci safha olarak kabul edilebilir. Arşiv belgelerinden ilk yedisi hayatının bu dönemine aittir. 988-992 (1580-1584) yılları arasını kapsayan bu belgelerde adı Rûşen olan Köroğlu’nun kendi memleketinde dört beş yıl eşkiyalık yapmasının en önemli sebebi 1578 yılında devletin İran’a savaş açması, Bolu ve civarındaki askerlerin büyük bir bölümünün savaşa gitmesidir. Bu durum “raiyyetten” bir köylü olan Köroğlu’na ve onun gibi pek çok kimseye eşkiyalığa başlama fırsatı vermiştir. Coğrafî şartlardan kaynaklanan zorluklar da Köroğlu’nun işine yaramış ve ona karşı yapılacak hareketleri en azından geciktirmiştir. Köroğlu’nun eşkıyalık hayatının ikinci

safhası Çamlıbel’de geçmiştir. VIII. belgeye göre 1585 yılına gelindiğinde Köroğlu, Bolu sancağında değil Ankara’nın güneyindeki Haymana’da görülmektedir. Bu durum, yakalanması için üzerine gönderilen kuvvetlere karşı koyamayacağını anlayan Köroğlu’nun bulunduğu yeri terkederek izini kaybettirmek istemesi şeklinde açıklanabilir. Çamlıbel, Sivas ile Tokat arasındaki ana yol üzerinde çevreye hâkim, 2038 m. yüksekliğinde, otu ve suyu bol bir ormanlıktır. Ticaret kervanları o dönemde bu belden Tokat’a gider, mal satıp mal alarak geri dönerlerdi. Köroğlu, bu belden Tokat’a gidip mal alarak dönen ticaret kervanlarından “yol bacı” adıyla haraç alıp kendisinin ve adamlarının ihtiyacını karşılama yoluna gitmiş, bundan dolayı da artık ev basıp soygun yapmasına gerek kalmamıştır. III. safhada Köroğlu, Çamlıbel’de Osmanlı kuvvetleri tarafından sıkıştırılınca muhtemelen İran’a kaçmış ve Şah Abbas’ın hizmetine girmiştir. Bu dönemde yazılmış bir vekāyinâmede, 1603 yılında şahın Osmanlılar’dan Nahcıvan’ı aldığı sırada Köroğlu’nun Osmanlı hizmetine girmiş olan Sa’d-lu Ali Kulı Beg’i, oğlunu ve annesini Pasin ovasında tutup şaha gönderdiği kayıtlıdır (Celâl Müneccim-i Yezdî, vr. 120b-121a). Bu bilgiler verilirken Köroğlu’nun sıfatı ve memuriyeti belirtilmeyerek ondan sıradan bir kimse gibi söz edilir. Köroğlu hikâyelerinin Âzerî rivayetinde Şah Abbas’ın Köroğlu’nu öldürdüğü kaydedilir.

Köroğlu hikâyelerinde macera Köroğlu’nun “ya bir yiğit ya da bir güzel haberi” almasıyla başlar. Gelişen olaylar sonucunda Köroğlu veya beylerinden biri yakalanarak hapsedilir. Böyle zor durumda bulunan kahramanın imdadına Köroğlu, kır at veya beylerden biri yetişir. Mücadeleler sırasında bilhassa Köroğlu’nun şahsiyeti masal ve efsane unsurlarıyla oldukça zenginleşmiş, karmaşık bir hal almıştır. Cinler, periler, olağan üstü güçler ve özellikle mitolojik unsurların yer aldığı olaylar Köroğlu’nun ortaya çıktığı ilk kolla kırklara karışıp yok olduğu son kolda fazlaca görülmektedir.

Hikâyelerin Köroğlu’ndan sonra ikinci kahramanı olan kır at onun en iyi yardımcısı olup fersahlarca koşan, gerektiğinde kılık değiştiren, sahibinin konuşmalarını anlayan, ölümsüz, tılsımlı bir hayvandır. Köroğlu destanında adından söz edilen diğer kahramanların başlıcaları ise Ayvaz, Timurlenk’in oğlu Kenan, Köroğlu’nun oğlu Hasan, Karavezir’in kızı Benli Hanım, Demircioğlu, Koca Arap, Celâlî Bey, Kiziroğlu Mustafa Bey ve Deli

Hoylu'dur.

Köroğlu hikâyelerine destan özelliği kazandıran iki önemli olay vardır. Bunlardan ilki, Köroğlu'nun Bolu beyinin seyisi olan babasının Bolu beyine efsanevî bir aygırla birleşen bir kısrağın tayını getirmesi, seyisin bu tayı Bolu beyine lâyık görmesinin hakaret kabul edilmesi ve seyisin gözlerinin kör edilip aynı taya bindirilerek ölüme terkedilmesi, bunun üzerine dağları kendisine mesken tutan seyisin, oğlu Köroğlu ile kır atı yetiştirip bunlar vasıtasıyla başta Bolu beyi olmak üzere gelip geçenden intikam almak istemesidir. İkinci olay ise "delikli demir" adı verilen ateşli silâhların icat edilmesiyle eşkıya taifesinin, törelerini yürütecek ortamı bulamayarak hâkim güçlere baş eğmesi sonucu bir eşkıya olan Köroğlu'nun da ortadan kaybolmasıdır. İslâmî dönem Türk destanları arasında yer almakla beraber Köroğlu destanında dinî bir özden söz etmek mümkün değildir. Ancak hikâyelerin musannif ve nâkilleri kendi mezhep ve tarikat özelliklerini yer yer hikâyelerde yansıtarak bunların belli yerlerinde dinî öğütlere, dualara, peygamber ve evliya kıssalarına yer vermiş, hikâyelere İslâmî bir muhteva kazandırmaya çalışmışlardır.

Türk edebiyatında olaylara dayanan edebî eserlerde yer alan tipler üzerinde son yıllarda etraflıca durulmuş ve bu arada Köroğlu da bilinen özellikleri dışında yeni bir görüşle ele alınmıştır. Buna göre Köroğlu halk hikâyelerinde çokça görülen alp ve velî tiplerinden birincisine girer. Ancak onu alp tipinden ayıran özelliklerden biri etrafında alp tipini doğuran, yaşatan ve şekillendiren göçebe toplumun olmamasıdır. Köroğlu'nun babası bir aşiret reisi değil bey yanında hizmetçidir. Bir diğer özellik ise gerek Bolu'da gerekse Çamlıbel'de kendisi gibi düşünen insanlardan bir çete oluşturması ve bir eşkıya hayatı sürmesidir. Alp tipini toplum şekillendirdiği halde Köroğlu toplumunu bizzat kendisi kurar. Ayrıca alp tipinin içinde doğup yaşadığı göçebe toplum hayvancılık yaparak bir iktisadî temele sahip olduğu halde Köroğlu'nun sunî bir şekilde meydana getirdiği toplum böyle bir ekonomik temelden yoksundur. Görünüşte alp tipine benzeyen Köroğlu ve arkadaşlarında müslüman göçebe Türk toplumunda görülen safiyet, asalet, örf ve adalete bağlılık da yoktur. Alp tipi daima kuvvete karşı kuvvet kullandığı halde Köroğlu zayıfa karşı da kuvvet kullanmakta ve hileye başvurmaktadır. Bu arada önemli bir husus da Köroğlu'nu harekete sevkeden psikolojik faktörleri toplumun şiddetle karşı

olduğu gayri ahlâkî arzuların oluşturmasıdır (Kaplan, s. 102-103).

Elde mevcut kaynaklar ve bunları doğrulayan arşiv belgelerine göre Köroğlu ve arkadaşları XVI. yüzyıl sonu ile XVII. yüzyıl başlarında Anadolu'da eşkıyalık etmiş, Celâlî sıfatına hak kazanacak kadar devleti uğraştırmış gerçek şahıslardır. Buna rağmen Köroğlu'nun bilhassa hikâyelerde ideal bir kahraman olarak yer almasının en önemli sebebi, Türk halkının sosyal gayri şuurunda yaşayan alp tipinin idealize edilmesidir. Bu durum hikâyelerdeki şiirlerde daha belirgindir. Muhtemelen eski Türk destanlarından aktarılmış veya onlardan ilham alınarak yazılmış olan bu şiirlerde göçebe Türk toplumu, yayla havası ve alp tipi etkili bir biçimde dile getirilmiştir.

Köroğlu dışında aynı adı taşıyan birçok eşkıyadan ve özellikle bir şairden de söz edilmektedir. Bu hususa halk hikâyecileri de işaret edip, "Bir kere Köroğlu'nun adı çıkmış. İzi ize uydurup anasından tezen, babasından küsen eşkıya olup Köroğlu nam takınıp dağlarda harâmilik ediyor" diyerek birçok sahte Köroğlu'nun türediğini belirtmişlerdir (Boratav, Köroğlu Destanı, s. 252). Ayrı bir şahsiyet olarak adından söz edilen şair Köroğlu hakkında ise bugüne kadar hiçbir bilgi elde edilememiştir. Bu durum, hikâye kahramanı Köroğlu ile şair Köroğlu'nun aynı kişi olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir.

Köroğlu hikâyeleri 1885-1914 yılları arasında bir iki formalık taş basması halinde pek çok defa basılmıştır. Daha sonraki yıllarda genişletilerek Nizamettin Nazif Tepedelenlioğlu (İstanbul 1928), Pertev Naili Boratav (İstanbul 1931), Muharrem Zeki Korgunal (İstanbul 1931, 1933), Cemal Bakı (İstanbul 1949), Murat Sertoğlu (İstanbul 1959, 1962), Ferruh Arsunar (Ankara 1963), Mehmet Seyda (İstanbul 1969), İbrahim Zeki Burdurlu (İzmir 1969) ve Tahir Kutsi Makal (İstanbul 1970) tarafından yayımlanmıştır. Bunların dışında Mehmet Kaplan, Mehmet Akalın ve Muhan Bali'nin Erzurumlu halk hikâyecisi Behçet Mahir'den derleyerek yazıya geçirdikleri Köroğlu Destanı adlı eser (Ankara 1973) hikâyelerin on beş kolunu ihtiva eden ve 587 sayfa tutan önemli bir çalışmadır.

BİBLİYOGRAFYA

Celâl Müneccim-i Yezdî, Târîh-i Abbâsî, British Museum, Or., nr. 3549, vr. 120b-121a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 18; A. Chadzko, Specimens of the Popular Poetry of Persia as Found in the Adventures and Improvisation of Kurroghlu, the Bandit Ministrel of Northern Persia, London 1842; A. de Tauriz, XVIIe siècle: Livre d'histoires, collection d'historiens arméniens (trc. M. Brasset), St. Petersburg 1874, I, 307-308, 310-311; Gyula Meszaros, Köroğlu, Budapest 1913; M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1926), İstanbul 1981, s. 43, 399; a.mlf., Türk Saz Şairleri, Ankara 1962, s. 61-62; Köroğlu Hikâyesi (tashih S. Tevfik), İstanbul 1930; Pertev N. Boratav, Köroğlu Destanı (İstanbul 1931), İstanbul 1984, tür.yer.; a.mlf., Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği, Ankara 1946, s. 193-203; a.mlf., "Anadolu'da Türkmenler Arasında Köroğlu Destanının İzlerine Dair Yeni Notlar", TM, V (1936), s. 79-86, 327; a.mlf., "Köroğlu'nun Tarihi Şahsiyeti", TTK Bildiriler, III (1948), s. 124-130; a.mlf., "Köroğlu", İA, VI, 908-914; A. H. Krappe, La Genèse des Mythes, Paris 1936, s. 203 vd.; Mustafa Akdağ, Celâlî İsyanları: 1550-1603, Ankara 1963, s. 94, 106, 116, 118, 122; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları (İstanbul 1967), İstanbul 1980, s. 142-143, 186, 373-374; a.mlf., "Köroğlu'nun Tarihî Şahsiyeti Hakkında Vesikalar", Uluslararası Folklor ve Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri, Ankara 1976, s. 113-117; a.mlf., "Köroğlu, Kizir Oğlu Mustafa ve Demirci Oğlu ile İlgili Vesikalar", TDA, sy. 46 (1987), s. 9-46; Ümit Kaftancıoğlu, Köroğlu Kolları: Halk Destanları I, İstanbul 1974, tür.yer.; Köroğlu Semineri Bildirileri, Ankara 1983, tür.yer.; Mehmet Kaplan, Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar, III: Tip Tahlilleri, İstanbul 1991, s. 101-111; Ziya Gökalp, "Eski Türkler'de İçtimaî Teşkilât", MTM, I/3 (1331), s. 447; M. Fahreddin Çelik, "Kars Eli Köroğlu Anlatmalarındaki Eski Düzen ve Türelerimiz", Çınaraltı, II/27, İstanbul 1942, s. 6-7; Cahit Öztelli, "Osmanlı Tarihine Adı Karışan Saz Şairi: Köroğlu", TDe., VI (1974), s. 121-136; Habîb İdrîsî, "Köroğlu Kimdir?", Varlık, XV/89-2, Tahran 1372, s. 29-41; Nizâmî Câferov, "Köroğlu'nun Şi'riyeti", a.e., XVIII/103-4 (1375), s. 71-80; Fikret Türkmen, "Köroğlu (Hikâyesi)", TDEA, V, 416-419.

Faruk Sümer - Nurettin Albayrak

KÖS

(كوس)

Daha çok Osmanlı mehter mûsikisinde kullanılan büyük ebatta vurmalı çalgı.

Günümüz Türkçe'sinde kös şeklinde söylenen Farsça kûs kelimesi "vurma, çarpma, dövme" anlamına gelmektedir. Kemal Özergin'in, adını "deri" mânasındaki Sumerce kelimeden aldığını ileri sürdüğü ve eski Moğolca'da kö'ürge, Çağatay-Türk kültür çevresinde keürge,

Kâşgarlı Mahmud'da kövrüg, Ali Şîr Nevâî'de körge adıyla anılan bu çalgı Azerbaycan'da kyoc, Özbekçe ve Tacikçe'de kus-nagora diye isimlendirilmektedir.

Kösler İslâm dünyasında Emevî ve Abbâsî devirlerinde, IX. yüzyılda Yemen'de Karmatîler'de, X. yüzyıla kadar Büveyhîler'de, XI. yüzyılın başlarında Ukaylîler'de, aynı yüzyılda Mısır'da Fâtımîler'de, Kuzey Hindistan'daki Gurlu-Türk devletlerinde, XII. yüzyıldan itibaren Selçuklu, Artuklu, İlhanlı, Osmanlı ve Bâbürlü devletlerinde askerî mûsikinin büyük boyutlu çalgıları arasında yer almıştır. Osmanlılar'da daha I. Osman zamanında (1281-1324) kullanılmaya başlanan kös, Osmanlı tablhânesindeki (mehterhâne) vurmalı çalgıların en büyüğü oluşunun yanında hükümdar mehterhânesine mahsus olması sebebiyle "kûs-i şâhî, kûs-i hâkānî" diye anılmıştır.

Dede Korkut hikâyelerinde ve Oğuz Kağan destanında da sözü edilen kösün görüntü ve şekli konusunda tarihî kaynaklardaki bilgiler minyatürlerindeki kös çizimleriyle de desteklenmektedir. Buna göre tarih boyunca kösler çoğunlukla çift olarak kullanılmış, nâdiren tek kösün çalındığı da olmuştur. Harîrî'nin el-Maḳāmât'ında yer alan, Selçuklu çağında çizilmiş minyatürlerde hac kervanında deve üstünde iki çift orta kös görülmektedir. Timurlular'da da bu çift kös geleneğinin devam ettiği kaynaklarda belirtilmektedir. Ayrıca İbn Battûta Seyaḥatnâme'sinde, İlhanlı Hükümdarı

Ebû Said Bahadır Han’ın bir insan boyundaki büyük hakanlık kösünden bahsederken ordugâhta önce bu tek kösün çalındığını söylemektedir.

Hükümdarlık alâmetlerinden olan kösler savaşta ordunun hareketini düzenler, savaş alanında askerleri coşturur, düşmanları top gürültüsünü andıran sesiyle yıldırır ve ürkütürdü. Barış zamanında ise elçilerin kabul merasimleri, şehzadelerin doğumu, sünnet ve düğün törenleriyle bayram günü ve geceleri gibi çeşitli vesilelerle vurulurdu. Bu gelenek Osmanlılar’da da devam etmiştir. Kösler hükümdar mehter takımlarında çalındığı gibi ayrıca asker serdarlarına sefer zamanlarında verilirdi. Bu vurmalı saz mehter takımlarının kat hesaplarına girmediğinden takımlara farklı sayılarda kös katıldığı görülmektedir. Âdâb-ı kadîmeye göre çok az istisnaları dışında sancakların gitmediği yere kösler götürülmezdi. Sûr-ı hümâyunlarda kösler, her gün eğlencelerin başladığını haber vererek düğün havasını her tarafa ulaştırmak için çalınmıştır.

Osmanlı askerleri savaşta hücuma geçmeden önce kösdavul, yalnız davul veya yalnız kös, “saf” adı verilen özel bir düzüm vururdu. Saf vurulduğunda asker “saf cengi” adı verilen harp nizamına geçerek yürür, düşmana yaklaşıldığında köslerin vuruşlarındaki şiddet artardı. Savaşta kurulan dîvân-ı pâdişâhîlerde kösler sabah ve ikindi nevbetlerinde çalınırdı. Bir yerin fethinden sonra vurulan kös düzümüne “beşâret kösü” denirdi. 1521’de Kanûnî Sultan Süleyman’ın Macaristan seferinde Belgrad’ı fethetmesi üzerine Dîvân-ı Âlî’de üç defa beşâret kösünün vurulduğu zikredilmektedir. Ayrıca ordu konak yerinden göçerken, donanma bir limandan ayrılırken hareketi bildirmek üzere “göç kösü” çalınırdı. Göç havası Osmanlı ordusunda kösboru, Kırım ordusunda ise kösboru ve köszurna toplulukları tarafından vurulurdu. Bu esnada sadece kösün vurduğu düzüme “kûs-i rihlet” veya “kûs-i irtihâl” denilirdi. Kalelerde nevbet çalınırken kös kullanılmamakla beraber III. Selim, Galata Kulesi ve İstanbul nevbethânelerine kös koydurmuştur.

Kösler tokmaklarla vurularak çalınan, üzerine çoğunlukla deve derisi gerilmiş, bakır gibi bir madenden yapılmış, büyük ve derin bir kâse veya kazandan ibarettir. Kösün genellikle kaidesi ve deri gerilmiş yüzü daire şeklindedir. Kaide düz olabildiği gibi oval biçimde sivrice de olabilirdi. Oval biçimde olması durumunda kösün dik durması ve rahat çalınabilmesi

için altına bir dayanağın konması gereklidir. Kaidesinden itibaren genişliği hafifçe artan ve üstte deri hizasında en geniş konumu alan köslerin karakteristik özellik ve ölçüleri milimetrik olarak tam tesbit edilmiş değildir. Bazı yayınlarda kösün “davul, büyük davul, tek taraflı büyük davul” şeklinde tanımlanması iki çalgının birbirine karıştırılmasına sebep olmaktadır. Davulun iki tarafına deri gerilen ve iki tarafından seslendirilen dairevî bir ses kutusu olmasına karşılık kös tek tarafına deri gerilen ve tek taraflı seslendirilen bir çalgıdır. Ayrıca davul ahşaptan, kös ise bakırdan yapılmaktadır.

Kös çalana “köszen”, reislerine de “kôsîbaşı” denilir. Kösler, iki elde tutulan eşit büyüklükteki küresel uçlu tahta tokmaklarla çalınır. Çoğunlukla çift olarak kullanılan köslerde iki tokmaktan her biriyle bir köse vurulur. Sağ ve sol kollar nöbetleşe kalkıp iner. Tek kös kullanıldığında da tokmakların sayısı değişmez. Kösler usulleri iyice ifade etmez, buna karşılık düzümün belli başlı kuvvetli zamanlarını vururdu. Aynı büyüklükte olan, her iki elin eşit kuvvette vuruşuyla aynı ses şiddetinin elde edildiği köslerde davul ve nakkārelere mahsus kuvvetli ve zayıf vuruşlar yoktur. Mehter takımının ses gücü köslerle en yüksek seviyeye çıkarılmıştır.

Osmanlı dönemi kösleri fil kösleri, deve kösleri ve oval kösler şeklinde bir sınıflamayla incelenebilir. Fil kösleri. Fil üstünde taşınıp çalınan en büyük hacimli köslerdir. II. Osman’ın Hotin seferine götürdüğü fil kösleri ve 150 çift deve kösü, Haliç’te Odunkapısı’nda bulunan Mîrî Sâzende Mehterhânesi ve Köshânesi’nde korunurdu. Aralarında Yavuz Sultan Selim’in Çaldıran ve Kanûnî Sultan Süleyman’ın Sigetvar seferlerinde vurulan fil köslerinin de bulunduğu dokuz kös 1943 yıllarında Topkapı Sarayı ve Askerî Müze’de teşhir edilmekteydi. Sigetvar kösünün çapı yaklaşık 130, boyu 127 cm. idi. Günümüzde İstanbul Harbiye’deki Askerî Müze’de “Mohaç kösü” adıyla teşhir edilen konik tasarımlı kösün üst çapı yaklaşık 125 cm. olup üzerine arslan derisi gerilmiştir. Dört tarafındaki dört madenî kulpu deriyle kaplanmış, ancak altı kişiyle taşınabilen bu kösün tokmağının değnek kısmı 61 cm., tokmak kısmının çapı ise 28 santimetredir. Deve kösleri. Bunlar insan boyunun yaklaşık üçte ikisine yakın büyüklükte, bir yumurtanın ortasından biraz yukarısı ile dibine yakın kısmının düz olarak kesildiği oval biçimde bir tasarıma sahiptir. Mehterhâne davullarına yakın büyüklükteki bu köslerin minyatürleri,

III. Ahmed'in şehzadelerini sünnet ettirdiği sûr-ı hümâyunu resmeden Levnî'nin Surnâme'sinde görülmektedir. Minyatürde üç çift deve kösü ile takviyeli sekiz katlı bir mehter takımı yer almaktadır. Oval kösler. Yumartamsı tasarımın şişkin taraftan kesilmek ve deri germek yoluyla elde edilmiştir. Sûr-ı hümâyun minyatürlerinde pek çok örneği görülen bu kösler taşıyıcılara bindirilmeden yerde çalınır. Çalınırken altlarına bir sehpa konulması gereken bu tür köslerin bazıları sadece tören kösleri olmalıdır. Bu çeşitten küçük hacimli, dipleri köşeli, fındık kabuğu tasarımlı olan kösler için Bahaettin Ögel'in "nakkāre düzeninde Osmanlı kösleri" yakıştırması dikkat çekicidir (Türk Kültür Tarihine Giriş, VIII, 263). Osmanlı döneminde mehterhânelerde ata yüklendiği için "at kösü" denilebilecek bir mûsiki aleti görülmemesine rağmen Cumhuriyet devrinde mehterhânenin yeniden canlandırılması çalışmaları esnasında İstanbul fethinin 500. yılı kutlamaları çerçevesinde, fil ve deve bulunamaması sebebiyle at üzerinde bir çift kös ve köszenin yerleştirilmesi suretiyle oluşturulan at kösü günümüzde bazı icralarda kullanılmaktadır.

Osmanlı kültür ve edebiyat hayatına da girmiş olan kös kelimesi Türk klasik şiiri ve nesrinde "kûs-i şevket, kûs-i şöhret" gibi ifadelerde debdebe, şaşaa anlamında kullanılmıştır. Nef'î'nin, "Tuttu cihânı debdebe-i kûs-i şöhretin / İşitmez anı gûşu hasûdun girân olur" beyti bu anlayışa örnek gösterilebilir. Bâkî'nin Kanûnî mersiyesindeki, "Âhir çalındı kûs-i rahîl ettin irtihâl" mısraı ile Üsküplü Atâî'nin, "Kûs-ı rıhlet çalınır kāfile-i ömr geçer" mısraında ise "kûs-i rıhlet, kûs-i rahîl" gibi ifadelerde "ölüm haberi vermek" mânasında çok sık kullanılmıştır. Neyzen Tevfik'in, "Kuru laflar ile endîşemi ihlâl etme / Kulak asmaz davula dinleyen elbette kösü" beytindeki, "Kös dinleyen davula kulak vermez" atasözü ile Nazîm'in, "Ay gördüm ey felek ne gedâdır sitâreler / Ben kös dinledim öte dursun nakāreler" beytinde yer alan ve "değme gürültüye aldırmaz, büyük olaylar gördüğü için küçük olaylara önem vermez" mânası yanında "ilgilenmez, duymaz" anlamına da gelen "kös dinlemek" deyimi bu sazın Türk dilindeki yerini anlatan örneklerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

Şükûn, Farsça-Türkçe Lûgat, III, 1605-1606; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 545, 622, 644; II, 123, 150, 182, 299; III, 95, 518; IV, 418; V, 121, 126, 170, 273-274, 287, 333, 418; VI, 66, 391; VIII, 37; IX, 685; X, 387; H. G. Farmer, A History of Arabian Music, London 1929, s. 38; a.mlf., Turkish Instruments of Music in the Seventeenth Century, Glasgow 1937, s. 13-14; a.mlf., “Tablhâne”, İA, XI, 604-610; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 290; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 449-451; Mahmut R. Gazimihal, Türk Askerî Muzıkaları Tarihi, İstanbul 1955, tür.yer.; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 231; Haydar Sanal, Mehter Musikisi, İstanbul 1964, s. 74-77; Etem Üngör, Türk Marşları, Ankara 1965, s. 13; E. Kemal Eyüboğlu, Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler, İstanbul 1973, I, 171; II, 316; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 1987, VIII, 96-266; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1992, s. 99; Esin Atıl, Levni ve Surname, İstanbul 1999, s. 114, 146, 156; Muammer Özergin, Türklerde Musiki Aletleri: Turkish Musical Instruments, [baskı yeri ve tarihi yok] (Hilâl Matbaacılık), s. 6; H. Usbeck, “Türklerde Musiki Aletleri”, MM, sy. 253 (1969), s. 29; Pakalın, II, 303; Öztuna, BTMA, I, 464-465.

Haydar Sanal

KÖSE MİHAL

Osmanlı akıncı beyi ailelerinden biri olan Mihaloğulları'nın atası, tarihî geleneğe göre Osman Bey'in silâh arkadaşlarından biri

(bk. MİHALOĞULLARI).

KÖSEDAĞ SAVAŞI

Anadolu Selçukluları'nın Moğollar karşısında ağır yenilgiye uğradıkları, kaderlerini belli eden savaş (641/1243).

Anadolu Selçuklu Devleti'nin en geniş sınırlarına ulaştığı ve en zengin dönemini yaşadığı, fakat II. Gıyâseddin Keyhusrev gibi zayıf bir hükümdarın elinde bulunduğu 1240 yılında Babaîler isyanını ancak Erzurum'da Moğollar'a karşı tutulan doğu ordusunu geri çağırarak ve büyük bir zorlukla bastırabilmesi, cesaret edip Anadolu'ya saldıramayan Azerbaycan'daki Moğollar'a devletin dışarıdan göründüğü kadar güçlü olmadığını göstermişti. Durumu farkeden Moğollar'ın batı ordusu kumandanı Curmagun Noyan'ın görevlendirdiği Baycu Noyan 1242 yılının sonlarında Erzurum'u zaptederek halkını kılıçtan geçirdi ve baharda Anadolu'ya tekrar saldırmak üzere Mugan'a döndü.

Erzurum'un yağma ve tahrip edilmesi olayı Selçuklu halkı arasında derin bir üzüntü ve korku yarattı. Gıyâseddin Keyhusrev'in huzurunda yapılan bir toplantıda Moğollar'la yapılacak savaş için tâbi devletlerden asker istenmesine ve buna karşılık onlara para yardımında bulunulmasına karar verildi. Fakat karar uygulandığında Halep Eyyûbî melikliği hariç diğerleri paralarını aldıkları halde asker göndermediler. Bahar gelince Selçuklu ordusu Kayseri'de toplandı. İbn Bîbî'ye göre mevcudu 70.000 kişi idi; Sivas'a vardıktan kısa bir süre sonra Halep'ten gönderilen 2000 kişilik yardım kuvveti de yetişti. Tecrübeli devlet adamları ısrarla, ordunun erzak ve silâh dolu olan Sivas'a arkasını vererek mevzilenmesi ve bazı birliklerin de ileriye gönderilerek düşmanın gelişine zorluk çıkarmak için geçitleri tutması görüşünü ileri sürdüler. Fakat sultan çevresindeki genç kumandanların görüşünü tercih ederek ileri gidilmesi emrini verdi ve ordu Sivas'ın 80 km. kuzeydoğusundaki Kösedağ yükseltisine vardı. Burası Erzincan yönünden gelecek bir orduyu durdurmak için en uygun yerdi ve burada yapılacak cesur bir savunma ile Moğol güçleri perişan edilebilirdi. Fakat bu imkân da kullanılmayarak Selçuklu ordusu felâkete sürüklendi.

30.000 mevcutlu Moğol ordusu yaklaşıp savaş düzenine girince tecrübeli

kumandan ve devlet adamları ovaya inilmemesi fikrini savundularsa da kaynaklara göre muharebeden önceki geceyi sultanla birlikte içki içip eğlenerek geçiren genç kumandanlar 20.000 kişilik seçme bir kuvvetin Moğollar'ı yenmeye kâfi geleceğine Gıyâseddin Keyhusrev'i ikna ettiler. Ertesi gün Selçuklu ordusunun en değerli kısmını oluşturan 20.000 kişilik bir birlik ovaya indi ve şiddetle saldırıya geçti. Moğollar, klasik düzmece kaçış ve çevirme taktiğini uygulayarak Selçuklu kuvvetlerinin âdeta tamamını yok ettiler. Bunun üzerine mağlûbiyeti haber alan emîrler ve devlet adamları vazifelerini yerine getirmeden, hatta sultanın yanına dahi uğramadan kaçmaya başladılar. İbn Bîbî savaşın 641 yılının 11 Muharreminde (1 Temmuz 1243), o günlerde hayatta olan İbnü'l-Adîm ise 13 Muharreminde (3 Temmuz) vuku bulduğunu kaydeder. Selçuklular'ın, savaşın ilk dakikalarında kaçmaya başlayan Moğollar'ın düzmece kaçış ve çevirme taktiğini uyguladıklarını anlayamamaları ve bozguna uğrayan seçme birliklerini dağdaki ana kuvvetlerden asker gönderip takviye etmemeleri hayret vericidir.

Gece bastırdığında kıyafet değiştiren ve yanına sadece değerli mücevherlerini alan II. Gıyâseddin Keyhusrev maiyeti erkânıyla birlikte kalesinin müstahkemliğiyle ünlü Tokat'a, ondan ayrı hareket eden Vezir Mühezzebüddin Ali de Amasya'ya kaçtı. Sabah olunca sultan, vezir ve kumandanların kaçmış olduğunu anlayan ana ordu tamamen dağıldı. Ordugâhta insan kalmadığını farkeden, ancak bunun bir hile olduğunu sanan Moğollar iki gün bekledikten sonra harekete geçtiler ve Selçuklular'ın hiçbir şey almadan kaçtıklarını gördüler. Moğollar'ın eline o güne kadar eşine rastlamadıkları çok zengin bir ganimet geçti. Sultanın görenleri hayran bırakan otağı, hazineleri ve vahşi hayvanları ganimet arasında idi. Kaynaklar, söz konusu ganimetin 300 deve yükü altın ve 3000 katır yükü altıngümüşe muadil eşya ile kırk araba dolusu zırh olduğunu kaydetmektedir.

Moğollar, Kösedağ'da kazandıkları bu ucuz zaferin ardından Sivas ve Kayseri'yi, dönüşleri sırasında da Erzincan'ı tahrip ve yağma edip halklarını kılıçtan geçirdiler. Bu olaylar Anadolu'da görülmemiş bir panik havası yarattı. Başta hükümdar olmak üzere herkeste Moğollar'ın ülkenin her tarafını istilâ edecekleri ve hatta buradan hiç gitmeyecekleri endişesi belirdi. Bu yüzden II. Gıyâseddin Keyhusrev, Tokat ve Ankara'dan sonra

onların Orta Anadolu'ya girdiklerini duyar duymaz Antalya'ya, Kayseri'yi kuşattıklarını haber alınca da Menderes kıyılarına kaçtı. Annesi Mahperi Hatun da Kayseri'den hazine, eşya ve câriyeleriyle birlikte Halep'e giderken Ermeniler tarafından yakalanarak Moğollar'a teslim edilmiş, ancak barış yapıldıktan sonra geri gönderilmiştir. Yenilgi gecesi Amasya'ya kaçan Vezir Mühezzebüddin Ali, Baycu Noyan'ın geri dönüşünün hemen ardından bir barış antlaşması yapmak amacıyla yanına değerli armağanlar da alarak Mugan'a gitti. Baycu Noyan Curmagun Noyan'ın da muvafakatiyle barış teklifini kabul etti; imzalanan antlaşmaya göre kıymetli armağanların yanında Selçuklular Moğollar'a her yıl 3.600.000 dirhem (gümüş para, akçe), 10.000 koyun, 1000 sığır, 1000 deve vereceklerdi. Moğollar'la barış yapıldığı haberi Anadolu'da sevinç yaratmış ve Vezir Mühezzübeddin Ali'nin Mugan'a gittiğini duyunca Konya'ya dönen sultan geri geldiğinde onu törenle karşılamış, değerli armağanlarla ödüllendirmiştir. Daha sonra Moğollar'la tâbilik antlaşması imzalandı ve Batu Han, Sultan II. Gıyâseddin Keyhusrev'e tâbiliğinin işareti olarak ok, yay, kılıç ve börk gönderdi. Böylece Ortadoğu'nun en kuvvetli devleti olan Anadolu Selçukluları Kösedağ bozgunuyla tâbi devlet durumuna düşmüş, devlet gelirlerinin önemli bir kısmı her yıl Moğollar'a gönderilmeye başlanmış, bu vergi gittikçe artarak devleti de halkı da yoksullaştırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, III, 269; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s. 514-540; a.e.: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1982, II, 62-82; İbnü'l-İbrî, Târîḫu Muḫtaṣari'd-düvel (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, s. 251-252; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 33; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I-II, bk. İndeks; Târîh-i Âl-i Selçuk (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, s. 31-32; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 427-450; a.mlf., "Keyhüsrev II", İA, VI, 624-627; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 141-145; a.mlf., "Köse Dag͟h", EI² (İng.), V, 271-272; Mehmet Ali Çakmak, Kösedağ Savaşı (yüksek lisans tezi, 1992), Gazi

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Faruk Sümer, “Anadolu’da Moğollar”, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1969, s. 9-10.

Faruk Sümer

KÖSEM SULTAN

(ö. 1061/1651)

IV. Murad ve Sultan İbrâhim'in annesi, vâlide sultan.

Hayatının ilk yılları hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Saraya ne zaman ve nasıl alındığı, ailesinin kimliği bilinmemekle beraber Ortodoks bir papazın kızı olduğu, muhtemelen Bosna taraflarından getirildiği ileri sürülür. Kaynaklarda Kösem adıyla birlikte Mahpeyker adı da geçer. Haremde asıl adının Mahpeyker olduğu, daha çok tanındığı Kösem'in ise lakap olarak kendisine verildiği anlaşılmaktadır. Kösem lakabını Mahpeyker adının anlamından da hareketle pürüzsüz, güzel bir cildi bulunmasından dolayı almış olması kuvvetli bir ihtimaldir. Ayrıca Kösem adının "koyun sürüsü önünde giden koç" mânasına geldiği ve bu bakımdan onun liderlik vasfına işaret ettiği de belirtilir.

Öldürüldüğü sırada altmış iki yaşında olduğu rivayet edildiğine göre 1589'da doğduğu söylenebilir. Saraya geldiğinde güzelliğiyle I. Ahmed'in dikkatini çekmiş ve onun en önde gelen hasekisi olmuştur. Oğlu Murad'ı (IV.) 1021'de (1612) dünyaya getirdiğine göre Kösem'in saraya geliş yılının en geç 1018-1019 (1609-1610) yılları olması gerekir. 1024'te (1615) İbrâhim'in ve ardından Kasım'ın doğumu ile sarayda giderek ön plana çıkmaya başlayan Kösem Sultan'ın I. Ahmed'in ölümcül humma hastalığına tutulması üzerine oğullarına saltanatı hazırlama yolunda çeşitli faaliyetlere giriştiği, bunu sağlamak için I. Ahmed'in vefatından sonra onun Mahfirûz Hatice Sultan'dan doğma oğlu Osman'ın yerine III. Mehmed'in oğlu ve I. Ahmed'in kardeşi Mustafa'yı tahta çıkarttığı, böylece saltanat sisteminde önemli bir değişikliğe yol açmış olduğu ileri sürülür. Kösem Sultan'ın bu olaylardaki rolü hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte saray çevrelerinde ve kamuoyunda büyük tepkilere yol açan kardeş katli uygulamasının sona erişinde oğullarını koruma amaçlı da olsa nisbî bir payı olduğu açıktır.

Kösem Sultan, I. Mustafa'nın iki saltanatı ile II. Osman'ın padişahlığı

döneminde Eski Saray'da altı yıl kadar ikamet etti. Oğlu IV. Murad'ın tahta çıkışı (14 Zilkade 1032 / 9 Eylül 1623) ona arzuladığı gücü sağladı, Eski Saray'dan Topkapı Sarayı'na özel bir törenle gelip vâlide sultan oldu. Murad'ın henüz on iki yaşında bulunması

devletin idaresinde onu söz sahibi yaptı. Bu yıllarda yeniçerilere cülûs bahşişi dağıtılması problemi yanında Bağdat'ın elden çıkması, eyaletlerdeki itaatsizlikler, Abaza Mehmed Paşa'nın isyanı, Kazak eş-kıyasının boğaza kadar sokulması, Kırım'daki huzursuzlukların çözüme kavuşturulması gibi konularda devlet erkânıyla birlikte çalıştı. Sultan Murad da annesinin yanında devlet işlerini öğreniyor, idareyi devralmayı planlıyordu. Kösem Sultan ise yetkilerini oğluna bırakmak niyetinde değildi. Fakat Sadrazam Hüsrev Paşa'nın azledilmesinin ardından taşrada ve İstanbul'da gelişen olaylar, Topal Receb Paşa'nın sadâreti elde ederek giriştiği çeşitli manevralar, onun gücünün kırılması ve bizzat idareyi IV. Murad'ın almasıyla sonuçlandı (1041/1631-32). Ancak yine de IV. Murad annesinin sözünü dinliyor ve ondan bütünüyle kopamıyordu. Nitekim Bursa seyahati sırasında IV. Murad'ın, hakkında bazı şikâyetler bulunan İznik kadısını idam ettirmesi neticesinde ulemâ arasında ortaya çıkan tepkiler üzerine Şeyhülislâm Ahîzâde Hüseyin Efendi, Kösem Sultan'a bir tezkire göndererek oğlunu uyarmasını rica etmiş, ayrıca padişahın tahttan indirilme söylentilerini de ona bildirmiş, Kösem Sultan bütün bu gelişmeleri hemen oğluna iletmişti. Bu ihbar üzerine padişah İstanbul'a gelip hadiseyi hiç soruşturmadan şeyhülislâmı idam ettirdi. Bu olay dolayısıyla oğlunun güvenini kazandığı anlaşılan Kösem Sultan, IV. Murad'ın Revan seferinden başarıyla dönüşünün ardından ayrı anneden kardeşleri olan Bayezid ve Süleyman'ı (Rebîülevvel 1045 / Ağustos 1635), Bağdat Seferi'ne çıkmadan bir süre önce de öz kardeşi Kasım'ı (Şevval 1047 / Şubat 1638) öldürtmesine engel olamadı. Fakat diğer oğlu İbrâhim'i âciz ve zavallı gibi göstererek kurtardığı gibi onun saltanatın tek vârisi olarak tahta çıkmasını da sağladı.

Sultan İbrâhim'in cülûsu Kösem Sultan'ı yeniden eski gücüne kavuşturdu. İbrâhim'in zihnî problemleri onun sorumluluğunu arttırmıştı. Kösem'in ilk işi, Osmanlı tahtının son bulmasını önlemek için İbrâhim'in bir erkek evlât sahibi olmasını sağlayacak tedbirlere yönelmek oldu. Padişaha sunulan câriyeler ve gözdelerin sayısındaki artış önemli ölçüde harcamalara yol

açmış, bu kadınlarla birlikte musahipler ve nedimler de devlet işlerine karışmaya başlamıştı. Öte yandan Sultan İbrâhim artan ruhî sıkıntılarının da etkisiyle annesini dinlemez oldu. Hatta gözdelerinin de tesiriyle onu saraydan uzaklaştırdı, İskender Çelebi Bahçesi'nde ikamete mecbur etti. Bir rivayete göre İbrâhim annesini Rodos'a sürmek istemişti.

Bu arada Kösem Sultan'ın IV. Murad'ın kızı Kaya Sultan'ı Silâhdar Mustafa Paşa ile evlendirmek istemesi, Sadrazam Kemankeş Kara Mustafa Paşa ile arasının açılmasına sebep oldu. Çünkü Kara Mustafa Paşa, Silâhdar Mustafa Paşa'yı rakip olarak görüyordu. Kemankeş'in hazinede yapmak istediği ıslahat bazı şikâyetlere yol açmış ve kendisine yeni düşmanlar kazandırmıştı. Sadrazamın yıpranması Kösem Sultan'ın işine geliyordu. Kemankeş'in sonunu hazırlayan bu hadiselerden sonra Sultan İbrâhim'de samur ve amber merakı başladı. Kösem Sultan bu yüzden İbrâhim'in musahibesi Şekerpâre Hatun'u saraydan çıkarmak için büyük gayret sarfetti.

Padişahın çılgınca talepleri gün geçtikçe artıyordu. Kösem dahi bunca yıllık tecrübesine rağmen hayatından endişeliydi. Devlet erkânı ve Yeniçeri Ocağı ileri gelenleri padişahın tahttan indirilmesinin zaruret haline geldiği hususunda fikir birliği içindeydi. Sadrazam Sofu Mehmed Paşa ve Şeyhülislâm Abdürrahim Efendi gibi devlet adamları bu iş için vâlide sultanın rızâsının alınması gerektiğini biliyorlardı. Gelişmeler üzerine saraya dönen Kösem Sultan'a bir heyet gönderilerek hal‘ kararı kendisine tebliğ edildi. Kösem Sultan'ın rızâ göstermesi üzerine başta şeyhülislâm olmak üzere Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Hanefî Mehmed Efendi ve Muslihuddin Ağa ile diğer bazı devlet erkânından oluşan heyet saraya geldi. Bunlar güçlü delilller ileri sürerek Kösem Sultan'ı razı etmeye çalıştılar. Kösem Sultan önce rızâ göstermeyip direndi. Ardından çaresiz kalmış gibi görünerek torunu Mehmed'i hazırlamak üzere harekete geçti (DİA, XXI, 279-280). Bir müddet sonra da torunuyla dönerek cülûs gerçekleşti (8 Ağustos 1648). Bu hal‘ ve cülûsta Kösem Sultan'ın etkili bir rolü olduğunda devrin kaynakları birleşmektedir. Hatta Sultan İbrâhim'in daha sonra kapatıldığı odasında boğdurulmasında onun parmağı olduğu da belirtilir (Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, s. 15-17).

Kösem Sultan için İbrâhim'in saltanatı pek tatmin edici geçmemişti. Zira

vâlide sultanlık yetkilerini istediği gibi kullanamamış, Kemankeş Kara Mustafa Paşa'nın idamıyla (1644) başlayan saraydaki huzursuzluklar yüzünden zaman zaman endişeli günler geçirmişti. Torununun yedi yaşında olması, annesi Hatice Turhan Sultan'ın genç ve tecrübesiz bulunması sebebiyle iktidarın kendisinde kalmasını tabii karşılıyordu. Halbuki geleneğe göre büyük vâlidenin Eski Saray'a gidip köşesine çekilmesi, Turhan Sultan'ın yetkileri kullanması usuldendi. Kösem Sultan cülûstan sonra böyle görünmüşse de onun samimi olmadığı kısa zamanda anlaşıldı.

IV. Mehmed'in saltanatının ilk yıllarında Kösem Sultan, Yeniçeri Ocağı'na dayanarak devlet işlerine müdahale etmeyi sürdürdü. Bu müdahaleler dolayısıyla Sofu Mehmed Paşa sadâretten azledilerek yerine yeniçeri ağası Kara Murad Paşa getirildi. Murad Paşa'nın sadâretinde diğer ağalarla baş gösteren geçimsizlik ve Kösem Sultan'ın her konuyu Bektaş Ağa ile konuşması sıkıntılara sebep oldu. Öte yandan Turhan Sultan da padişah annesi olarak devlet işlerine müdahaleye başladı. O da saray ağalarına dayanıp bir denge kurmayı başarmıştı. Bu karışık ortamda Kara Murad Paşa fazla dayanamayarak istifa etti. Yeni sadrazam Melek Ahmed Paşa'nın bütçe açığını kapatmak için aldığı tedbirler İstanbul'da esnaf ve halkın ayaklanmasına sebep oldu. Saraya yürüyen halk ağaların idamını talep etti. Buna yanaşmayan Kösem Sultan halka rağmen ağaları korudu, yine düzenin ağalar sayesinde ayakta kalabildiğini düşünüyordu. Böylece Kösem Sultan'ın ağalar nezdinde itibarı artmış, Turhan Sultan karşısında güçlenmişti. Yıldızı parlamaya başlayan Köprülü Mehmed Paşa da Kösem Sultan'ı destekleyenlerin safına katıldı. Diğer taraftan Turhan Sultan saray ağalarıyla gizliden gizliye büyük vâlide aleyhinde çalışmalarını yürütüyordu (Naîmâ, V, 106 vd.).

Bu sırada yanındaki kuvvetlerle İstanbul'a doğru ilerleyen âsi reisi İpşir Mustafa Paşa, Kösem Sultan ile ocak ağaları için tehlike arzediyordu. Bunun üzerine Kösem Sultan ve ekibi, ellerini çabuk tutup padişahı tahttan indirmeye ve Turhan Sultan'ı ortadan kaldırmaya karar verdiler. Tahta, safdil bir kadın olan Dilâşûb Sultan'dan doğma Mehmed'in kardeşi Süleyman'ı çıkarmayı planladılar. Böylece büyük vâlide rahat bir şekilde hâkimiyetini devam ettirebilecekti. Kösem Sultan, ocak ağalarına gizlice mektuplar göndererek Turhan Sultan taraftarı dört harem ağasının öldürülmesine yardımcı olmalarını istedi (Kâtib Çelebi, II, 376).

Kararlaştırılan gece ağalar, adamları ile birlikte gizlice saraya inip Turhan Sultan

ile adamlarını bertaraf ettikten sonra IV. Mehmed'e de zehirli şerbet içirilecekti. Ancak iki vâlide ile de temasta bulunan Melekî Kadın, Turhan Sultan'ı uyarınca durum Kösem aleyhine döndü. Turhan Sultan Kösem'i öldürtmek üzere faaliyete geçti. Bu iş için Başlala Uzun Süleyman Ağa'yı görevlendirdi. Süleyman Ağa ve adamları Kösem Sultan'ı Harem'deki odaların birinde dolap üzerinde bulup öldürdüler (16-17 Ramazan 1061 / 2-3 Eylül 1651). Karışıklığı haber alıp saraya gelen Kösem taraftarı Sadrazam Siyavuş Paşa durumu anlayıp uzaklaştı. Kösem Sultan'ın cenazesi Eski Saray'a götürüldü, gerekli işlemler yapılarak Sultan Ahmed Camii hazîresindeki zevci I. Ahmed'in yanına defnedildi (Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, s. 118-119).

Kösem Sultan'ın feci âkıbeti devlet işlerine müdahaleleri eksik olmayan ocak ağalarının da sonu oldu. Sadrazam Siyavuş Paşa aldığı tedbirlerle bu işi çabuklaştırdı. Kösem'in ölümünden sonra Uzun Süleyman Ağa'nın itibar kazanması üzerine onun da nüfuzunu kırmaya çalıştı. Kösem Sultan'ın hizmetinde bulunan kızlar Eski Saray'a nakledildi. Vâlidenin malından her birine 10.000'er akçe para ile ikişer sandık eşya verilerek uygun kimselerle evlendirildi.

Kaynaklarda "vâlide-i muazzama, koca vâlide, ümmü'l-mü'minîn, sâhibetü'l-makām, mehd-i ulyâ, vâlide-i atîka, vâlide-i kebîre" olarak da anılan Kösem Sultan (Kâtib Çelebi, II, 367, 376; Vecîhî Hasan, vr. 44b; Naîmâ, IV, 276, 290, 315, 450; V, 108), IV. Murad ile Sultan İbrâhim döneminde ve IV. Mehmed devri başlarında saray hayatında ön plana çıkmış, birçok hadisenin müsebbibi olarak kaynaklarda itham edilmiştir. Bununla beraber saltanat makamının karşı karşıya kaldığı türlü badirelerin iyi veya kötü atlatılmasında pay sahibi olarak bir devre damgasını vurmuştur.

Çağdaş tarihçi Şârihulmenârzâde'den naklen Naîmâ (Târih, V, 112) Kösem Sultan'ın gelirinin çok olduğuna temas ederek Menemen, Zile, Gazze, Kilis ve İzdin'de haslarının bulunduğunu, bunlardan yılda 250.000 riyal gelir toplandığını belirtir. Karaçelebizâde ise bu miktarı 300.000 kuruş

göstererek onun zenginliğini ifade etmiştir. Livadya ve köylerinden, ayrıca İstanbul, Galata ve Üsküdar'da sonradan gelip yerleşen halktan toplanan vergilerden gelirleri de vardı (BA, Muhasebe Evkaf Defteri, nr. 5493). Terekesinden 2700 adet kıymetli şal çıkmıştır. Vakfettiği Büyük Vâlide Hanı'nda sakladığı yirmi sandık filorini ve mücevheratı devlet hazinesine aktarılmıştır. Kösem Sultan'ın bu gelirleri cömertçe dağıttığı bilinmektedir. Hatta bizzat hapishanelere gider, borçluların borçlarını ödeyerek onları kurtarırdı. Onun "sâdât ulûfesi" adıyla tesis ettiği hayır işinden 200 fakir yararlanıyordu. Hizmetindeki kızları bir müddet çalıştırdıktan sonra çeyizini düzüp uygun kimselerle evlendirirdi. İnşa ettirdiği hayır eserlerinin başında 1640'ta tamamlanan Üsküdar'daki Çinili Cami gelir. Bu camiye ilâve olarak mektep, çeşme, dârülhadis, çifte hamam, 1623'te tamamlanan Anadolukavağı Mescidi, Çinili Cami civarında çeşme, Şehremini'nde çeşme, Yenikapı'da çeşme, 1645'te tamamlanan Beşiktaş'ta çeşme, sûfiye ricâlinden Abdülmecid Şeyhî Efendi'nin Eyüp'teki türbesi hayratı arasında bulunmaktadır. Kösem Sultan hac yolundaki hacıların su ihtiyacının mümkün mertebe giderilmesi, Haremeyn'de fakirlere yardım edilmesi ve burada Kur'an okutulması için de bir vakıf tesis etmiştir. Bu vakıf 6000 sikke-i haseneye bâliğ olup nâzırı Dârüssaâde ağası idi. Kösem, İstanbul'da Çakmakçılar Yokuşu'nda yüksek bir kulesi bulunan Büyük Vâlide Hanı'nı da inşa ettirmiştir. Vâlide Sultan'ın Eğriboz, Midilli ve Kıbrıs dahil bazı yerlerde daha vakıfları vardı. Hayatı, yerli ve yabancı yazarlarca kaleme alınmış, çoğu gerçek dışı olaylarla dolu, tarihî romanlara da konu olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E. 1118; nr. E. 5222/2 (IV. Murad'ın Kösem Sultan'a verdiği mülknâme); nr. D. 3831 (İskenderun'daki hasları defteri); BA, Muhasebe Evkaf Defteri, nr. 5493; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 38, 160, 220, 309, 367, 376; Solakzâde, Târih, TSMK, III. Ahmed, nr. 3078, vr. 462a-b, 476b-477a; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Zeyl-i Ravzatü'l-ebrâr (haz. Nevzat Kaya, doktora tezi, 1990), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 81, s. 3-5,12-18, 32, 33, 41, 70, 73, 91, 99, 100, 103, 104, 105, 113, 115, 118-119, 120, 123, 124, 162-163; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî, İstanbul 1340, s. 21-

22; Vecîhî Hasan, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 2543, vr. 29b, 32b, 44b, 45a; Rycaut, Histoire de l'état présent de l'Empire ottoman (trc. Briot), Paris 1670, IV. bl.; Naîmâ, Târih, II, 262; III, 67 vd., 183, 290, 426; IV, 222, 276, 290, 314-315, 317, 318, 319, 322, 395, 415, 418, 450; V, 11, 15, 29, 48, 70, 101, 102, 106-121, 134, 137, 150, 154, 155, 164, 229, 336, 338, 341; VI, 407; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 215-216, 218; II, 183, 184-186; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vâhid Çabuk), İstanbul 1985, s. 235, 282; Hammer (Atâ Bey), VIII, 186; IX, 9, 71, 92, 103, 104, 129, 173, 264, 287, 291, 295, 306, 309; X, 5-7, 24, 97, 101, 104, 105, 109, 124, 131, 134, 142, 144-146, 152, 157, 158, 163-169, 171, 178-201; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 130-131; Ahmed Refik [Altınay], Kadınlar Saltanatı, İstanbul 1332/1923, II-IV, tür.yer.; a.mlf., Samur Devri, İstanbul 1927, tür.yer.; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943-45, I, 23, 74, 78; II, 266; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, bk. İndeks; III/2, s. 401, 553, 588; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 48, 93, 96, 141, 156, 157; Danişmend, Kronoloji, III, 257, 263, 266, 270, 301, 302, 325, 354, 409, 412, 416, 417; R. Mantran, 17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul (trc. Mehmet Ali Kılıçbay - Enver Özcan), Ankara 1990, I, 78-79, 102, 234; M. Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1992, s. 47, 48-49, 50, 57, 58, 60, 62; a.mlf., Harem, Ankara 2001, II, 33, 35, 42, 49, 56, 62, 63, 65, 87, 92, 122; L. P. Peirce, Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar (trc. Ayşe Berktay), İstanbul 1996, tür.yer.; İnci Enginün, Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul 1998, s. 69-76; Mücteba İlgürel, "Kösem Sultan'ın Bir Vakfiyesi", TD, sy. 21 (1966), s. 83-94; M. Cavid Baysun, "Kösem Sultan", İA, VI, 915-923; a.mlf., "Murad IV", a.e., VIII, 625-647; a.mlf., "Kösem Wālide", EI² (İng.), V, 272-273; Feridun Emecen, "İbrâhim", DİA, XXI, 279-280.

Mücteba İlgürel

KÖSETÜRKMEN, Muharrem Hilmi

(1878-1964)

Nakşî-Kādirî şeyhi.

Elazığ'ın merkez köylerinden Sarılı'da doğdu. Babası Ahmed Ağa, annesi Feride Hanım'dır. Küçük yaşta ailesiyle birlikte Gurbet mezraasına göç etti. Burada başladığı

öğrenimini Sofular köyünde sürdürdü. Bu yıllarda köye gelen Kādirî-Nakşî şeyhi Arapkirli Ömer Hüdâyî Baba ile tanıştı. 1905 yılında Harput'a yerleşti. Bir müddet Hacı Abdullah Efendi'nin medresesine devam etti. Ertesi yıl askere alınarak Erzurum'a gönderildi. Erzurum'da tabur kâtipliği ve tabur imamlığı yaptı. Askerlik görevini sürdürdüğü Bitlis'te Muhammed Küfrevî'ye (Kübrevî) intisap etti, onun gözetiminde halvete girdi ve kendisinden icâzet aldı. Daha sonra Yemen'e gönderildi. Yemen'de tabur imamlığı ve Arap çocuklarına Türkçe hocalığı yaptı. Yemen dönüşü Hicaz bölgesine tayin edildi. Bir buçuk yıl Medine'de ikamet etti ve ardından gittiği Erzurum'da Edib Efendi Medresesi'ne devam ederek icâzet aldı. 1926 yılında doğum yeri Elazığ'a döndü. Soyadı kanunu çıkınca Kösetürkmen soyadını alan Muharrem Efendi 10 Aralık 1964 tarihinde Elazığ'da vefat etti. Vefatına Süleyman Ateş, "Evliyâ'dan on iki zât çıktı târîhin dedi / Ol velî geldi sana fağfir lehû yâ rabbenâ" beytini tarih düşürmüştür.

Kösetürkmen'in tasavvufa yönelmesi, çocukluk yıllarında çobanlık yaparken karşılaştığı ve bir daha göremediği Ahmed Zeyneddin ile tanışmasıyla başlamış, daha sonraki yıllarda Ömer Baba'dan Kādiriyye, Abdülbâki Bitlisî'den Nakşibendiyye, Çorumlu Hacı Mustafa Efendi'den Şâzeliyye, Muhammed Efendi'den Kübreviyye, Seyyid Ali Rızâ Ahıskavî'den Ekberiyye, Ahmed Baba Sanamirî'den Rifâiyye icâzetnâmesi almıştır. Ömrünün son kırk yılını dinî ilimleri okutmak ve mürid yetiştirmekle geçirmiş, kendi imkânlarıyla etrafındaki insanlara faydalı olmaya çalışmıştır. Sohbetlerinde sık sık Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin,

“Tarîk-i peygamberi mâ ışkest” (Peygamberimiz’in yolu aşktır) ifadesini tekrarlayan Kösetürkmen’in şiirlerinde taassuptan ve insanların dinî duygularını istismar eden şeyhlerden şikâyet ettiği görülmektedir.

Eserleri. 1. Makāmât-ı Ezkâr-ı İlâhiyye li-sâliki’t-tarîkati’l-Kādiriyye. Kādiriyye’nin diğer tarikatların esası olduğu söylendikten sonra Hz. Peygamber, dört halife ve on iki imam ayrı ayrı tanıtılmış, ardından tarikat pîrleri ve silsileleri verilmiştir. Büyük tarikatlardan başka Niyâzî-i Mısrî, İbrâhim Gülşenî, İsmâil Hakkı Bursevî, İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Nûreddin Cerrâhî, Sünbül Sinan, Şa‘bân-ı Velî gibi mutasavvıflar da kısaca anlatılmıştır. Son bölümde nefsin mertebeleri, evrâd, ezkâr ve mürşid-i kâmilin vasıfları hakkında bilgi verilmiştir. Süleyman Ateş eseri Kadirî Yolu Sâliklerinin Zikir Makamları adıyla yayımlamıştır (Ankara 1976). 2. Hediyyetü’z-zâkirîn. Nakşibendî tarikatının âdâb ve erkânına dair olan eser önceki eserle birlikte yayımlanmıştır. 3. Divân-ı Sırrî. Sırrî mahlasını kullanan Kösetürkmen’in divanında 150 kadar şiir bulunmaktadır. Bu eser Süleyman Ateş tarafından neşredilmiştir (Ankara 1976). Kösetürkmen’in kütüphanesi vefatından sonra satıldığından diğer eserleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Süleyman Ateş’in kütüphanesinde bulunan eserleri şunlardır: Menâzilu’s-salikîn, Mev‘ize-i Hilmiyye, Nakşî Tarikatına Dair Risâle, Harput Uleması ve Meşâyihi.

BİBLİYOGRAFYA

Muharrem Hilmi [Kösetürkmen], Kadirî Yolu Sâliklerinin Zikir Makamları ve Zâkirlere Hediye (nşr. Süleyman Ateş), Ankara 1976, s. 50, 52, 68; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. III-XV; Dîvân-ı Sırrî (nşr. Süleyman Ateş), Ankara 1976, neşredenin girişi, I-X.

Süleyman Ateş

KÖSTENCE

Romanya'da bugünkü adı Constanta olan bir liman şehri.

Karadeniz kıyısında yer almakta olup milâttan önce VI. yüzyılın başlarında Tomis adıyla Miletli Yunanlılar tarafından kurulmuştur. Tomis'le ilgili ilk bilgiler, şehrin komşu Callatisler'in saldırısına mâruz kaldığı milâttan önce 260 yılına aittir. Milâttan önce I. yüzyılda sırasıyla Pontus Kralı VI. Mithridates, Romalı General Lucullus ve Dacia Kralı Burebista tarafından zaptedildi. Romalılar döneminde Tomis, altı Yunan kolonisinin oluşturduğu konfederasyonun merkezi durumundaydı. Milâttan önce 17-8 yıllarında Romalı şair Publius Ovidius Naso'nun sürgün yeri olarak da ünlüydü. Milâttan sonra I ve III. yüzyıllar arasında büyük bir gelişme gösterdi. Bu sıralarda 20-30.000 civarında nüfusa sahipti. III. yüzyılda birkaç defa Gotlar'ın istilâlarına mâruz kaldı. Ardından Roma İmparatorluğu'nun yeni organizasyonu sırasında Küçük Seythia vilâyetinin merkezi haline geldi. IV. yüzyılda halkının büyük çoğunluğu Hıristiyanlığı benimsedi ve burada bir piskoposluk kuruldu. Bu yüzyılda İmparator II. Constantinus'un (337-361) yeniden inşa ettirdiği şehir ona izâfeten Constantiana olarak adlandırıldı. Şehre yapılan tahkimatlarla VI ve VII. yüzyıllardaki ilk Slav ve Avar saldırıları geri püskürtüldüyse de Bulgarlar'ın 679-681 arasında Dobruca bölgesini ele geçirmesi sırasında şehir tahrip edildi. Bulgar idaresinde küçük bir taşra merkezi konumunda kalan şehir 971'de Bizans hâkimiyetine geçti. İdrîsî haritasında ve XIV. yüzyıl İtalyan kaynaklarında zikredilmişse de bu dönemde şehir Roma devrinin canlılığından uzaktı. XIV. yüzyılda şehir önce Dobrotici Devleti'ne ait iken aynı anda Osmanlılar ve Eflak Prensi Mircea tarafından alınmak istendi. 1402'de Mircea buraya hâkim olmuşsa da Osmanlılar 1419'da Constanta ile beraber Dobruca'nın büyük kısmını fethettiler. Osmanlı idaresinin ilk anları oldukça serbest geçti, fakat aynı zamanda kayda değer bir müslüman Türk iskânı gerçekleşti. Adı Köstence olarak değiştirilen Constanta önce Silistre sancağının Tekfurgölü (şimdi Techirghiol) kazasına bağlandı.

Cizvit Giulio Mancinelli 1580'lerde burada küçük bir köy olduğunu kaydederken 1597 Osmanlı tahrirleri de sadece otuz bir vergi mükellefinin

bulunduğunu ve 12.000 akçe irad kaydedildiğini haber vermektedir. Şehir XVII. yüzyıl başlarında Leh kazakları tarafından tahrip edildiyse de kısa zamanda kendisini toparladı. Evliya Çelebi burada 150 ev, bir cami ve kırk-elli tahıl ambarı bulunduğunu yazmaktadır. Bu rakamlara göre Köstence Limanı'nın gittikçe önem kazandığı anlaşılmaktadır. XVIII. yüzyılda Trabzon bölgesinden gelen bir grup asker ve gemi reisi buraya yerleşti. Bunların bir bölümü 1722'de III. Ahmed'in emriyle geri gönderildi.

1768-1774 ve 1787-1792 Osmanlı-Rus savaşlarında harap olan şehir yeniden imar ve tahkim edildikten kısa bir süre sonra 1809 ve 1829 savaşlarında Ruslar tarafından yine ele geçirildi. Şehir yeniden küçük bir köy haline döndü. Moltke, 1830'ların sonlarında burada sadece kırk

ev ve küçük bir liman bulunduğunu yazmaktadır. Kırım savaşında bir defa daha Rus işgaline uğrayan Köstence 1854'te Ruslar tarafından Fransızlar'a teslim edildi.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Dobruca bölgesinin stratejik öneminden dolayı Osmanlılar Köstence'ye de özel ilgi gösterdiler. 1857'de Osmanlı idaresi, bir İngiliz şirketi vasıtasıyla Tuna üzerindeki Cernavoda ile Köstence arasında demiryolu inşasını başlattı ve demiryolu 1860'ta tamamlandı. Bu arada aynı şirket mârifetiyle demiryolu istasyonuna ilâve olarak liman genişletildi, deniz feneri ve 400'e yakın yeni ev inşa edildi. 1859'da nüfus 3000'e çıktı. 1864 idarî düzenlemelerinde Köstence Tuna vilâyeti Tulçı sancağına bağlı bir kaza merkezi oldu. 93 Harbi'nde Ruslar tarafından işgal edildi (1877). Daha sonra Ayastefanos ve Berlin antlaşmalarıyla bütün Dobruca ve Köstence Romanya'ya bırakıldı (1878). Savaş yıllarında nüfusu 4-5000'ine kadar düşen Köstence, Romanya'nın Judet adı verilen idarî biriminin merkezi olarak kısa zamanda nüfusu arttı ve ekonomik yönden gelişti. Daha I. Dünya Savaşı'ndan önce Köstence, Romanya dış ticaretinin büyük kısmının gerçekleştirildiği liman haline geldi. Nüfus 1894'te 10.000'den 1912'de 27.000'e, 1930'da 59.000'e, 1948'de 78.000'e, 1956'da 99.000'e, 1966'da 150.000'e, 1977'de 256.000'e ve 1992'de 350.000'e ulaştı. Şehir oldukça genişledi ve yeni ihtiyaçlara uygun yeni yapılar inşa edildi. II. Dünya Savaşı sonrasında ticarî boyutun yanına turizm imkânı da eklendi. Romanya'nın en önemli kültürel merkezleri arasında yer alan Köstence 1923'ten itibaren bir Ortodoks

piskoposluğu da barındırmaktadır. Şehirde iki yüksek denizcilik okulu ve 1990'da kurulan devlet üniversitesi vardır.

XX. yüzyılda gerçekleşen Roman iskânıyla şehirde müslümanların oranı gittikçe azaldı. Hemen hemen tamamı Türkler'den oluşan müslüman nüfus 20.000'e kadar düştü. Köstence'de bulunan beş caminin en eskisi 1868'de inşası tamamlanan, Hünkâr Camii olarak da bilinen Azîziye Camii'dir. En ihtişamlısı ise 1910'da Romanya Devleti'nin de yardımı ile yaptırılan Büyük Cami'dir. Romanyalı mimar ve mühendisler tarafından planları çizilen bu cami, XVIII. yüzyılda inşa edilen bir caminin yerine 1822'de yapılan Mahmûdiye Camii'nin yerinde kurulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 35, 360, 385; Baron d'Hogguer, Renseignements sur la Dobrodja, Bucharest 1879, s. 34-38; E. D. Boila - G. P. Bordea, "Tomis", Dictionar de istorie veche a României, Bucharest 1976, s. 575-579; Muslims in Romania. Past and Present, Bucharest 1976; M. Holban v.dğr., Calatori strôini despre tarile române, Bucharest 1968-76, II, 524; VI, 385; V. Veliman, Relatiile românо-otomane (1711-1821). Documente turceşti, Bucharest 1984, document nr. 46; A. Radulescu v.dğr., Constanta. Ghid de oraş, Bucharest 1985; Recensamântul populatiei şi locuintelor din 7 ianuarie 1992, Bucharest 1994, I, 6; M. M. Alexandrescu - D. Bulgaru, "Köstendje", EI² (İng.), V, 277-278.

Bogdan Murgescu

KÖSTENDİL

Bulgaristan'da tarihî bir şehir ve eski sancak merkezi.

Bulgaristan'ın batı kesiminde, oldukça geniş ve verimli bir ovada akan Karasu (Struma) nehrine birkaç kilometre mesafede Osogovski dağlarının eteklerinde 560 m. yükseklikte yer alır. Adı Türkçe "Kostadinili"nin zamanla değişmiş şekline dayanır. Sahip olduğu çok sayıdaki kaplıca hamamı sebebiyle kaynaklarda Ilıca-yı Köstendil ya da kısaca Ilıca adıyla da anılır.

Şehir, VI. yüzyıldaki Avar-Slav istilâsı esnasında yıkıma uğrayan Roma şehri Pautalia'nın dolaylı şekilde devamıdır. 553'ten sonra Pautalia adı kaynaklarda zikredilmez. Bu şehrin surlarla çevrili 450 × 680 metrelik (30 hektar kadar) bir alanı kapladığı ve 4-5000 civarında nüfusa sahip olduğu tahmin edilmektedir. 400-450 yılları arasında çöküş ve istilâların etkisiyle yerleşim alanını ikiye ayıran bir surun inşası sonucunda Pautalia şehri 400 × 300 metrelik (12 hektarlık) bir alanı kaplayacak derecede küçüldü ve doğu kısmı boşaltıldı. Küçülen yerleşim alanı X. yüzyılda büyük oranda terkedildi. Yerleşme, tepe üzerine inşa edilen ve sonradan Hisarlık diye adlandırılan küçük fakat müstahkem Velbujd hisarına kaymaya başladı. Geç Roma döneminde yapılan bu hisar VI. yüzyılda İmparator Iustinianos tarafından iyi bir şekilde güçlendirilmişti. Arkeolojik araştırmaların gösterdiğine göre tepe üstüne kurulan bu güçlü kale barbar kavimlerin istilâları sırasında varlığını sürdürmüştür. X. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar kalenin eteklerinde, 1277 tarihli bir belgede zikredilen küçük St. Nicolas Manastırı'nın müştemilâtı etrafında ufak da olsa bir açık yerleşim yeri mevcuttu. Daha sonra bu manastırın yerini Sveta Bogoroditsa Katedral Kilisesi aldı. Kazılar neticesinde bulunan seramik, sikke ve evlerin temellerinden hareketle varılan sonuçlara göre bu açık yerleşim X. yüzyıldan itibaren var olmuştur. Bulgar tarihçiliği Velbujd'u XIV. yüzyılda büyük ve muhteşem bir şehir olarak tasvir eder. Ancak bu bilgi arkeolojik çalışmalar tarafından desteklenmez. 28 Temmuz 1330'da Bulgar Çarı Michael'in Sırp Kralı Stephan Dečanski ile çarpışarak tahtını ve hayatını kaybettiği Velbujd Savaşı şehrin civarında gerçekleşti. Bu tarihten itibaren

Osmanlı döneminin başlangıcına kadar şehir ve çevresi Sırp hâkimiyetinde kalmış olmalıdır.

Köstendil'in idarecisi olan Sırp Prensi Konstantin Dejanović 1371'de I. Murad'ın hükümdarlığını tanıyarak Osmanlı hizmetine girdi ve Eflak'ta Rovine Muharebesi'nde Yıldırım Bayezid'in tarafında savaşırken hayatını kaybetti. 1395'ten sonra Konstantin'in yerine geçecek uygun bir kişinin bulunmayışı sebebiyle Osmanlılar, büyük bir direnişle karşılaşmaksızın bu eski prensliği Köstendil sancağı haline getirip doğrudan kendilerine bağladılar. 1405 yılı civarında, fetret devrinin istikrarsız şartları esnasında Emîr Süleyman'ın Köstendil'in hemen kuzeyindeki Timok ve Temska bölgelerinde bir Bulgar isyanını bastırdığı belirtilir. Bu olay, Yıldırım Bayezid'in sadık müttefiki Sırp Prensi Stephan Lazarević'in hayatını anlatan Konstantin'in eserinde açık bir şekilde geçerse de Osmanlı kroniklerinde yer almaz. İsyanın sebebi, Macar Kralı Sigismund'un desteğiyle Osmanlılar'dan önceki son Bulgar kralının oğlu olan Prens Fruzin kumandasındaki bir ordunun saldırısıdır. Bu hadise sırasında Velbujd kasabası Osmanlılar tarafından tekrar ele geçirilmiş, Hisarlık tepesindeki kale tahrip edilmiş ve Bulgar nüfusun önemli bir kısmı sürülmüştür; kasabanın aşağı kesimindeki açık düzlüğe de önemli miktarda Türk gruplar yerleştirilmiş olmalıdır. Arkeolojik bulgular Hisarlık tepesindeki yerleşimin 1400 yılı civarında son bulduğunu gösterir. 923'te (1517) yapılan Osmanlı sayımına göre Köstendil sancağının sekiz kasabasından sadece Köstendil'in kendisinde nüfusun büyük çoğunluğunu Türkler oluşturmaktaydı. Bu oran toplam nüfusun % 86'sı iken diğer kasabalarda oran % 24 civarındaydı (BA, MAD, nr. 170). Arkeolojik bulgular ve Osmanlı defterlerindeki bilgiler bir araya getirildiğinde

1400'den kısa bir süre sonrasının bir dönüm noktası oluşturduğu anlaşılır. Böylece Köstendil bir Türk-müslüman şehir merkezi olarak gelişme göstermiştir.

1463'te Fâtih Sultan Mehmed Bosna seferine giderken Filibe, Samakov, Köstendil üzerinden Üsküp ve daha ileride kuzeyde Kosova yolunu takip etmiştir. Bu sefer esnasında bölgenin vergi tahsildarı ve Köstendil'de bir mescidle medresenin bânisi olan Haraççı Kara Mehmed Bey yaptırmış olduğu, ancak yeteri kadar vakıf mal sağlayamadığı geniş ve kubbeli bir

camiyi Fâtih Sultan Mehmed'e atfetmiş ve cami o tarihten bu yana Fâtih Camii adıyla anılmıştır. Caminin bakım masrafları kısmen Haraççı Mehmed'in yetersiz vakfından, kısmen de devlet hazinesinden karşılanmıştır. Cami doğrudan eski Roma şehri Pautalia'nın duvarlarının temelleri üzerine inşa edilmiş olup bugün hâlâ ayaktadır. Yapılan araştırmalarda genellikle kasnak kısmındaki küçük tuğla mozaik parçada yer alan 938 (1531-32) tarihi inşa yılı olarak gösterilir. Halbuki bu tarih caminin geçirdiği çok sayıdaki tamirattan birine aittir. İnşa faaliyetleri dikkate alındığında kasabanın kurucusu bir bakıma Haraççı Kara Mehmed Bey olmuştur. Onun İstanbul'da da eserler yaptırdığı bilinmektedir (İstanbul'da Unkapanı civarındaki halen mevcut cami). İslâmî hayat tarzına göre inşa faaliyetinde bulunan ilk kuruculardan önem arzeden diğer kişiler 892'de (1487) Rumeli beylerbeyi olan ve bir cami, bir zâviye, bir imaret yaptıran Halil Paşa ile kubbeli bir cami, büyük bir çifte hamam yaptıran ve kasabanın su dağıtım sistemini kuran Süleyman Paşa'dır. Su üç saatlik mesafede bulunan, ahalisinin XIX. yüzyıl gibi geç bir dönemde bile hâlâ "suyolcu" olarak hizmet ettiği Bogoslov köyünden gelmekteydi. Halil Paşa'nın inşa ettirdiği İmaret Camii 1953'e kadar varlığını sürdürmüştür.

Kölnlü şövalye Arnold von Harff 1499'da Köstendil'i ziyaret etmiş ve burayı oldukça büyük bir kasaba olarak tanımlamıştır. Aynı zamanda kasabada Osmanlı sultanlarına ait bir sarayın varlığından da bahseder. Saray mahallesinde yer alan ve halen bölgeye ismini veren büyük bir havuzla bir kule XIX. yüzyılın sonuna kadar ayakta kalmıştır.

Köstendil sancağına ait mevcut en eski tarihli sayımı içine alan deftere göre kasaba altı mahalleye bölünmüştür. 296 hâneden oluşan beş mahallede müslümanlar, tamamı kırk yedi hâne olan bir mahallede ise hıristiyanlar oturmaktaydı. Buna göre kasaba, % 86'sını müslümanların oluşturduğu 1400-1450 nüfusa sahipti. Büyüklüğü açısından Köstendil sancağının sekiz kasabası içinde altıncı büyük merkezdi.

Refahın hüküm sürdüğü XVI. yüzyıl boyunca Köstendil hızla gelişti. 1517-1570 yılları arasında hane sayısı ikiye katlanırken mahallelerin sayısı da altıdan yirmi üçe yükseldi. 1517'de kasabada bir cuma camisi ile (Sultan Mehmed Camii) üç tane kubbeli ve kurşunlu mescid vardı. 1570'te ise camiye ilâveten bu sayı yirmi biri buldu. Günümüze ulaşan eski fotoğraflar,

bunların daha çok büyük ve âbidevî kubbeli yapılar olduğunu gösterir. XVI. yüzyılın sonu ile XVII. yüzyılın başlarında bunlar cuma camisi olmuştur. 1570'te Köstendil küçük bir yahudi azınlıkla birlikte 3000 nüfusa sahipti. XVI. yüzyıl boyunca müslümanların nüfus içindeki oranı % 85 ile % 88 arasında değişkenlik göstermiştir. Zikredilen dinî yapıların yanında şehirde Roma döneminin Pautalia şehir duvarının kalıntılarını takip eden ana yol boyunca bir dizi han da vardı. Köstendil'in bir özelliği de kaplıca hamamlarıdır. Bunlardan biri olan Derviş Banya 1566'dan günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

983-985 (1575-1577) yılları arasında inşa edilen âbidevî bir cuma camisi olan Ahmed Bey Camii, kısa bir dönem Köstendil sancak beyi olarak hizmet eden Feridun Ahmed Bey'in emriyle yapılmıştır. Mevcut Bulgar kaynakları bu caminin tahrip edilen Saint Paraskevi Kilisesi'nin yıkıntıları üzerine inşa edildiğini ileri sürer. Arkeolojik araştırmalar ise sadece bir geç dönem Roma bazilikasının temellerini ortaya çıkarmış, bunun dışında bir şey bulunamamıştır. Caminin bulunduğu yer, Pautalia'nın milâttan sonra 450 sonrasında terkedilen doğu yarısında yer almaktaydı. XVII. yüzyılda kasabanın gelişmesi yavaşladı. 1051'de (1641) büyük bir deprem üçte ikisini tahrip etti. Evliya Çelebi 1071'de (1661) Köstendil'i ziyaret ettiğinde kasabada 1100 hâne, üç medrese, altı mektep, beş tekke ile Sultan II. Murad'a ait üç han bulunduğunu belirtir (Seyahatnâme, V, 566-568). 1660 tarihli resmî Osmanlı medrese kayıtları Köstendil'de biri Haraççı Mehmed Bey, diğeri Subaşı Murad Bey'e ait iki medrese zikreder. Osmanlılar'ın son dönemlerinde kasabadaki medrese sayısı altıdan daha fazla olmalıdır. Evliya Çelebi'nin Köstendil camileriyle ilgili tasvirleri yanıltıcı ve yanlış yönlendiricidir. Daha kötüsü, onun tamamen mitolojik tarihî mülâhazalarıdır ki bunlar Bulgar tarihçileri tarafından herhangi bir eleştiriye tâbi tutulmadan kabul edilmiş ve Osmanlılar'ın ilk dönemi için tamamıyla çarpıtılmış bir görünüm oluşturulmasına yol açmıştır.

Köstendil, Osmanlılar'ın başarısızlıkla neticelenen II. Viyana Kuşatması'nın ardından hıristiyan ittifakı ile yapılan savaş esnasında önemli ölçüde zarar gördü. Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, 4000 Alman ve Macar'ın Bulgar haydutlarının da katılımıyla kasabaya âni bir baskın yaparak çok sayıda müslümanı katlettiğini ve büyük maddî zarara yol açtığını nakleder (Târih, II, 506-507). İkinci bir felâket de 20 Mart 1690'da

Antonio Valerio Zips kumandasındaki 2000 kişilik bir Sırp ordusunun kasabayı zaptederek yağmalaması ve geri çekilmeden önce müslüman nüfusun bir kısmını kılıçtan geçirmesiyle yaşandı. Bu yıllarda Osmanlılar kasabanın tamamını bir savunma duvarı ile çevirdiler

ve Hisarlık tepesi üstündeki Ortaçağ kalesi alanı üzerine bir hisar inşa ettiler. Bu hisarın güzel bir resmi, büyük ihtimalle 1690'ların başında yapılmış olan ve halen Amsterdam'da Rijksmuseum'da bulunan Hollandalı ressam Jacobus Harrewijn'in çalışmasında görülmektedir. 1794-1799 arasındaki Köstendil istihkam çalışmaları Baron Felix de Beaujour tarafından ayrıntılı olarak tasvir edilmiştir. Bunlar XIX. yüzyılın başlarına kadar varlığını sürdürmüştür. Jacob Hütz, 1828'de Köstendil'i 8000 nüfus ve on iki kaplıca hamamı ile açık ve istihkâmsız bir kasaba olarak anlatır. Bu sırada kasaba bir Ortodoks başpiskoposluk merkeziydi ve daha ziyade ticaretle gelişmekte olan zenaatlara sahipti. Büyük oranda 1690'lardaki yıkıcı olayların yardımıyla başlayan, kasabanın bir İslâm merkezinden Bulgar hıristiyanlarının hâkim olduğu bir kasaba haline dönüşmesi süreci XIX. yüzyılda Bulgar nüfusun Türkler'e göre çoğalmasıyla gittikçe hızlandı.

1873 tarihli Tuna Vilâyet Salnâmesi, Köstendil'in 2862'si (% 48'i) Türkler'den ve geri kalan 3140'ı hıristiyan ve yahudilerden oluşan 6002 nüfusa sahip olduğunu gösterir. Kasabada on altı cami, dört kilise ve sinagog, dokuz ılıca, yirmi üç han ve 426 dükkân mevcuttur. Aynı yıllarda Aubaret de kasabanın kabaca yarısı müslüman, yarısı hıristiyan olan 6000 nüfusunun bulunduğunu kaydeder. Köstendil kazası 6250 hıristiyan hâne ile sadece 1529 müslüman hânenin bulunduğu 176 köyü içine almaktaydı. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında ve bunu takiben kasabadaki ve Köstendil bölgesindeki Türkler'in beşte dördü geri dönmemek üzere göç etti. Bunlardan boşalan yerler hemen kalabalık nüfusa sahip dağ köylerinden gelen Bulgarlar tarafından dolduruldu.

Osmanlılar'ın son ve Bulgarlar'ın ilk dönemindeki Köstendil, Konstantin Jireček tarafından yeşile boğulmuş, evlerin kırmızı kiremitli çatıları arasında yükselen çok sayıda beyaz minare ve halen dokuz kubbeli ve kurşunlu camiye sahip çok güzel bir kasaba olarak tasvir edilir. Bu dönemde Köstendil sadece 581'ini Türkler'in, 940'ını İspanyolca konuşan

yahudilerin oluşturduğu 10.698 nüfusa sahipti. Köstendil çevresindeki üç köyde (Zgurovo, Pelatikovo ve Raška Goraštica'da tamamı 837 kişiden oluşan) Türkler yaşamaktaydı. Kalan nüfusun tamamını ise Bulgarca konuşan hıristiyanlar oluşturmaktaydı.

XX. yüzyılın ilk yarısında kasaba yavaş bir şekilde büyümeye devam ederek 1934'te 16.091 nüfusa ulaştı. Bunlardan sadece 878'i (% 9) Türk'tü. II. Dünya Savaşı'na kadar tarihî camilerle diğer Osmanlı yapıları varlıklarını sürdürüyordu. Feridun Ahmed Bey Camii yerel arkeoloji müzesine dönüştürülmüştü. II. Dünya Savaşı'ndan sonra kasaba sanayileşmeye (inşa faaliyetleri, yünlü ve tekstil, halı, meyve konserveciliği, bitkisel yağlar vb. üretimi) bağlı olarak dikkate değer ölçüde genişledi. 1992'de kasabanın nüfusu 55.204'e yükseldi; ancak geçmişindeki güzelliğini tamamen kaybederek kasvetli, renksiz bir kasaba haline geldi. Bulunduğu çevre, yoğun meyve bahçeleri ve üzüm bağlarıyla hâlâ Bulgaristan'ın meyve bahçesidir. 1950'lerde içinde tekkelerin, türbelerin ve mezarlıkların bulunduğu Osmanlı döneminden kalan birçok âbidevî yapı tahrip edildi. Bugün sadece Derviş Banya Ilıcası, XV. yüzyıldan kalan bir kule binası, Feridun Ahmed Bey Camii ile Fâtih Camii muhafaza edilmektedir. Sonuncusu çok bakımsız ve harap bir görünümdedir.

XVIII ve XIX. yüzyıllarda Köstendil, özellikle Halvetî ve Nakşibendî tarikatlarının hâkim olduğu aktif bir tasavvufî hayata sahipti. Bu dönemde Osmanlı Balkanları'nın en önemli ve üretken yazarlarından, kasabada yaşayan ve faaliyet gösteren biri olarak Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi, arkasında aralarında Bahrü'l-velâye ve -kayıp olduğu anlaşılan-Târîh-i Köstendil gibi önemli eserlerin de bulunduğu yirmi altı çalışma bırakmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 170; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 566-568; Silâhdar, Târih, II, 506-507; J. Hütz, Beschreibung der europäischen Türkei, München 1828, s. 250-251; Salnâme-i Vilâyet-i Tuna (1290), s. 208-209; J. Ivanov, Severna Makedonija, Sofia 1906, s. 140-143, 160-161, 169; a.mlf.,

“Kjustendilskijat Hisarlik i negovite starini”, Izvestija na Balgarskoto Arheologičesko Druzestvo, VII, Sofia 1920, s. 66-123; H. Minetti, Osmanische provinzielle Baukunst auf dem Balkan, Hannover 1923, s. 15-19; Z. Čankov, Geografski Rečnik na Balgarija, Sofia 1939, s. 232-234; Osman Nuri Peremeci, Tuna Boyu Tarihi, İstanbul 1942, s. 148-149; İbrahim Tatarlı, “Turski Kultovi Sgradi i Nadpisi v Balgarija”, Godišnik na Sofijski Universitet (Fakultet po Zapadni Filologii), XL, Sofia 1966, s. 578-580; L. Slokosta, “Antičnata Istorija na Kjustendil”, Kjustendil i Kjustendilsko (ed. Gina Kresteva), Sofia 1973, s. 25-55; K. Popov, “Kjustendil pod Tursko Robsvo”, a.e., s. 85-111; Tsvetana Dremzizova v.dğr., Arheologičeski Pametnitsi ot Kjustendilski Okrug, Sofia 1978, s. 20, 55; S. Mihailov - M. Sestrimska, The Old School in Kyustendil, Materials and Archaeological Finds, Sofia 1981; Ali Yılmaz, Köstendilli Süleyman Şeyhi, Ankara 1989; J. Farkov, Mitropolskata čerkva Uspenie Bogorodično v Kjustendil, Kjustendil 1991; a.mlf., Kjustendil prez Vazrazdaneto, Sofia 1991; a.mlf., “Ukrepitelnata sistema na Kjustendil XVII-XIX vek”, Izvestija na Istoričeski Muzej-Kjustendil, V, Sofia 1993, s. 171-184; Slavka Draganova, “Kjustendilski Region 1864-1919”, Etnodemografsko i Social-ekonomičesko Izsledvane, Sofia 1996, s. 265; Hedda Reindl-Kiel, “Property, Maintenance and Crime in early 17th Century Court of Küstendil”, Mélanges Prof. Machiel Kiel (ed. A. Temimi), Zaghouan 1999, s. 429-454; Machiel Kiel, Bulgaristan’da Osmanlı Dönemi Kentsel Gelişmesi ve Mimari Anıtları, Ankara 2000, s. 58-63, 133-135; a.mlf., “Ottoman Kyustendil in the 15th and 16th Centuries, Ottoman Administrative Documents from the Turkish Archives Versus Myths and Assumptions in the Work of Jordan Ivanov”, Izvestija na Istoričeski Muzej-Kyustendil, V (1993), s. 141-169; L. Aubaret, “Province du Danube”, Bulletin de la société de géographie, XII, Paris 1876, s. 147-184; Osman Keskioğlu, “Bulgaristan’da Bazı Türk Abideleri ve Vakıf Eserleri”, VD, VIII (1969), s. 309-322; Kemal Özergin, “Eski Bir Rûznâmeye Göre İstanbul ve Rumeli Medreseleri”, TED, sy. 4-5 (1974), s. 279, 286; Ekrem Hakkı Ayverdi, “Köstendil”, KAM, V/1 (1976), s. XXX; “Kjustendil”, Kratka Balgarska Entsiklopedija, Sofia 1966, III, 207; “Kjustendilski Okrug”, a.e., III, 207-208; Entsiklopedija Balgarija, Sofia 1982, III, 690-692.

Machıel Kıel

KÖŞK

Büyük bir sivil yapıya bağlı veya bağımsız olarak inşa edilen süslü küçük bina.

Aslen Farsça olan köşk kelimesi kır ve açıklık yerlerde ya da bahçe içinde bulunan bağımsız evleri, yazlık binaları ifade eder. Ayrıca bir saray veya konak bahçesinde müstakil olarak yapılan süslü küçük binalara da bu ad verilir. Köşk, bir sultan sarayı kısmı olduğu gibi herhangi bir kişiye ait evin ilâvesi de olabilir. Özel kişinin avlu ya da bahçesinde ise köşk ismini muhafaza eder. Aslında kullanılma şekilleri arasında bir ayırım yapılmamış olsa da köşk kelimesi daha ufak ve mütevazi, kasır ise daha fazla önem taşıyan yapıları belirtir. Köşk bir şahsın malı olabilirken kasır yalnız hünkâra ait olan yapıdır. Bununla birlikte köşk ve kasır kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir; Sepetçiler Kasrı (Köşkü) (1643), Bebek Kasrı (Köşkü) (1725-1785), Aynalıkavak Köşkü (Hasbahçe Kasrı) (1791) gibi. Kasır kelimesine XIX. yüzyıldan itibaren daha

az rastlanırken köşk sayfiyedeki mevsimlik, hatta şehir içindeki sürekli oturulan evler için de kullanılmaya başlanmıştır.

Büyük konak ve yalıların bahçeleri içinde köşkleri bulunurdu. Yalılarda yalı köşkleri ve mehtâbiyeler, sırtlarda dağ köşkleri vardı. Şehir konaklarındaki köşkler bahçede bir havuz kenarında ya da set üstünde olurdu. İstanbul'dan farklı olarak Edirne konaklarındaki köşkler konağa bitişikti. Bazı köşkler aynı zamanda spor yarışmalarının izlendiği yerlerdi ve önlerindeki meydanlarda cirit, tomak oyunları oynanırdı; Gülhane ve Dolmabahçe köşkleri gibi (bk. ALAY KÖŞKÜ).

Köşkler yoğun olarak İstanbul ve Edirne'de bulunuyordu. Yalnız İstanbul'da inşa edilen köşklerin sayısı binden fazlaydı. Bu sayı XVII. yüzyıldan, daha hafif bir yapı tarzının uygulandığı dönemden itibaren artmıştır. Fâtih Sultan Mehmed'den IV. Murad'a kadar olan devirde köşk yapımında kâgir kullanılıyordu, dolayısıyla binalar dayanıklı ve pahalı idi. IV. Mehmed döneminde bu yapılarda başlatılan hamle III. Ahmed devrinde

de devam etti. Bu devirde yapılar hafif tutulmuş, çok defa dolma ya da çatma teknikleri kullanılmıştır. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yavaşlayan köşk inşaatı yüzyılın sonuna doğru III. Selim zamanında yeniden hızlanmıştır.

Köşklerde dışarıya pencerelerle açılan havuzlu divanhâne (yazlık salon), sofa, köşelerde odalar ve servis bölümleri kare, dikdörtgen, bazan da üç ya da dört kollu form içine yerleştirilmiştir. Divanhânenin içindeki su öğesi, ahşap süslemeler, bezemeli tavan ve duvarlar tabiatla uyum içindedir. Sofalar ipek, kadife sedirler ve yastıklarla döşenmiştir.

Çekmece yolu üzerinde yer alan Siyavuş Paşa Çiftliği'ndeki Havuzlu Köşk XVI. yüzyılın önemli sivil mimari eserlerindendir. Yapı büyük bir havuzun ortasına inşa edilmiştir ve geniş ayaklar üzerine oturur. 1571 tarihli köşkün planı sade bir dörtgen içinde değerlendirilen divanhâne, küçük bir oda ve bir asma kattan ibarettir. Edirne Kaleiçi'nde Köprülü Mehmed Paşa Konağı'nın harem kısmında bir yazlık köşk bulunuyordu. 1660'tan önceye tarihlenen bu yapı ve benzerleri yazlık misafir odaları olarak da adlandırılmaktadır. Kare planlı köşk ahşap direklerle dışarıya açılan havuzlu bir divanhâneye sahipti. Yapı devrinin önemli vezir saraylarından birinin parçasıydı. 1661'de inşa edilen Edirne Dolaplıbahçe Köşkü günümüzde mevcut değildir. Eldeki resimlerinden anlaşıldığına göre barok döneminde bir tamirat geçirmiştir. Basit dikdörtgen planı içinde pencerelerle dışarıya açılan havuzlu divanhâne ve iki oda yer alır.

İstanbul'un Fenerbahçe diye tanınan yarımadasında Fâtih Sultan Mehmed devrinden bir bahçe içinde köşkler bulunuyordu. Köşklerden biri büyük ölçüdeki havuz ve sebilleriyle Şadırvan Köşkü olarak adlandırılmıştı. Ayrıca deniz kenarında büyük bir rıhtımlı taşlık üzerindeki Derya Köşkü'nden bahsedilmektedir. Bu köşkler önde birer büyük divanhâne, arkada bir ya da ikişer küçük odaları ve helâlarıyla tek hâkim elemanlı tiptedir. Aynı zamanda yarımadaya ismini veren Fener Kulesi ve Kanûnî Sultan Süleyman devrinde yapılan Fener Köşkü Eremya Çelebi, Hüseyin Ayvansarâyî ve Grelot tarafından anlatılmıştır. Grelot'a göre Fener Köşkü hemen diğer bütün köşkler gibi bir kare oluşturuyordu ve birçok sütunla dışarıya açılıyordu.

Afganîler Tekkesi Köşkü, Üsküdar'da Çinili Cami karşısındaki tekkenin bahçesinde bulunur. Süslemelerinden ve dış mimarisinden bu selâmlık köşkünün XIX. yüzyılda tamamen yenilendiği anlaşılır, bu haliyle de güzel bir empire üslûbuna sahiptir. Fakat içerideki ufak mermer ve somaki parçalarından yapılmış döşemesiyle havuzu binanın kuruluşunu XVII. yüzyıla kadar götürebilir. Küçük bir set üzerine oturtulmuş olan köşk iki çıkmalı ve orta sahınlı tiptedir (ayrıca bk. AFGANÎLER TEKKESİ).

Anadoluhisarı yakınındaki 1699 tarihli Amcazâde Hüseyin Paşa Yalısı'nın köşkünden günümüze tek bir oda ulaşmıştır. Eskiden arkasında bir sofa ve iki odası daha bulunuyor, böylece de Köprülü Yalısı'nın selâmlık dairesini oluşturuyordu. Köprülü Hüseyin Paşa'nın sayfiyesi olan köşkün tamamlanan planıyla ön mekânlı, eklemli tipe ait olduğu anlaşılmaktadır. Bugün ayakta kalan kısım ise köşkün "T" planlı ve denize doğru çıkmalı büyük yazlık divanhânesidir. Divanhâne bu şekliyle Boğaziçi'ne üç yönde hâkimdir. 1716'da inşa edilen Kurşunlu Mahzen Köşkü, Galata'da Yeraltı Camii'nin yanında ve eski Ceneviz Kalesi'nin temellerinin üzerinde bulunuyordu. Mevcut resimlerine göre haç planlı köşk tek elemanlı ve dört çıkmalı tipteydi. Köşkün yapılış ve tamir tarihleriyle ilgili bilgileri Hüseyin Ayvansarâyî kaydetmektedir.

Edirne'de 1719 tarihli Vezir Konağı Köşkü konağa eklenmiş bir yazlık oda olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre XVII. yüzyılın ikinci yarısında Edirne'de

büyük konakların havuzlu sofa ya da yazlık divanhâne denilen, köşk şeklinde bahçe ortasına doğru uzanan birer odaları vardı. Bu odaların üç cephesi direklik yahut camekânla açık, bir cephesi de konağa bitişik olurdu. Konakla bağlantı ayrı bir sofa, bazan da taşla döşenmiş bir geçitle sağlanırdı. Râmi Çiftliği'nde 1699-1720 yılları arasında inşa edilen iki köşkten küçük olanı önde yer almakta olup dört yöne çıkıntı yapacak şekilde bir plana sahipti ve mermer kaplı, havuzlu tek bir odadan ibaretti. Bu köşk diğerinin önünde ve onun habercisi durumundaydı. Asıl ikametgâh olan kare şeklindeki büyük köşk, ön cephesinde dışarıya bir çıkma yapmak üzere "T" şeklinde düzenlenmiş ve diğer odalara da yer ayrılmıştı. III. Ahmed devrinde inşa edildiği bilinen Florya Köşkü'ne ait tek resim 1740 yıllarında Gudenus tarafından yapılmıştı. Buna göre yapı dört köşe, kâgir

bir alt kat üzerine üç çıkmalı bir plana sahipti.

Emirgân Şerifler Yalı Köşkü 1782 yıllarında yanındaki harem yalısıyla birlikte inşa edilmişti ve Şerif Abdülillâh Paşa'nın yazlık yeriydi. Fakat günümüzde yalnızca köşk ayakta kalmıştır. Köşk üç odası, sofası ve üç çıkmalı divanhânesiyle alışılagelen plan şemasındadır. XVIII. yüzyıl ortalarına özgü plan özellikleri gösterir. III. Ahmed devrinde yapılan İstinye Bahçe Köşkü, İstinye-Yeniköy arasındaki sıra yalılarından birinin bahçesinde set üzerinde yer alıyordu. Küçük boyuttaki yapı hâkim elemanlı ve eklemli plandaydı. Bir baş oda, odalar ve servis bölümlerinden oluşan köşk tahtanî ve fevkanî olmak üzere iki kısımdan meydana geliyordu.

Acıbadem, III. Selim ve II. Mahmud devirlerinden itibaren bazı köşklerle süslenmeye başlanmıştı. Bunlardan Hünkâr İmamı Köşkü büyükçe bir mâlikânenin bir parçası idi. Bir terasın üzerinde yükselen yapı iki katlıdır, her katta ortası oval ve üç kollu büyük birer divanhâne yer alır. Üst katın planı ise dört kolludur. Manzaraya bakan taraftaki büyük salon evin en önemli yeridir ve üç yöne çıkma yapar. Köşkün süslemeleri barok devri özelliklerini gösterir. 1797'de inşa edilen Arnavutköy İzzetâbâd Köşkü haç planlıydı. Ortada büyük bir sofası ve dört köşede birer odası olması muhtemeldir. Mimarisi de XIX. yüzyıl boyunca süren sadelikteydi. 1870 yıllarına kadar ayakta kalan yapının yerine bilinmeyen bir tarihte Çifte Köşk inşa edilmiştir. Çengelköy Köçeoğlu Köşkü, 1800 yılı civarında yapılan benzerleri gibi Boğaziçi'ne hâkimdir ve istinat duvarlarıyla düzlük haline getirilmiş bir sırt üzerinde yer alır. Orta sofalı plan tipindeki yapı Türk Ampire üslûbunun sade ve nisbetli bir örneğidir. Orta sofası oval ve kubbeli bir özellik gösterir. Bebek Köçeoğlu Yalısı XVIII. yüzyıl sonlarında inşa edilmişti. Yalının selâmlık bahçesinde denize bakan yönde küçük bir köşk bulunuyordu. Köşkte girişin iki yanında odalar, karşısında büyük bir salon yer alıyordu ve bu üç odalı tip devrin sık kullanılan bir plan şekliydi.

II. Mahmud döneminde Kâğıthane'de inşa edilen Çadır Köşkü tek elemanlı tipe aittir. Mermer bir set üzerinde yer alan yapı, havuzla birlikte yuvarlak bir orta sahın etrafında teşkilâtlanan bölümlerden meydana gelmişti. Eski usul ve tekniğe göre yapılmış empire üslûbundaki köşklerin de son temsilcisiydi. Kanlıca körfezindeki Yalı Köşkü XIX. yüzyılın ilk yarısına ait olmalıdır. Orta sofalı plan tipinde ve dıştan dört kollu bir şekildeydi.

Amcazâde Hüseyin Paşa Yalı Köşkü'ne benzer olarak deniz üzerine çıkıntı teşkil edecek biçimde inşa edilmişti. Boğaziçi'ndeki diğer köşklerde olduğu gibi manzaraya çok yönlü açılma arzusu burada da hâkimdi. Kalamış'taki bir köşk de plan ve mimarisiyle XIX. yüzyılın başlarında yapıldığı hissini verir. Büyük bir mâlikânenin parçası ya da bir selâmlık dairesi olduğu kabul edilmektedir. Merkezî sofalı tipin bozulmamış ve klasik bir örneği olan yapı ilk empire üslûbundadır.

Heybeliada Hünkâr Köşkü II. Mahmud devrinde yapılmıştır. İki katlı köşkün deniz tarafındaki odalarından büyük olanı muhtemelen hünkâr odası idi. Yapı orta sofalı tek eyvanlı tiptedir ve bu şekil artık devrin evlerinde de kullanılan bir plandır. Mimari üslûbu ilk empire tarzındadır. Arnavutköy Muzurus Paşa Köşkü, Muzurus Paşa Yalısı'nın dağ köşküydü. XIX. yüzyılın ilk yarısında yapıldığı kabul edilir. İki katlı olan yapının planı bir eksen üzerinde kurulmuş, kısa kenarlarda karşılıklı iki çıkma yapan dikdörtgendir. Mermer döşeli sofa alt kat boyunca uzanır. Köşkün mimarisi içte daha zengin ve süslü, dışta sade ve gelişmiş bir empire üslûbundadır.

Kadıköy'de Sultan V. Murad Çiftliği'ndeki iki köşkten biri olan Küçük Köşk üç tarafı pencereli büyük divanhânesi, çıkmalı odası ve köşelerindeki odalarıyla birkaç yüzyıllık bir plan tipinin XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir. II. Abdülhamid döneminde Mâbeyinci Sâdi Bey tarafından Suadiye ile Bostancı arasında çok geniş bir arazi içinde yapılan mâlikânenin kâgir bir köşkü denize uzanan bir burun üzerinde bulunuyordu. Kayalara

oturan yarım yuvarlak bir rıhtımın desteklediği bu köşk tek kat halinde olup eski geleneklere uygun olarak orta sofasında bir de havuzu vardı.

Türk sivil mimarisinin bu önemli eserlerinden günümüze ulaşanların sayısı oldukça azdır. Önemli köşkler dışında kalanlar eskidikçe rağbetten düşmüş ve yıkılmıştır. Boşalan araziler bazan devlet tarafından kullanılmış (kışla gibi binalar yapılmış), bazan da bahçeler kaldırılarak yerlerine mahalleler kurulmuştur. Esasen XVIII-XIX. yüzyıllarda köşkler daha hafif ve dayanıksız bir yapı tekniğiyle inşa ediliyordu. Bunun dışında özellikle İstanbul için söz konusu olan büyük yangınlar da bu yapıların kolaylıkla

yok olmasına sebep olmuştur (ayrıca bk. KASIR).

BİBLİYOGRAFYA

Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1969, I-II; Vedad Günyol, "Köşk", İA, VI, 923; Pakalın, II, 304; SA, III, 1139-1140; G. Goodwin, "Köshk", EI² (İng.), V, 274.

Ayşe Denknalbant

KÖŞKMEDRESE

Anadolu-Türk mimarisinde kendine has özellikleriyle dikkat çeken bir XIV. yüzyıl yapısı.

Kayseri'nin güneydoğusunda Köşk dağı adı verilen tepede yer almaktadır. 1915'te Halil Edhem Eldem'in eski bir kopyasına dayanarak yayımladığı bugüne ulaşmayan kitâbesine göre (Kayseriye Şehri, s. 109) 740 (1339) yılında Eretnaoğulları Beyliği'nin kurucusu Alâeddin Eretna tarafından eşi Suli Paşa'nın ruhunu tâziz için yaptırılmıştır. Uzun süre medrese olarak kullanılmasından dolayı halk arasında Köşkmedrese adıyla tanınmakta ise de aslında bir hankah olduğu kabul edilmektedir (Şaman - Yazar, sy. 22 [1991], s. 301-302). 1963 yılından başlayarak Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından birkaç defa onarılan ve 1988'den beri imaret olarak kullanılan yapı kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen planlı ve kuzey kanadı itibariyle iki katlıdır; avlusunun ortasında rivayetlere göre muhtemelen Alâeddin Eretna ile eşi Suli Paşa, oğlu Mehmed ve torunu Alâeddin Ali beylerin yattığı bir türbe bulunmaktadır.

Yapının kuzey duvarının ortasına taçkapı, taçkapının kavsarasının üzerine bir, yanlarına ikişer, doğu ve batı cephelere üst seviyede birer küçük dikdörtgen pencere yerleştirilmiş, güney cephe ise tamamıyla sağır bırakılmıştır. Üç silme ile dikdörtgen bir çerçeve içine alınmış olan süslemesiz, yalın görünümlü taçkapının önünde dört basamaklı çifte merdivenle çıkılan bir sahanlık bulunmaktadır. Basık kemerli kapıdan sivri tonoz örtülü bir orta bölüme, oradan da yine sivri tonoz örtülü giriş eyvanına geçilir. Orta bölüm, kuzey duvarında yer alan basık kemerli niş içindeki dikdörtgen pencere ile taçkapının kavsarasının üzerinden dışa, güneyindeki büyük sivri kemerle de giriş eyvanına açılır. Girişin yanlarındaki enine dikdörtgen planlı iki mekân çift katlı olarak düzenlenmiştir. Üst kata eyvanın içinden biri yedi, diğeri altı basamaklı iki merdivenle çıkılır. Birer mazgaldan ışık alan düz tavanlı alt kat odalarının planını tekrarlayan üst kat odaları sivri tonoz örtülüdür; taçkapının yanlarındaki pencerelerle doğu ve batı cephelerindeki birer pencere bu odalara aittir. Giriş eyvanından geçilen avlu dört yönden, iki yandaki altışar

basamaklı merdivenlerle çıkılan yüksek zeminli revaklarla kuşatılmıştır. Pâyelere oturan sivri kemerli revaklar her kanatta birbirine eşit üçer bölümlüdür; ayrıca köşelere de birer çapraz birim yerleştirilerek daha önce Anadolu-Türk mimarisinde örneğine rastlanmayan köşeleri kırık kare veya bitişik kenarları x oranında olan sekizgen planlı bir revak düzenlemesi gerçekleştirilmiştir. Bütün birimleri sivri tonoz örtülü olan revakların batı kanadının kuzeydeki ilk biriminden dama çıkılır.

Avlunun ortasında kare kaideli, düzgün sekizgen gövdeli ve piramidal külâhlı türbe bulunmaktadır. İki katlı olan türbenin alt kata girişi üç sıra mukarnas kavsaralı ve beş yüzlü bir mihrap nişiyle kapatılmıştır. Halil Edhem'in burada bir kapalı kapının varlığından söz etmesi nişin 1915'ten sonra yapıldığını göstermektedir. Üst kat girişine bu nişin iki tarafından yükselen bir çifte merdivenle çıkılır. Kaide ile gövde üç sıra mukarnas dolgulu bir silmeyle ayrılmıştır. Ziyaret mahalline giriş, türbeyle birlikte hankahın yegâne süslemeli yeri olan bir taçkapıdandır. Silmelerle kuşatılan taçkapıda sivri kemerli nişin içi ve etrafı, yanlarındaki sütunçeler ve yukarısında yer alan üç kabara çeşitli geometrik ve bitkisel motiflerle bezenmiştir. Geometrik motifler arasında kırık hatlar, zencirek ve yıldız kompozisyonları, bitkisel motifler arasında ise palmet, rûmî ve kıvrık dallar çoğunluktadır. Türbenin diğer cepheleri sivri sağır kemerlerle hareketlendirilmiş ve doğu, batı, güney cephelerine silmeli çerçeveler içine alınmış birer dikdörtgen pencere yerleştirilmiştir. Saçak altındaki yazı şeridinde Bakara sûresinin 285 ve 286. âyetleri okunmaktadır. İç mekân, göbeğinde bir kabara bulunan sekiz dilimli bir kubbeyle örtülüdür. Mekânın ortasında kitâbesiz bir sanduka vardır.

Selçuklu hankahlarından bir bölümünün bitişiğinde veya içinde türbelere yer verildiği bilinen bir husustur. Ancak bu yapı gibi dıştan kare içine alınmış sekizgen

revaklı avlusunun ortasında türbe olan bir Selçuklu ve Beylikler dönemi eserine rastlamak mümkün değildir. Köşkmedrese bu haliyle yegâne örneği teşkil etmekte ve ilim adamlarının dikkatini çekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Halil Edhem [Eldem], Kayseriye Şehri, İstanbul 1334, s. 109-116; a.mlf., Kayseri Şehri (haz. Kemal Göde), Ankara 1982, s. 132-140; Ahmed Nazif, Kayseri Tarihi: Mir'at-ı Kayseriyye (haz. Mehmet Palamutoğlu), Kayseri 1987, s. 100-103; A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie, Paris 1931, I, 67-70; a.mlf., Kayseri Türk Anıtları (trc. A. Arif Tütenk), Ankara 1954; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı II: Anadolu Selçuklularından Beylikler Devrinin Sonuna Kadar, İstanbul 1973, s. 200; Mustafa Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977, s. 67; Ahmet Işık Doğan, Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları, Tekkeler, Zaviyeler ve Benzer Nitelikteki Fütüvvet Yapıları, İstanbul 1977, s. 72-77; Semavi Eyice, "Türk Mimarî Âbideleri III-Kayseri'de Köşk Medrese", Bilgi, XI/129, İstanbul 1958, s. 7-8; a.mlf., "İki Türk Abidesinin Mahiyetleri Hakkında Notlar, İznik'te Nilüfer Hatun İmareti ve Kayseri'de Köşk Medrese", AÜ İlâhiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi, II, Ankara 1958, s. 110-112, şekil 2 (plan); Mahmut Akok, "Kayseri'de Tuzhisarı Sultanhanı, Köşk Medrese ve Alaca Mescit Diye Tanınan Üç Selçuklu Mimari Eserin Rölövesi", Türk Arkeoloji Dergisi, XVII/2, Ankara 1968, s. 5-41; Mehmet Çayırdağ, "Kayseri'de Selçuklu ve Beylikler Dönemine Ait Bazı Kitâbe ve Mezartaşları", TD, sy. 34 (1984), s. 512-514; Nermin Şaman - Turgay Yazar, "Kayseri Köşk Hânikâhı", VD, sy. 22 (1991), s. 301-314.

Aynur Durukan

KÖTÜLÜK

(bk. ŞER).

KÖTÜMSERLİK

Varlığın aslının kötü olduğunu ileri süren felsefî anlayış; hayatın kusurlu, sıkıntılı ve acı yanlarını öne çıkaran felsefe ve ahlâk görüşü için kullanılan terim

(bk. İYİMSERLİK).

KÖY ENSTİTÜSÜ

Türkiye’de köy okullarına öğretmen yetiştirmek ve yörenin kalkınmasına öncülük etmek için kurulan ortaöğretim kurumu.

1940 yılında açılan Köy enstitülerinin ortaya çıkışını hazırlayan çalışmalar, Cumhuriyet Halk Partisi’nin 1931 ve 1935 kurultaylarında alınan kararlar doğrultusunda oluşturulan eğitmen projesine kadar uzanır. Bu projenin başlangıcını teşkil eden ilk eğitmen kursu 1936-1937 öğretim yılında Eskişehir Çifteler’de başlatılmıştı. Askerliğini onbaşı veya çavuş olarak yapan köy gençlerinin kısa bir eğitimden geçirildikten sonra kendi köylerinde eğitmen olarak görevlendirilmesi şeklinde uygulanan bu ilk denemeden olumlu sonuçlar alınması üzerine Köy Eğitmenleri Kanunu çıkarılmış, Maarif Vekili Saffet Arıkan’ın hazırlattığı program çerçevesinde Eskişehir Çifteler’de (1937), İzmir Kızılçullu’da (1937), Kırklareli Kepirtepe’de (1938) ve Kastamonu Gölköy’de (1938) deneme niteliğinde dört köy öğretmen okulu açılmış, Köy enstitüleri kuruluncaya kadar bağımsız biçimde, daha sonra da Köy enstitülerine bağlı olarak eğitmenler yetiştirilmiştir.

1936 yılında Saffet Arıkan tarafından ilköğretim umum müdürlüğüne getirilen İsmail Hakkı Tonguç’un ve 1938’de Maarif vekili olan Hasan Âli Yücel’in çabalarıyla eğitmen projesi Köy Enstitüsü projesine dönüştürülmüştür. 17 Nisan 1940’ta çıkarılan 3803 sayılı Köy Enstitüleri Kanunu mevcut deneme okullarının enstitüye dönüştürülmesini, ayrıca on yedi yeni Köy Enstitüsü açılmasını öngörüyordu. 19 Haziran 1942’de çıkarılan 4274 sayılı Köy Okulları ve Enstitüleri Teşkilât Kanunu ile enstitülerin yapılanmasının hukukî temelleri tamamlanmıştır. Bu okulların her birinin “Köy Enstitüsü bölgesi” denilen bir çevresi olacak ve bu çevre içinde yer alan illere nüfuslarına göre öğrenci kontenjanı ayrılacaktı. Enstitülere, beş yıllık köy okullarından mezun olanlarla üç yıllık okulları bitirenler için açılan iki yıllık hazırlık sınıfını başarı ile tamamlayanlar alınacaktı. Karma sistemin uygulandığı Köy enstitülerinin öğretim süresi beş yıldı.

Köy Enstitüleri Kanunu'nda bu kurumların amacının köy öğretmeni ve köye yönelik diğer mesleklerde eğitilmiş elemanlar yetiştirmek olduğu belirtilmiştir. Köy enstitülerinin kurulmasıyla köyde önder rolü oynayabilecek yeni bir öğretmen tipi oluşturmaya elverişli bir eğitim ve öğretim yönteminin uygulanması öngörülmüştür. Bu projenin bir amacı da eğitim aracılığıyla tarımsal ekonominin rasyonelleştirilmesiydi. Köy enstitüleri projesi öğrenim çağında olanların yanında halkı da eğitmeyi, özellikle köylüyü ekonomik, toplumsal ve kültürel alanlarda etkin kılmayı, bilinç düzeyini yükseltmeyi, böylece kırsal yapıda köklü bir değişim gerçekleştirmeyi hedefliyordu.

Bu enstitülerin kuruluş yıllarında esnek bir programın uygulanması zorunlu görülmüştür. Bu zorunluluk hem ilk yıllardaki dershane, atölye gibi fizikî ortamlarla ilgili problemlerden ve öğrencilerin içinde bulunduğu elverişsiz şartlardan hem de ülkenin genel sıkıntılarından kaynaklanıyordu. Bu şartlar altında Köy enstitülerine Maarif Vekâleti'nden hazır ve tek tip program gönderilmesi yerine mahallî imkân ve ihtiyaçlara göre değişik programlar yapılmasının yararı göz önüne alınarak her enstitüye kendi eğitim ve öğretim programını kendisinin düzenlemesi yetkisi tanındı. 1943 yılında ise enstitülerin programı bakanlıkça yapıldı. 260 hafta olarak belirlenen beş yıllık öğrenim süresinin % 43,8'i kültür derslerine, % 22,3'ü ziraat derslerine ve uygulamalarına, % 22,3'ü teknik dersler ve uygulamalarına, % 11'i de tatillere ayrılmıştı. Çalışma planı yapılırken bölgesel özellikler, öğrenci ve öğreticilerin durumları göz önünde bulunduruluyordu.

Köy enstitülerinde öğretmen kadrosu oluşturulurken okuldaki günlük işlerin ve hayat şartlarının ağırlığı dikkate alınarak öğretmenlerin öncelikle istekli olanlar arasından seçilmesi düşünülmüştür. İlk dönemlerde öğretmen ihtiyacı daha çok yetenekli ve gayretli ilkokul öğretmenleri, tarım ve sanat öğretmenleri ve usta öğreticilerle karşılanmış, yüksek okul mezunları

ise şartların ağırlığı sebebiyle köy enstitülerinde çalışmaya pek istekli olmamıştır. Sonraki dönemlerde ise öğretmenlerin çoğunluğunu Gazi Eğitim Enstitüsü, Yüksek Köy Enstitüsü ve diğer ilgili fakültelerle yüksek okullardan mezun olanlar ve ilköğretmen okulu mezunları oluşturmuş, ayrıca kız enstitüsü, ziraat okulu, sanat okulu gibi kurumlardan mezun olanlar da çalıştırılmıştır. Öğretmenlerin özellikle kuruluş yıllarında büyük

bir özveriyle çalışmaları, öğrencilerle ve diğer işlerle bıkmadan meşgul olmaları takdirle karşılanmıştır. Ancak enstitülerin kurulduğu yerlerdeki şartların ağırlığı ve II. Dünya Savaşı'nın doğurduğu sıkıntılar yüzünden öğretmen ihtiyacını karşılamada güçlükler yaşanmıştır. Bu sebeple enstitülerin sistemine ve şartlarına uygun öğretmen yetiştirmek maksadıyla 1942-1943 öğretim yılında Ankara Hasanoğlan Köy Enstitüsü'ne üç yıl süreli Yüksek Köy Enstitüsü eklenmiş, buraya Köy enstitülerinin başarılı öğrencileri arasından sınavla öğrenci alınmıştır. Böylece sayısı yirmi biri bulan Köy enstitülerinin isimleri, kuruldukları yerler ve kuruluş tarihleri şöyledir: İzmir Kızılçullu (1937), Eskişehir Çifteler (1937), Kırklareli Kepirtepe (1938), Kastamonu Gölköy (1938), Malatya Akçadağ (1940), Samsun Akpınar (1940), Antalya Aksu (1940), Kocaeli Arifiye (1940), Trabzon Beşikdüzü (1940), Kars Cılavuz (1940), Adana Düziçi (1940), Isparta Gönen (1940), Kayseri Pazarören (1940), Balıkesir Savaştepe (1940), Ankara Hasanoğlan (1941), Konya İvriz (1941), Sivas Pamukpınar (1941), Erzurum Pulur (1942), Diyarbakır Dicle (1944), Aydın Ortaklar (1944), Van Ernis (1948). Köy enstitülerinin yerleri seçilirken okulların ülke geneline yaygınlaştırılmasına, tarıma uygun devlet arazisi üzerinde iki üç şehir arasındaki merkezî noktalarda, şehir ve kasabaların dışında ve köylere yakın yerlerde kurulmasına özen gösterilmiştir.

Köylerden alınan çocuklara öğretmenlik mesleğiyle birlikte köyde geçerli demircilik, yapı ustalığı, dülgerlik; kızlar için dikiş, ev idaresi, hasta bakımı gibi pratik meslekler de öğretiliyordu. Başarılı olanlara öğretmenliğin yanında yüksek öğrenim yolu açılıyor, öğretmen olamayacaklar ise öğrendikleri işlerden birini yapmak üzere serbest köy hayatına bırakılıyordu. Bu çerçevede 3000 kadar sağlıkçı, ebe ve teknisyen yetiştirilmiştir. Kapatıldıkları 1953 yılına kadar yirmi bir Köy Enstitüsü'nden 1398'i kız, 15.943'ü erkek olmak üzere toplam 17.341 köy öğretmeni diploma almıştır. 1936-1947 yılları arasında faaliyet gösteren eğitim kurslarından da 8675 eğitmen mezun olmuştur. Yüksek Köy Enstitüsü toplam 209 mezun vermiştir. Bu kurumlardan çok sayıda yazar, edebiyatçı, şair, yayımcı, bilim adamı ve siyasetçi yetişmiştir (bir liste için bk. Köy Enstitüleri, s. 9-10).

Köy enstitülerinin, mezunlarının ülke çapındaki tesirleri yanında eğitim anlayışı ve uygulamasıyla da model oluşturduğu belirtilir. Teoriyle

uygulamayı birleştirme ve araştırarak öğrenme sürecinde yetişen kişiler Türkiye'nin eğitim politikasında etkili olmuşlardır. Ayrıca okul işliklerinin civar köylerin ihtiyaçlarını karşılaması, yöre halkının ilk defa elektrik, sinema, motor gibi modern imkânlarla tanışması, temizlik ve sağlık şartlarına kavuşması gibi konularda da etkileri olmuştur. Köy Enstitüsü'nden mezun olacaklardan, eğitim öğretim alanındaki faaliyetleri yanında köylerin ekonomik gelişmesinde önder olma fonksiyonu da bekleniyordu. Ancak bu konuda gidilen köylerin durumundan, araç gereç ve toprak eksikliğinden, öğretmenlerin kişisel durumundan kaynaklanan birtakım güçlükler, eksiklikler gözlenmiştir.

İsmail Hakkı Tonguç'un Canlandırılacak Köy adlı eserinde (İstanbul 1939) işlediği gibi köy kalkınmasının aracı ve köyü canlandırmanın yolu olarak görülen Köy enstitülerinin ideolojik hedefi, Cumhuriyet'in ortaya koymak istediği yeni kültürel ve millî değerleri topluma benimsetmekti. Köy enstitüleri, eğitim anlayışı ve üretici insan yetiştirme çabası sayesinde eğitimin yaygınlaştırılması, Cumhuriyet ilkelerinin tanıtılması, köye ve köy okuluna göre öğretmen yetiştirilmesi konularında sınırlı da olsa toplumsal değişme sürecine katkıda bulunmuştur. Ancak mevcut toprak mülkiyeti sistemi, üretim ve bölüşüm mekanizması, Köy enstitülerinin lehinde ve aleyhinde olanların zihniyet yapıları gibi problemler, ayrıca maddî, kültürel, sosyolojik ve ideolojik olgular karşısında bu okulların tek başına kırsal kalkınma sorununu çözmesi mümkün değildi. Bu sebeple Köy enstitülerinin başlangıçta belirlenen hedeflere ulaşma başarısı sınırlı kalmıştır. Esasen köyü ve köylüyü değiştirme ve kalkındırmada eğitim temel araç olarak görülse de köyde izlenen gözle görülür değişim, Türkiye'nin dış dünyaya açılmaya başladığı dönemde köylünün çağdaş üretim anlayışı ve araç gereçleriyle tanıştığı 1950 sonrasında, Köy enstitülerinin kapanma sürecine girdiği dönemde gerçekleşmiştir.

1946'da yapılan genel seçimlerin ardından Köy enstitülerinin değiştirilmesi yönünde faaliyetler başladı. Hasan Âli Yücel Maarif vekilliğinden ayrıldı, yoğun eleştiriler alan İsmail Hakkı Tonguç ve ekibi yeni Maarif vekili Reşat Şemsettin Sirer döneminde görevden uzaklaştırıldı. 1947 yılında Köy Enstitüsü müfredat programında köklü değişiklikler yapıldı, bazı yönetici ve öğretmenler değiştirildi. Aynı yıl eğitmen kurslarına son verildi; Yüksek Köy Enstitüsü kapatılarak öğrencileri başka okullara aktarıldı. 1950'den

sonra kız öğrenciler birkaç kız öğretmen okulunda toplandı. 1952-1953 öğretim yılında Köy enstitüleriyle ilköğretmen okullarının programı birleştirildi. Köy enstitülerinin süresi beş yıldan altı yıla çıkarıldı. Nihayet 1954'te yürürlüğe giren 6234 sayılı kanunla Köy enstitüleri kapatılarak mevcut okullar ilköğretmen okullarına çevrildi (Binbaşıoğlu, s. 20).

Köy enstitüleri hakkındaki tartışmalar bu kurumlar kapatıldıktan sonra da devam etti. Konuyla ilgili olumlu değerlendirmelerde Köy enstitülerinin ülkenin eğitim sorununu çözebilecek, millî karakterli, ülke gerçeklerinden doğan, sadece eğitim davasına çözüm yolu olmakla kalmayıp hukuk, idare, kültür ve düşünce hayatında da derin etkileri olan, çağdaş eğitim ilkelerinin uygulandığı, verimlilik derecesi yüksek kurumlar olduğu ifade edilir. Dikkat çeken bir husus da Köy enstitülerini savunanların karşı düşüncede olanları antikemalist olarak suçlarken (Kirby, s. 354-364, 367) diğerlerinin de bu okullarda "solcu öğretmenler" tarafından Atatürk'ün kurduğu rejim aleyhinde propaganda yapıldığını ileri sürmeleriydi (meselâ bk. Köy Enstitüleri ve Koç Federasyonu, s. 15; Reşat Şemseddin Sirer'in emriyle Köy enstitülerini teftiş eden başmüfettiş Fethi İsfendiyaroğlu'nun bu kurumlar hakkındaki suçlama ve tenkitleri için bk. a.g.e., s. 11-51). İlk Köy Enstitüsü'nün müdürü ve Köy Enstitüleri'nin Tarihi ve Kızılçullu Köy Enstitüsü adlı eserin (Bursa 1942) yazarı olan Emin Soysal, 1946 seçimlerinde bağımsız milletvekili olduktan sonra mecliste yaptığı bir konuşmada Köy enstitülerinin komünizm, ahlâksızlık, yıkıcılık ve ihanet yuvaları olduğu, bu okullarda din karşıtlığı yapıldığı yolunda ağır ithamlarda bulunmuştur (Kirby, s. 367-368).

Köy enstitüleriyle ilgili olarak çoğunlukla ideolojik sebeplerden, politik ihtiraslardan veya bilgisizlikten kaynaklanan lehte ve aleyhteki aşırı iddialar bir yana bırakılırsa bu okulların sistem olarak yararlı, amaca uygun ve gerçekçi bir projenin ürünü olmakla birlikte uygulamada birtakım eksiklikler ve engellerle karşılaşılması, daha da önemlisi politik ve ideolojik amaçlara alet edilmesi sistemin uygulanışını ve âkıbetini olumsuz yönde etkilemiştir. Özellikle bir eğitim kurumundan beklenenin aksine bu kurumların gerek programlarında gerekse uygulamalarında halkın geleneksel, kültürel, dinî ve ahlâkî değerlerinin yeterince önemsenmediği, hatta yerli değerlerle çatışan bir zihniyet geliştirildiği, bunun da beklenen hizmeti yeterli ölçüde ve kalitede üretmesini önlediği yönündeki kanaatlerin

önce Cumhuriyet Halk Partisi, arkasından Demokrat Parti yetkilileri arasında gittikçe taraftar kazanması Köy enstitülerinin kapatılmasına ortam hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan Âli Yücel, Köy Enstitüleri Dergisi I, Ankara 1945; Cavit Orhan Tütengil, Köy Enstitüsü Üzerine Düşünceler, İstanbul 1948; Köy Enstitüleri ve Koç Federasyonu, Ankara 1966; Engin Tonguç, Devrim Açısından Köy Enstitüleri ve Tonguç, İstanbul 1970; Şevket Gediklioğlu, Evreleri, Getirdikleri ve Yankılarıyla Köy Enstitüleri, Ankara 1971; Mehmet Bayrak, Köy Enstitülü Yazarlar Ozanlar, Ankara 1978; Sabahattin Eyüboğlu, Köy Enstitüleri Üzerine, İstanbul 1979; Recep Bulut, Nisan'daki Güneşler, 50. Yılında Köy Enstitüleri: 1940-1990, Ankara 1990; Kuruluşunun 50. Yılında Köy Enstitüleri, Ankara 1990; Abdullah Özkuçur, Hasanoğlan Yüksek Köy Enstitüsü, Ankara 1990; Bekir Semerci, Türkiye'de İleri Atılımlar ve Köy Enstitüsü, İstanbul 1990; Necdet Sakaoğlu, Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tarihi, İstanbul 1992, s. 89-101; Cavit Binbaşıoğlu, Öğretmen Yetiştirme Açısından Türkiye'de Eğitim Bilimleri Tarihi Üzerinde Bir Araştırma, İstanbul 1995, s. 16-20; Necdet Ekinci, Sanayileşme ve Uluslaşma Sürecinde Toprak Reformundan Köy Enstitülerine, Ankara 1997; F. Kirby, Türkiye'de Köy Enstitüleri (haz. Engin Tonguç), Ankara 2000; Köy Enstitüleri (haz. Mehmet Özel), [baskı yeri ve tarihi yok] (Kültür Bakanlığı), s. 4-11.

Ziynet Bahadır

KÖYMEN, Mehmet Altay

(1916-1993)

Selçuklu tarihçisi.

13 Mayıs 1916’da Ankara Haymana’nın Deveci köyünde doğdu. Babası Çanakkale şehidlerinden Ali Rızâ Efendi, annesi Seyide Hanım’dır. İlkokulu Haymana’da okudu. Ardından girdiği (1929) Gazi Eğitim Enstitüsü İlköğretmen Okulu kapatılınca öğrenimini Adana Öğretmen Okulu’nda sürdürdü. İstanbul Haydarpaşa Öğretmen Okulu’ndan mezun oldu (1935). Haymana’nın Çalış köyünde kısa bir süre öğretmenlik yaptı. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi’ni 1940 yılında bitirdi. Mehmed Fuad Köprülü’nün yanında hazırladığı, Muhammed b. İbrâhim’in Târîḫ-i Selcûkıyân-ı Kirmân adlı eseri üzerindeki çalışmasıyla doktor unvanını aldı (1943). Bir yıl Gazi Eğitim Enstitüsü’nde tarih öğretmenliği yaptıktan sonra Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Ortaçağ Tarihi Kürsüsü’ne asistan tayin edildi (1944). 1948’de doçent oldu. Almanya, Fransa ve iki yıla yakın bir süre kaldığı İngiltere’de meslekî çalışma ve incelemelerde bulundu. 1958’de profesörlüğe yükseltildi. 1960’ta Almanya’da Freiburg Üniversitesi Orientalisches Seminar’da araştırmacı profesör olarak çalıştı. İran (1965), İngiltere (1966), Suriye (1969), İran ve Pakistan’da (1970-1971) bilimsel araştırmalar yaptı; Hamburg Üniversitesi’nde İslâm ve Türk tarihi, Türk dili dersleri okuttu (1975-1976). Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Genel Türk Tarihi Kürsüsü (1970-1982) ve Tarih Bölümü (1982-1984) başkanlıklarında bulundu. Emekli olduktan sonra 1987 başına kadar Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi’nde, bir süre de Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi’nde sözleşmeli olarak ders okuttu. Uzun yıllar Ankara Üniversitesi’nin değişik fakültelerinde inkılâp tarihi, Erzurum Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü’nde Selçuklu ve Ortaçağ Türk-İslâm tarihi, genel Türk tarihi dersleri verdi. Yerli ve yabancı pek çok bilimsel kurum ve kuruluşun üyeliklerine seçildi. Türk Ansiklopedisi’nde tarih müşavirliği, Türk Tarih Kurumu’nda Genel Türk Tarihi Bilim ve Araştırma Kolu başkanlığı ve üyeliği, Selçuklu Tarihi ve Medeniyeti Enstitüsü’nde genel sekreterlik, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı ve Kültür

Bakanlığı'nda Kültür Eserleri Kurulu başkan yardımcılığı, 1000 Temel Eser Kurulu başkanlığı gibi idarî ve akademik görevlerde bulundu. 9 Aralık 1993'te Ankara'da vefat eden Köymen Cebeci Asrî Mezarlığı'nda toprağa verildi.

Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca bilen, bibliyografik bilgisi çok geniş, metodu sağlam bir tarihçi olan Köymen, Büyük Selçuklu Devleti'nin oluşturduğu Ortaçağ Türk-İslâm tarihi ve medeniyeti sahasında ciddi, orijinal araştırmalar yapmış, Selçuklu tarihini sistemleştirip ilim dünyasına değerli eserler kazandırmıştır.

Eserleri. 1. Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi. Üç cilt olan eserin I. cildi "Kuruluş Devri" alt başlığını taşımakta olup Selçuklular'ın tarih sahnesine çıkışından Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluş devri sonuna kadar gelen dönemi ihtiva eder (Ankara 1979, 1989). "İkinci İmparatorluk Devri" başlıklı II. ciltte Sultan Sencer ve zamanı, imparatorluğun yapısı, hukukî durumu, vasallik-metbûluk, halife-sultan ilişkileri gibi konular Arapça ve Farsça kaynaklarla belgelere dayanılarak ortaya konulmuştur (Ankara 1954, 1984). "Alp Arslan ve Zamanı" alt başlığını taşıyan III. cilt önce aynı ad altında müstakil eser olarak iki cilt halinde yayımlanmış (Ankara 1971, 1983), daha sonraki basımında birleştirilerek Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi'nin son cildini oluşturmuştur (Ankara 1992). Bu bölümde Alparslan devri siyasî tarihi, Alparslan zamanındaki Selçuklu saray, hükümet ve askerî teşkilâtıyla toplum hayatı ve kültür kurumları ele alınmıştır. 2. Selçuklu Devri Türk Tarihi (Ankara 1963, 1989). Eserde Selçuklu Devleti'nin tarihi genel çizgileriyle ve derli toplu olarak ele alınmıştır. 3. Tuğrul Bey ve Zamanı (Ankara 1976, 1984). Köymen'in Büyük Selçuklu İmparatorluğu Çerçevesi İçinde Melik Sancar ve Zamanı adlı doçentlik teziyle Alaaddin Keykubâd ve Zamanı, Türk Tarihinde Araştırma Metodu ve Selçuklu Tarihinin Meseleleri adlı çalışmaları henüz basılmamıştır.

Ayrıca çeşitli dergilerde ve İslâm Ansiklopedisi'nde yayımlanmış çok sayıda makalesi bulunan Köymen (bunların bir listesi için bk. Tamçelik, XXXV/411 [1997], s. 389-393), Mehmed Neşrî'nin

Kitâb-ı Cihannümâ'sı ile (Faik Reşit Unat ile birlikte; I-II, Ankara 1949-1957, 1983-1984, 1987) Nizâmülmülk'ün Siyasetnâme'sini (Farsça metin, Ankara 1976) neşre hazırlamış ve ikinci eseri Türkçe'ye çevirmiştir (Ankara 1982, 1990). Aynı eser metni ve tercümesiyle birlikte ayrıca yayımlanmıştır (Ankara 1999).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Altay Köymen'in özlük dosyaları: DTCF Arşivi, nr. 36/1-2; AÜ Rektörlüğü Arşivi, nr. 35/1-2; İbrahim Kafesoğlu, "Türkiye'de Selçuklu Tarihçiliği", Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan (haz. İÜ Ed. Fak.), İstanbul 1973, s. 86-88; Halil İbrahim Uçak, "Prof. Dr. M.A. Köymen", TTK Belleten, LVIII/223 (1994), s. 789-792; Feda Şamil Arık, "Büyük Selçuklu Tarihçisi Prof. Dr. M. A. Köymen Hakk'a Yürüdü", TK, XXXII/369 (1994), s. 22-25; a.mlf., "Hocam Prof. Dr. M. A. Köymen", a.e., XXXIII/382 (1995), s. 103-115; Mehmet Ali Hacıgökmen, "Selçuklu Tarihçisi Mehmet Altay Köymen'in Vefatının I. Yıldönümü Münasebetiyle", a.e., XXXIII/381 (1995), s. 50-53; Soyalp Tamçelik, "Prof. Dr. Mehmet Altay Köymen'in Hayatı ve Eserleri", a.e., XXXV/411 (1997), s. 385-393.

Feda Şamil Arık

KRACKOVSKIJ, Ignatij Julianovic

(1883-1951)

Rus şarkiyatçısı.

Litvanya'nın Vilnius şehrinde doğdu. Öğretmen olan babasının tayin edildiği Taşkent'te Özbekçe öğrenmeye başladı. 1893'te döndükleri Vilnius'ta orta öğrenimi süresince yabancı dil öğrenmeyi sürdürdü (kaynaklarda yirmi altı dil bildiği kaydedilmektedir; bk. Bohdanowicz [1951], s. 225). 1901'de Saint Petersburg Üniversitesi'nin Doğu Dilleri Bölümü'ne girdi ve ilmî yaşamında etkisi altında kaldığı V. V. Barthold'dan Doğu tarihi, Melioranski'den dil bilimi, A. Veselovski'den genel edebiyat tarihi ve N. A. Mednikov'dan Arapça ve Arap edebiyatı okudu; ayrıca Victor von Rosen ile Rusya'da oturan bazı Arap hocalardan Arapça dersleri aldı. 1905 yılında fakülteyi bitirirken "İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Abbâsî Halifesi Mehdî" başlığıyla hazırladığı tez sayesinde bir ödül kazandı. 1907'de Arap edebiyatında yüksek lisansını tamamladıktan sonra üniversitenin isteğiyle Arapça üzerine araştırmalar yapmak üzere iki yıl süreyle Suriye, Lübnan, Filistin ve Mısır'da bulundu. Bu seyahatinde Kahire'de Ezher ve Beyrut'ta Îseviyye medreselerinde bazı derslere devam etti, bu ülkelerin büyük kütüphanelerindeki yazma koleksiyonlarını inceledi. Bu arada Corcî Zeydân ve Ahmed Zeki Paşa, Filistin'den Halîl es-Sekkâkî, Beyrut'tan Rahip Louis gibi birçok ilim adamı, yazar ve gazeteciyle tanıştı.

1910 yılında Rusya'ya döndüğünde önce Saint Petersburg Üniversitesi Doğu Dilleri Bölümü Kütüphanesi müdürlüğüne, ardından aynı bölümde Arap dili asistanlığına tayin edildi. 1914'te gittiği Avrupa'da Leipzig ve Leiden gibi şehirlerdeki meşhur yazmaların bulunduğu kütüphanelerde incelemeler yaptı. 1917 yılında profesör oldu; 1921'de Rus Bilimler Akademisi'nin, arkasından Royal Asiatic Society ve Orientalische Gessellschaft başta olmak üzere birçok bilimsel kuruluşun ve çeşitli devletlerin bilim akademilerinin üyeliğine seçildi. II. Dünya Savaşı sırasında Leningrad (Saint Petersburg) Alman orduları tarafından

kuşatıldığında şehirde ve görevinin başında bulunuyordu. 1942'de Moskova'ya gitmek zorunda kaldı; fakat üç yıl sonra geri döndü ve hayatının sonuna kadar (24 Ocak 1951) Leningrad'daki çalışmalarına devam etti.

Eserleri. Çalışmaları ağırlıklı olarak Arap dili, Arap şiiri ve edebiyatı tarihiyle ilgili olmakla birlikte diğer ilimlerle de ilgilenen Kračkovskij'nin dergilerdeki birçok makalesiyle İslâm Ansiklopedisi'ndeki maddeleri dışında önemli eserleri şunlardır: 1. Şeyh Tantāvī Professor S. Petersburgskogo Universiteta (Leningrad 1929). Muhammed Ayyâd et-Tantâvî hakkında yazılmış bir biyografi olup Külsûm Avde tarafından Arapça'ya çevrilmiştir (Kahire 1964). 2. Nad arabskimi rukopisiami (Moskova 1945). Şarkiyat çalışmaları ve şarkiyatçılara dair olan eseri M. Canard Fransızca'ya (Avec les manuscrits arabes, Alger 1954), Tatiana Minosky İngilizce'ye (Among Arabic Manuscripts, Leiden 1953) ve Oscar Paul Trautmann Almanca'ya (Uber arabische handschriften gebeugt, Leipzig 1949) çevirmiştir. 3. Arabskaia literatura v 20 veke (Leningrad 1945). XX. yüzyıl Arap edebiyatıyla ilgili bir çalışmadır. Die russische Arabistik (Leipzig 1957) adıyla Otto Mehlitz tarafından Almanca'ya tercüme edilmiştir. 4. Ocerki po istorij russkoj arabistiki (Moskova-Leningrad 1950). Rusya'daki Arabiyat çalışmalarının tarihi olup Otto Mehlitz tarafından Almanca'ya çevrilmiştir (Die russische Arabistik, Leipzig 1957). 5. Istoria Arabskoi Geograpficeskoi Literatury (Moskova-Leningrad 1957). Kapsamlı bir İslâm coğrafya tarihi olan eseri Selâhaddin Osman Hâşim Arapça'ya tercüme etmiştir (Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî, Kahire 1963).

Almanca tercümeleriyle tanınan eserleri arasında da şu kitaplar yer almaktadır: 1. Die literatur der arabischen Emigranten in Amerika (Uppsala 1927). 2. Der historische Roman in der neueren arabischen literature (Leipzig 1930). Gerhard von Mende tarafından Almanca'ya çevrilmiştir. 3. Die Frühgeschichte der Erzählung von Macnûn und Laila in der Arabischen Literatur (Leiden 1955). Hellmut Ritter tarafından Almanca'ya tercüme edilen eseri Kâmil Ahmed Nejad Farsça'ya çevirmiştir (Tahran 1373 hş.).

Müellif bunların yanında Ebû Hanîfe ed-Dîneverî'nin el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl'i (Leiden 1912), İbnü'l-Mu'tezz'in Kitâbü'l-Bedîʿi (London 1935), Ebü'l-

Alâ el-Maarrî’nin Risâletü’l-ġufrân’ı (Leipzig 1925) ve Risâletü’l-melâʾike’si (Leningrad 1932, Rusça tercüme ve şerhiyle birlikte) gibi birçok eseri de neşretmiştir. Ayrıca Kelîle ve Dimne’yi (Kalila i Dimna, Moskova 1957) ve binbir gece masallarını (Kniga tysiachii odnoi nochi, Leningrad 1929) Rusça’ya çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü’l-Müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 321-325; “Aʿżâʾü’l-mecmaʿ fi’l-Ġarb”, MMİADm., VII/3 (1927), s. 132-136; N. Elisséeff, “Bibliographie des publication de I. I. Kratchkovski (1936-1946)”, BEO, XI (1947-48), s. 61-75; L. Bohdanowicz, “I. Y. Krachkovsky”, JRAS (1951), s. 225-226; Y. M. el-Yesûî, “Iġnatyûs Krâtşkûfskî”, el-Meşrıḳ, XLV, Beyrut 1951, s. 647-656; S. Rypka, “In Memoriam de l’académicien I. J. Kračkovskij”, Ar.O, XIX (1951), s. 283-290; B. Spuler, “A Bibliografy of Near and Middle Eastern Studies Published in the Soviet Union from 1937-1947” (trc. R. Loewenthal), Oriens, VIII (1951), s. 332-333, 341; Ahmet Ateş, “Kitâbiyât”, TD, VII/10 (1954), s. 193-198; H. H. Giesecke, “Ignatij Julianovič Kračkovskij”, ZDMG, CV (1955), s. 6-17; P. A. Griaznevich, “Krachkovskii, Ignatii Iulianovich”, GSE, XIII, 455-456.

Rıza Kurtuluş

KRAELITZ-GREIFENHORST, Friedrich von

(1876-1932)

Avusturyalı Türkolog.

12 Temmuz 1876’da soylu bir ailede dünyaya geldi. Lise öğreniminin ardından Viyana Üniversitesi Hukuk Fakültesi’ne girdi (1895); aynı zamanda Felsefe Fakültesi’ndeki şarkiyat derslerine katıldı. 1899’da Hukuk Fakültesi’nden mezun olduktan sonra kendisini şarkiyat öğrenimine verdi ve Maximilian Bittner, David H. von Müller, August Haffner, Josef Ritter von Karabacek gibi ünlü hocalardan Türkçe, Arapça, Farsça, Ermenice, Doğu tarihi ve paleografi okudu. 1904’te Die türkischen Elemente im Neupersischen başlıklı teziyle doktor unvanını aldı. 1903 yılından itibaren Saray Kütüphanesi’nde (Hofbibliothek) çalışmaya başladı; 1907’de buradan bir yıllığına ayrılarak Dışişleri Bakanlığı’nın şifre ve tercüme bölümünde görev aldı. 1911 baharında önemli bazı Türkçe yazma eserleri tesbit etmek üzere İstanbul’a gitti. 1913 yılında doçent oldu. 1917’de profesörlüğe yükseldikten sonra Saray Kütüphanesi’ndeki görevinden ayrılıp iki yıldan beri ders verdiği üniversiteye geçti. Aynı yıl kısa bir süre için Sigmundsherberg esir kampını ziyaret ederek buradaki Tatar esirlerin konuştukları lehçe üzerinde çalıştı. 1921’de yapılacak Osmanlı tarihi araştırmalarını yayımlamak üzere Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte adlı bir dergi kurdu; ancak dönemin olumsuz şartları yüzünden derginin sadece iki sayısı yayımlanabildi (Wien, Hannover 1921-1926). 1920 yılından itibaren Viyana İlimler Akademisi’nin (Wiener Akademie der Wissenschaften) muhabir üyesi olan von Kraelitz-Greifenhorst 25 Şubat 1932’de Viyana’da öldü. Bilhassa Osmanlı belgeleri ve Türk lehçeleri üzerine yoğunlaşmasıyla tanınmıştı. Belge çalışmalarında sadece tercüme, metin tahlili, konu ve kelime şerhleriyle yetinmemiş, belgelerin formlarını da dikkate alarak Osmanlı belgelerini inceleme metotlarına önemli bir yenilik getirmiştir. Von Kraelitz-Greifenhorst’un çalışmalarının büyük bir kısmı Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften,

Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte ve Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes gibi dergilerde makale olarak çıkmıştır. Büyük ilgi çeken Fâtih Sultan Mehmed'in teşkilât kanunnâmesini de Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte dergisinin ilk sayısında yayımlamıştır.

Eserleri. 1. Die Verfassungsgesetze des Osmanischen Reiches (Leipzig 1909; Wien 1919). Osmanlı Devleti'nin kānûn-ı esâsîleri hakkındadır. 2. Sprachprobe eines armenischtatarischen Dialektes in Polen (Wien, ts.). Polonya'da konuşulan bir Ermeni-Tatar diyaleği üzerine yaptığı araştırmadır.

Önemli makalelerinden bazıları da şunlardır: "Bericht über den Zug des Gross-Botschafters Ibrahim Pascha nach Wien im Jahre 1719" (Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, sy. 158 [Wien 1908]); "Parlamentarische und verfassungsrechtliche Ausdrücke im Osmanisch-Türkischen" (WZKM, XXIV [1910]); "Studien zum ArmenischTürkischen" (Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, sy. 168 [Wien 1912]; trc. Hakan Karateke, "Ermeni Harfleriyle Türkçe Hakkında Araştırmalar", Kebikeç, IV [İstanbul 1996], s. 13-33); "Türkische Etymologien" (WZKM, XXVII [1913]); "Das Fetwa über den heiligen Krieg" (Österreichische Monatsschrift für den Orient, XLI [Wien 1915]); "Die Ungültigkeitserklärung des Pariser und Berliner Vertrages durch die osmanische Regierung" (a.g.e., XLIII [1917]); "Osmanische Urkunden in türkischer Sprache aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur osmanischen Diplomatik" (Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, sy. 197 [Wien 1922]); "Die arabischen, persischen und türkischen Wörter im Buche gegen die Mohammedaner des Gregor von Tat'ew" (Handes Amsorya, XLI [Wien 1927], s. 771-778); "Der Islam" (Wissenschaft und Kultur, II [1929], s. 207-219); "Kulturhistorische Streiflicher aus der Glanzperiode des Osmanischen Reiches" (Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Wien, IX-X [1929]); "Zur Etymologie des türkischen Zahlwortes 'iki' zwei" (WZKM, XXXVI [1929]); "Ein Beitrag zur kasantatarischen Volksliteratur" (a.g.e., XXXVII [1930]).

BİBLİYOGRAFYA

J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 260; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, XV, 287; T. Seif, "Friedrich Kraelitz Edler von Greifenhorst", WZKM, XXXIX (1932), s. 1-5.

Hilal Görgün

KRAMERS, Johannes Heindrik

(1891-1951)

The Encyclopaedia of Islam'ın editörlerinden Hollandalı şarkiyatçı.

Rotterdam'da zengin bir ailenin çocuğu olarak doğdu. 1909'da meşhur Erasmus Gymnasiumu'nu bitirdi. Arkasından Leiden Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne girdi; burada şarkiyatçı Snouck Hurgronje'un tesiriyle İslâm araştırmalarına yöneldi. Hukuk Fakültesi'ni, okuduğu alanların ikisini de ilgilendiren, Türkiye'de Hollandalılar'a uygulanan ceza hukuku konusunda hazırladığı De strafrechtsspraak over de Nederlanders in Turkijë adlı doktora teziyle bitirdi. Aynı yıl içinde Hollanda konsolosluğuna tercüman olarak İstanbul'a gitti. Türkiye'de kaldığı altı yıl boyunca Doğu dünyasını tanıma imkânı buldu; burada birçok dost edindi ve Türkçe'sini ilerletti.

1922'de Leiden Üniversitesi'nde Farsça ve Türkçe okutmanlığına tayin edildi; aynı yıl, Osmanlılar'da tarih yazıcılığı konusunu işleyen Over de geschiedschrijving bij de Osmaanshe Turken başlıklı çalışmasıyla doçent oldu. Akademik kariyere girmesini takip eden üç yıl içerisinde Türk dili ve tarihiyle Avesta ve İran tarihi üzerine birçok makale yayımladı. Lozan barış görüşmelerine ve 1925'te Milletler Cemiyeti'nin Musul bölgesinde incelemeler yapmak üzere kurduğu komisyona üye seçildi. Bu siyasî görevi sırasında Türk tezine olumlu yaklaşmadığı için Türkiye'de kendisiyle bağlantılı çevreler ve dostları tarafından eleştirildi.

Kramers'in ilgisi zamanla Arabist Palache ve van Arendonk'la birlikte yaptıkları ilmî çalışmalar sebebiyle Arabiyat'a doğru kaydı. 1939'da Arapça profesörü

oldu ve Wensinck'in aynı yıl ölümü üzerine Leiden Üniversitesi Arapça ve İslâmî Kurumlar Kürsüsü başkanlığına getirildi. II. Dünya Savaşı'ndaki Alman işgali sırasında üniversite kapatıldığında öğrencileriyle yaptığı çalışmalarını gizlice sürdüren Kramers, 1945 Eylülünde Hollanda'nın kurtuluşundan sonra kürsü başkanlığının yanı sıra üniversite senatosu

üyeliği de yaptı. Ayrıca Amsterdam Üniversitesi'nde Palache'nin yerine semitistik dersleri vermeye başladı. 1946'da Kraliyet Bilimler Akademisi üyeliğine seçildi.

Kramers genelde Arapça ve İslâmoloji'nin yanı sıra Farsça, Türkçe ve bazan Habeşçe, Ermenice dersleri verdiği, hatta çivi yazılı Elamca ve Persçe kitâbeler üzerine yayınlar yaptığı halde çalışma alanını sadece dil bilimiyle sınırlı tutmamıştı. En çok ilgi duyduğu konuların başında İslâmiyet geliyordu; en büyük eseri de ölümünden sonra yayımlanan ve Hollanda'da gerçekleştirilmiş ilk Kur'an tercümesi olan De Koran'dı (Amsterdam 1956). Hayatı boyunca kitaptan çok makale ve tebliğ yazan Kramers ansiklopedicilikle de yakından ilgilenmiş, başlıca Hollanda ansiklopedilerine çeşitli maddeler yazdığı gibi The Encyclopaedia of Islam'a en fazla katkıda bulunan ilim adamları arasında yer almıştır. Onun bu ansiklopedinin ilk edisyonuna (EI1) yazdığı madde sayısı 148'dir. Ayrıca bu edisyonun 1937'de Arent Jean Wensinck tarafından başlatılan Almanca özet çalışmasını onun ölümü üzerine tamamlamış (Handwörterbuch des Islam, Leiden 1941), arkasından da Alexander Roskeen Gibb ile İngilizce özetini hazırlamıştır (Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden 1953). Ansiklopedinin yeni edisyonunda ise (EI2) ilk cildi çıkaran editörler kurulunun bir üyesi olarak görev almıştır.

Eserleri. De strafrechtsspraak over de Nederlanders in Turkijë (Leiden 1915); Over de geschiedschrijving bij de Osmaanshe Turken (Leiden 1922); Ankara, door Yakup Kadri Karaosmanoglu (Amsterdam 1938); Ibn Ḥavḳal, Opus geographicum cui titulus est "Liber imaginis terrae" (Lugduni Batavorim 1938-1939); De taal van de Koran (Leiden 1940); De Semietische talen (Leiden 1949); Over de kunst van de Islam (Leiden 1953); Analecta Orientalia (I-II, Leiden 1954-1956); De Koran (Amsterdam 1956; eserlerinin tamamı için bk. Kramers, II, 329-335).

BİBLİYOGRAFYA

J. H. Kramers, Analecta Orientalia. Posthumous Writings and Selected Minor Works, Leiden 1954, I, s. VII-X (F. M. Th. de Liagre Böhl'ün önsözü); II, 329-335; C. C. Berg, "J. H. Kramers in Memoriam", AO, XXI (1950-53), s. 241-242; Fr. Babinger, "Johannes Hendrik Kramers (1891-1951)", ZDMG, CII (1952), s. 9-13; F. M. Pareja, "Morte di J. H. Kramers", OM, XXII/1-2 (1952), s. 56-57; Zeki Velidi Togan, "J. H. Kramers", İTED, I (1953), s. 178-182; F. de Jong, "Middle Eastern Studies in the Netherlands", MESA Bulletin, XX/2 (1986), s. 173, 175-176.

Kemal Kahraman

KRAUS, Paul Eliezer

(1904-1944)

Alman şarkiyatçısı ve ilimler tarihi uzmanı.

Prag'da yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. 1922'de Kudüs'teki Hebrew Üniversitesi'nin Şarkiyat Bilimleri Bölümü'ne girdi ve burayı bitirdikten sonra 1927'de Almanya'ya gidip Berlin Üniversitesi'nde çivi yazılı eski Bâbilce tabletler üzerine hazırladığı teziyle doktor unvanını aldı. 1929'da Berlin'deki Forschungsinstitut für Geschichte der Naturwissenschaften'de Julius F. Ruska'nın yanına asistan tayin edildi. Hitler'in iktidara gelmesi üzerine Almanya'da kalmasının kendisi için tehlikeli olacağı düşüncesiyle 1933'te Fransa'ya geçerek Paris'te Louis Massignon ile birlikte çalıştı ve bu arada bazı eserlerini yayımladı. Aynı günlerde Sorbonne Üniversitesi'nde Ebû Bekir er-Râzî hakkında ikinci bir doktora tezi daha hazırladıysa da savunmasını yapamadı. 1936'da Mısır Üniversitesi'nin (sonradan Kahire Üniversitesi) Külliyyetü'l-âdâb bölümünde Sâmî diller -Süryânîce, İbrânîce ve Arapça dil bilimi-hocalığına tayin edildi. Mısır'da bulunduğu süre içerisinde üniversitedeki görevinin yanı sıra Kahire kütüphanelerinde ilimler tarihiyle ilgili araştırmalar yaparak bazı yazmaların neşriyle meşgul oldu. 14 Eylül 1944'te Kahire'deki evinde intihar etti (intihar sebepleri hakkındaki yorumlar için bk. Abdurrahman Bedevî, s. 329).

Özellikle ilimler tarihi çalışmalarıyla ön plana çıkmış bir şarkiyatçı olan Kraus, daha ziyade Câbir b. Hayyân ile Ebû Bekir er-Râzî hakkında araştırmalar yapmış ve onların eserlerini yayımlamıştır. Kraus, Câbir b. Hayyân'a atfedilen eserlerin çoğunun aslında bir grup İsmâilî'nin çalışması olduğu görüşündedir (EJd., X, 1245). Hayatının sonlarına doğru Kitâb-ı Mukaddes'in bir nevi şiir olduğunu ileri sürmüş ve bu yüzden Kudüs'teki yahudi çevrelerinin şiddetli eleştirilerine mâruz kalmıştır (Abdurrahman Bedevî, s. 328).

Eserleri. İlimler tarihi ve felsefeyle ilgili çok sayıda eserin neşrine katkıda

bulunan Kraus’un eserlerinden bazıları şunlardır: 1. Altbabylonische Briefe aus der vorderasiatischen Abteilung der Preussischen Staatsmuseen zu Berlin (doktora tezi). Berlin’deki Prusya Devlet Müzesi’nin Ön Asya seksiyonunda bulunan eski Bâbilce yazılmış bazı mektupların (çivi yazılı tablet) neşri olup Mitteilungen der vorderasiatischägyptischen Gesellschaft’ın XXXV ve XXXVI. ciltleri olarak yayımlanmıştır (1931, 1932). 2. Le bruissement de l’aile de Gabriel: Traité philosophique et mystique (Paris 1935). Sühreverdî el-Maktûl’ün Âvâz-ı Perr-i Cebrâʾîl’inin Henry Corbin ile birlikte metin neşri ve Fransızca’ya tercümesidir. 3. Kitâbü’s-Sîreti’l-felsefiyye (Roma 1935). Ebû Bekir er-Râzî’nin aynı adlı eserinin neşridir. 4. Muḫtâru resâʾili Câbir b. Ḥayyân (Kahire 1354). Câbir b. Hayyân’ın beş risâlesinin tam metniyle on üç eserinden bazı seçme metinlerin yayımıdır. 5. Aḫbār al-Ḥallaj: Texte ancien relatif à la prédiction et au supplice du mystifique musulman (Paris 1936, 1957, 1975, Louis Massignon ile birlikte). 6. Risâle li’l-Bîrûnî fî fihristi kütübi Muḥammed b. Zekeriyyâ er-Râzî (Paris 1936; Muhammed İbn Zakarîyâ al-Râzî [d. 313/925]: Texts and studies [ed. Fuat Sezgin], Frankfurt am Main 1996, II, 266-318). 7. er-Resâʾilü’l-felsefiyye li-Ebî Bekr Muḥammed b. Zekeriyyâ er-Râzî (Kahire 1939; Beyrut 1973; Frankfurt am Main 1999). Ebû Bekir er-Râzî’nin on iki adet felsefî risâlesinin tahkikli neşridir. 8. Dirâsât fî târîḫi’t-terceme fi’l-İslâm (Kahire 1939). 9. Jābir İbn Ḥayyān, Contribution à l’histoire des idées scientifiques dans l’Islām

(Le Caire 1942-1943; Paris 1986). İki cilt olan eserin I. cildi Le corpus des écrits jâbiriens, ikincisi Jâbir et la science grecque alt başlığını taşımaktadır. 10. Mecmûʿatü resâʾili’l-Câḥiẓ: ve hiye resâʾil lem tünşer (Kahire 1943, Tâhâ el-Hâcirî ile birlikte). 11. Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam: Gesammelte Aufsätze (Hildesheim 1994). İslâm’ın ilk dönemleriyle ilgili kimya ve ilhâd gibi konularda yazdığı, çeşitli dergilerde yayımlanmış makalelerinden derlenmiştir.

Kraus’un makalelerinden bazıları da şunlardır: “Ausgrabungen und Funde” (EJd., III, 701-734); “Dschābir ibn Hajjān und die Ismāʾīlijja” (Forschungsinstitut für Geschichte der Naturwissenschaften in Berlin, Jahresbericht III [1930], s. 23-42); “Hebräische und syrische Zitate in ismāʾîlitischen Schriften” (Isl., XIX [1931], s. 243-263); “Studien zu Jābir İbn Hayyān” (ISIS, XV [1931], s. 7-30); “Eine arabische Biographie

Avicennas” (Klinische Wochenschrift, XI [Berlin 1932], s. 1880b-1882b [ed. Fuat Sezgin], Islamic Medicine, XII [Frankfurt 1996], s. 185-197); “Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte. Das ‘Kitāb az-Zumrud’ des Ibn Rāwandī” (RSO, XIV [1934], s. 93-129, 335-379).

BİBLİYOGRAFYA

Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 8; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 472-473; Mîşâl Cühâ, ed-Dirâsâtü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye fî Ûrûbbâ, Beyrut 1982, s. 204; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 325-330; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, XV, 300-301; J. L. Kraemer, “The Death of an Orientalist: Paul Kraus from Prague to Cairo”, The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis (ed. M. Kramer), Tel Aviv 1999, s. 181-223; B. Kuentz, “Paul Kraus (1904-1944)”, BIE, sy. 27 (1946), s. 431-441; Martin Plessner, “Kraus, Paul Eliezer”, EJd., X, 1245.

Hilal Görgün

KREMER, Alfred von

(1828-1889)

Avusturyalı şarkiyatçı ve devlet adamı.

Viyana'da doğdu; burada hukuk öğrenimi gördükten sonra müslümanların konuştukları diller üzerinde incelemeler yapmaya başladı. 1849-1851 yıllarında Viyana Bilimler Akademisi'nin desteğiyle İstanbul üzerinden Suriye ve Mısır'a gitti; üç ay Halep'te, yaklaşık bir yıl Şam'da kaldı. Bu arada gittiği yerlerden halen British Museum'da bulunan birçok yazma kitap topladı. Viyana'ya dönüşünden sonra mühendis okulunda Arapça dersleri vermeye başladı. 1852'de Avusturya'nın İskenderiye başkonsolosluğuna birinci tercüman, 1859'da Kahire'ye konsolos ve 1870'te Beyrut'a başkonsolos olarak tayin edildi. 1876'da Mısır Düyûn-ı Umûmiyye Sandığı'na Avusturya temsilcisi seçildi. 1880'de Avusturya Ticaret bakanlığına getirildiyse de 1881'de istifa etti. 27 Aralık 1889'da Viyana yakınlarındaki Döbling'de öldü.

1876'da Viyana Bilimler Akademisi'ne üye kabul edilen Kremer'in çalışmalarının ağırlık merkezini İslâm kültür tarihi oluşturmaktadır. Ona göre modern İslâm hakkında hüküm verebilmek için Araplar'ın kültür tarihini bütünüyle göz önünde bulundurmak gerekir. Hakkında çalışma yaptığı İbn Haldûn'un da etkisiyle Kremer devleti ortaya çıkışı, gelişmesi ve çöküşü açısından kendi kanunlarına tâbi ve her açıdan kültüre bağlı sosyolojik bir oluşum şeklinde görür. Kremer, meşhur tarihçi Joseph von Hammer'in Osmanlı Tarihi'ni takdir etmekle birlikte bu eserde felsefî ve sosyolojik değerlendirme eksikliği bulunduğunu söyler. Batılı şarkiyatçılar Kremer'in çalışmalarına özel bir yer ayırmışlardır. Goldziher'e göre onun eserleriyle İslâm'ın ele alınmasında yeni bir dönem başlamıştır (Fück, s. 226). Batunski ise Kremer'in modern İslâm araştırmalarının kurucularından olduğu kanaatindedir.

Eserleri. Beiträge zur Kenntnis der Geschichte und Sitten der Araber vor dem Islam. Bearbeitet nach der Teskiret Ibn Hamdûn. Geschichtliche

Überlieferungen und Charakterzüge (Wien 1851); Beiträge zur Geographie des nördlichen Syriens (Wien 1852); Description de l'Afrique par un géographe arabe anonyme du sixième siècle de l'hégire (Vienne 1852); Mittelsyrien und Damaskus (Wien 1853); Topographie von Damaskus (I-II, Wien 1855); Abu Nowâs, des grössten lyrischen Dichters der Araber, Diwan (Wien 1855); Ägypten (I-II, Leipzig 1863); Die Himjarische Kasideh (Leipzig 1865); Altarabische Gedichte über die Volkssage von Jemen (Leipzig 1867); Geschichte der herrschenden Ideen des Islams (Leipzig 1868); Kulturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams (Leipzig-Wien 1873); Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen (I-II, Wien 1875-1877); Culturgeschichtliche Beziehungen zwischen Europa und dem Oriente (Wien 1876); Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der islamischen Völker (Wien 1879); Über die grossen Seuchen des Orients (Wien 1880); Beiträge zur arabischen Lexikographie (I-II, Wien 1883-1884); Die Nationalitätsidee und der Staat (Wien 1885); Über meine Sammlung orientalischer Handschriften (Wien 1885); Lexikographische Notizen nach neuen arabischen Quellen (Wien 1886); Über die südarabische Sage (Leipzig 1886); Über das Budget der Einnahmen unter der Regierung des Hârûn alrasîd nach einer neu aufgefundenen Urkunde (Wien 1888); Über die philosophischen Gedichte des Abulʿala Maʿarry (Wien 1889); Studien zur vergleichenden Kulturgeschichte, vorzüglich nach arabischen Quellen (I-IV, Wien 1889-1890). Kremer'in eserlerinin tam listesi Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (bk. bibl.) içinde yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

G. Pfannmüller, Handbuch der Islam-Literatur, Berlin-Leipzig 1923, s. 38, 266; J. Sauvaget, Introduction à l'histoire de l'orient musulman, Paris 1946, s. 85-133; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 187-189, 226; R. Paret, Arabistik und Islamkunde an der deutschen Universitäten, Wiesbaden 1966, s. 12-13; Ebü'l-Kāsım-ı Sehâb, Ferheng-i Ḫâverşinâsân, Tahran 1352/1973, s. 213-214; Bibliographie der Deutschsprahigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt

1992, XV, 310-316; M. Batunski, “Alfred von Kremer als einer der Begründer der modern Islamkunde”, Anzeiger der Philosophisch-Historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, sy. 166, Wien 1979, s. 240-260.

Turgut Akpınar

KRENKOW, Fritz

(1872-1952)

Alman asıllı İngiliz şarkiyatçısı.

Kuzey Almanya'da bugünkü Mecklenburg-Vorpommen eyaletinin Schönberg şehrinde doğdu. Orta öğrenimini burada tamamladıktan sonra babasının erken ölümü üzerine ticarete atılarak Lübeck, Bremen ve Berlin'de bulundu. Bu sıralarda çocukluğundan beri ilgi duyduğu dil ve edebiyatla da meşgul olmaya başladı;

bir taraftan Alman şiirini incelerken bir taraftan da klasik ve modern Batı dilleriyle Farsça öğrendi. 1894'te İngiltere'ye gitti ve 1911'de İngiliz vatandaşlığına geçti. Burada ticaret işini yürütürken ilmî çalışmalarını da sürdürdü ve Arapça öğrenerek Arap dili ve edebiyatıyla İslâm dini ve medeniyeti konularında yoğunlaştı. I. Dünya Savaşı'nın başlamasından sonra Avustralya'ya gitti; 1922 sonlarında tekrar İngiltere'ye dönerek eski işinin başına geçti; 1927'de ticaret hayatından tamamen çekilip kendini ilmî çalışmalarına verdi. Herhangi bir üniversite öğrenimi görmemesine rağmen ticaret hayatıyla meşgul olduğu sıralarda yayımladığı ilk makalesiyle (1907) ilmî çevrelere adını duyuran Krenkow 1923 yılında Dâiretü'l-maârifi'l-Osmâniyye'ye, 1927'de Physikalisch-Medizinische Societät'e (Erlangen-Almanya) ve 1928'de Dımaşk'ta el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'ye üye seçilirken 1929'da Leipzig Üniversitesi tarafından fahrî doktorluk ve aynı yıl Aligarh İslâm Üniversitesi tarafından profesörlük unvanıyla ödüllendirildi. 1930 yılının sonunda Hindistan'ın iklim şartlarına alışamadığı için Aligarh İslâm Üniversitesi İslâmî İlimler Bölümü'ndeki hocalık görevini bırakarak İngiltere'ye döndü. 1931'de Almanya'ya gitti ve davet edildiği Bonn Üniversitesi'nde Arap-Fars dili ve edebiyatları alanında ders vermeye başladı. Ancak eşinin rahatsızlanması üzerine 1934-1935 kış döneminde görevinden ayrılıp İngiltere'ye döndü ve hayatının geri kalan kısmını burada geçirdi. II. Dünya Savaşı'nın ardından sağlık durumu iyice kötüleşti ve ilmî çalışmalarını güçlükle yürütebildi. 7 Haziran 1952'de Cambridge'de öldü. İslâm dinine duyduğu sempatiden dolayı bazan

Muhammed Sâlim ismini kullanan Krenkow, kütüphanesini henüz hayatta iken Hamburg'daki Seminar für Geschichte und Kultur des Vorderen Orients'e bağışlamıştı.

Daha çok Arap dili ve edebiyatı alanında yaptığı tahkik ve neşirleriyle tanınan Krenkow, İslâm kültürünün klasikleri arasında yer alan çok sayıda eserin yayımını gerçekleştirmiştir. Özellikle kendisinden önce tahkiki yapılmamış ve yayımlanmamış şiir mecmualarını ve divanları bularak bunları çeşitli nüshalarını karşılaştırmak suretiyle neşretmiş, bir kısmını da Batı dillerine çevirmiştir. Ele aldığı divanlar ve şairleri hakkında ayrıca çeşitli makaleler yazarak bunların Arap edebiyatındaki yerini belirlemeye çalışmıştır. Krenkow'un tek başına veya başkalarıyla birlikte yayımladığı eserler sadece Arap edebiyatı ve şiiriyle sınırlı olmayıp çok çeşitli alanlara yayılmış durumdadır.

Eserleri. Krenkow'un çalışmaları arasında klasik metinlerin neşir ve tercümeleri önemli yer tutar (bir listesi için bk. Necîb el-Akīkī, II, 97-99; Spies, XXXI [1954], s. 234-236). Bunların başlıcaları şunlardır: 1. Şiʿru'n-Nuʿmân b. Beşîr el-Enṣârî ve Bekir b. ʿAbdi'l-ʿazîz b. Ebî Dülef el-İclî (Dehli 1337). "Şarkiyatçılardan birinin kalemiyle" (bi-kalemi ehadi'l-müsteşrikīn) imzasını taşıyan eserde Nu'mân b. Beşîr el-Ensârî'nin divanı ile Bekir b. Abdülazîz b. Ebû Dülef el-İclî'nin şiirleri birlikte yayımlanmıştır. 2. The Poetical Remains of Muzâhim el-'Uqailî (Leiden 1920). Müzâhim el-Ukaylî'nin divanının neşri ve İngilizce'ye tercümesidir. 3. Kitâbü'l-Müctenâ (Haydarâbâd 1342/1923). İbn Düreyd'in eserinin neşridir. 4. Kitâbü'l-Meʾs̱ûr. Das Buch der Wörter mit gleichem Laut und verschiedener Bedeutung (London-Beirut 1925). Abdullah b. Hâlid Ebü'l-Ameysel'in eş sesli kelimeleri ele alan kitabının yayımıdır. 5. el-Cemhere (I-IV, Haydarâbâd 1344-1351). İbn Düreyd'in kitabının Muhammed es-Sûretî ve Zeynelâbidîn el-Mûsevî ile birlikte gerçekleştirilen yayımıdır. 6. Ḥamâsetü İbni'ş-Şecerî (Haydarâbâd 1345). Hibetullah İbnü'ş-Şecerî'nin divanının neşridir. 7. The Poems of Tufail b. 'Auf al-Ghanawî and at-Tirimmâh İbn Hakim et-Tayyî (London 1927). İslâm'dan önce yaşayan Tufeyl b. Avf el-Ganevî ile İslâm fetihleri döneminde yaşayan Tırımmâh b. Hakîm et-Tâî'ye ait şiirlerin neşri ve İngilizce'ye tercümesidir. 8. Kitâbü't-Ticân fî mülûki Himyer ʿan Vehb b. Münebbih (Haydarâbâd 1347/1928). Vehb b. Münebbih'e ait olup İbn Hişâm tarafından rivayet edildiği ileri

sürülen eserin neşridir. 9. Kitâbü Tenḳīḥi'l-Menâẓır (Haydarâbâd 1347-1348). Kemâleddin el-Fârisî'nin İbnü'l-Heysem el-Basrî'nin Kitâbü'l-Menâẓır'ına yazdığı şerhin neşridir. 10. ed-Dürerü'l-kâmine fî aʿyâni'l-miʾeti's-sâmine (I-IV, Haydarâbâd 1348-1350). İbn Hacer el-Askalânî'nin eserinin yayımıdır. 11. Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ (Kahire 1354). Merzübânî'nin eserinin neşridir (içinde Âmidî'nin el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif'i de yer almaktadır). 12. Aḫbârü'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn (Beyrut 1936). Ebû Saîd es-Sîrâfî'nin eserinin yayımıdır. 13. Kitâbü'l-Cemâhir fî maʿrifeti'l-'l-cevâhir (Haydarâbâd 1355/1936). Bîrûnî'nin eserinin neşridir. 14. Kitâbü'l-Emâlî (Haydarâbâd 1948). Ebû Abdullah Muhammed b. Abbas el-Yezîdî'nin eserinin yayımıdır. 15. Kitâbü'l-Meʿâni'l-kebîr fî ebyâti'l-meʿânî (I-II, Haydarâbâd 1368). İbn Kuteybe'nin eserinin Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî ile birlikte gerçekleştirilen neşridir.

Krenkow'un önemli makalelerinden bazıları da şunlardır: "Tufail al-Ghanawi: A Poem from the Asma'îyât in the Recension and with the Comments of Ibn as-Sikkīt" (JRAS [1907], s. 815-877); "The Diwan of Abu Dahbal al-Gumahi" (JRAS, [1910], s. 1017-1075); "Tabrîzî's Kommentar zur Burda des Ka'b b. Zuhair" (ZDMG, LXV [1911], s. 241-279; müstakil basımı: Şerḥu Ḳaṣîdeti Kaʿb b. Züheyr [Beyrut 1971]); "The Tarikh-Baghdad of the Khatib Abu Bakr Ahmad b. 'Ali al-Baghdadi: Short Account of the Biographies" (JRAS, [1912], s. 31-79); "Al-Quhaif al-'Uqaili" (JRAS, [1913], s. 341-368); "Libro delle Classi di Abû Bakr az-Zubaidî" (RSO, VIII [1919], s. 107-156); "Die Diwane des 'Amr ibn Kulğûm and al-Hâriğ ibn Hilliza (Meşrıḳ, XX [1922], s. 591-611, 693-708; "The Two Oldest Books on Arabic Folklore", Islamic Culture, II [1928], s. 55-89, 204-236). Krenkow'un ayrıca Encyclopaedia of Islam'a yazdığı birçok maddesi bulunmaktadır (eserleri için ayrıca bk. Spies, XXXI [1954], s. 234-236).

BİBLİYOGRAFYA

Fritz Krenkow, "el-Müsteşriḳūn min aʿżâʾi'l-Mecmaʿ: Frietz Krenkow, tercemetühû bi-ḳalemih", MMİADm., IX/3 (1929), s. 169-175; Ebü'l-

Kāsım-ı Sehâb, “Krinko Fritz”, Ferheng-i Ḫâverşinâsân, Tahran, ts., s. 214-217; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 97-99; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü’l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 331-332; Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, XV, 317; O. Spies, “Fritz Krenkow”, Isl., XXXI (1954), s. 228-236.

Hidayet Yavuz Nuhoğlu

KREŞEVLYAKOVİÇ, Hamdiya

(1888-1959)

Boşnak asıllı tarihçi ve âlim.

17 Eylül 1888'de Saraybosna'da doğdu. Rüşdiyeyi, Ticaret Meslek Okulu'nu (Trgovačka Škola) ve Öğretmen Okulu'nu (Učiteljska Škola) Saraybosna'da tamamladı. 1912'de aynı şehirdeki bir ilkokulda öğretmenlik görevine başladı. 1918'de I. Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru Saraybosna'daki ekonomik krizden dolayı Saraybosna ilkokulları öğrencileri geçici olarak Vinkovci'ye (Hırvatistan) nakledilince 1919 yılının ortalarına kadar orada ikamet etti ve daha sonra Saraybosna'ya döndü. Önce Ticaret Meslek Okulu'nda, ardından Öğretmen Okulu'nda hoca oldu, burada 1929'un sonuna kadar görev yaptı. Aynı yıl içinde Surdulica'ya (Doğu Sırbistan) gönderilmesi kararına itiraz edip bu görevi kabul etmedi. 1932'de emekliye ayrıldı. 1941'de yeniden Öğretmen Okulu'na hoca olarak tayin edildi. 1945 yılında Saraybosna'daki İkinci Erkek Lisesi'nde (Druga Muška Gimnazija u Sarajevu) hocalığını sürdürdü. 1947'de kurulan Bosna-Hersek Tarihî Eserleri Devlet Koruma Derneği'nin (Zemaljski Zavod za Zaštitu Spomenika Kulture Bosne i Hercegovine) ilmî danışmanı oldu. Buradaki görevi ölümüne kadar devam etti. Çeşitli yerlerde yayımladığı makaleleri dolayısıyla 1939'da Zagreb'deki Yugoslavya İlimler ve Sanatlar Akademisi'nin (Jugoslavenska Akademija Znanosti i Umjetnosti-Zagreb [JAZU]) müellif kadrosuna alındı. Böyle bir kadro ilk defa Boşnak asıllı bir müslümana veriliyordu. Bugünkü Bosna-Hersek İlimler ve Sanatlar Akademisi'nin (Akademija Nauka i Umjetnosti Bosne i Hercegovine [ANU BiH]) nüvesi olan ve 1952'de kurulan Bosna-Hersek İlmî Derneği'nin (Naučno Društvo Republike Bosne i Hercegovine) dâimî üyeliğini kazanıp müessesenin başkan yardımcılığı görevini de üstlendi. Ağustos 1959'da Saraybosna'da vefat etti.

Bosna-Hersek tarihiyle ilgili çalışmalar yapan Kreşevlyakoviç, Osmanlı tarihi ve özellikle Saraybosna hakkında eserler kaleme almıştır. Bu konularda arşiv araştırmaları yapması ve Saraybosna Şeriat Mahkemesi

sicillerini gözden geçirmesi kendisine bu sahada öncülük rolü kazandırmıştır. Bilhassa muhtelif şehir ve yerleşim birimleri hakkında hazırladığı monografiler o dönemin Bosna-Hersek tarihi için önemlidir. Türkçe ve Almanca da bilen Kreşevlyakoviç'in ilmî dergilerde 350'yi aşkın makalesi yayımlanmış, Hrvatska Enciklopedija'da çeşitli maddeler yazmıştır (Zagreb 1941, I, 8, 105; Zagreb 1942, IV, 395).

Eserleri. Esnafi i Obrti u Bosni i Hercegovini 1463-1878 (1463-1878 yılları arasında Bosna-Hersek'te esnaf ve zanaatlar) (Zagreb 1935; 2. bs., Sarajevo 1961); Hamami u Bosni i Hercegovini 1462-1916 (1462-1916 yıllarında Bosna-Hersek'te hamamlar) (Beograd 1937); Vodovodi i Gradnje na Vodi u Starom Sarajevu (eski Saraybosna'da su kanalizasyonu ve sular üzerindeki tesisler) (Sarajevo 1939); Kapetanije u Bosni i Hercegovini (Bosna-Hersek'teki kaptanlıklar) (Sarajevo 1954, 1982); Hanovi i Karavansaraji u Bosni i Hercegovini (Bosna-Hersek'teki hanlar ve kervansaraylar) (Sarajevo 1957); Vojno-Geografski Opis Bosne Pred Dubicki Rat od 1785. Godine (1785'teki Dubica savaşından önce Bosna'nın askerî-coğrafî durumu) (Sarajevo 1957; Hamdija Kapidÿić ile birlikte); Esnafi i Obrti Starom Sarajevu (eski Saraybosna'da esnaflar ve zanaatlar) (Sarajevo 1958); Travnik u Proslosti 1464-1878 (1464-1878 yılları arasında Travnik'in geçmişi) (Travnik 1961; Derviş Korkut ile birlikte); Sarajevo za Vrijeme Austro-Ugarske Uprave (1878-1918) (1878-1918 yıllarında Avusturya-Macaristan idaresinde Sarayevo; Sarajevo 1969).

Bunların dışında daha az hacimdeki bazı eserleri de şunlardır: Kratak Pregled Hrvatske Knjige u Herceg-Bosni od Najstarijih Vremena do Danas (en eski dönemlerden günümüze kadar Hersek-Bosna'da Hırvatça eserlere kısa bir bakış) (Sarajevo 1910, 1912, 1914); Stamparije u Bosni za Turskog Vremena 1529-1878 (1529-1878 yılları arasında Türk döneminde Bosna'daki matbaalar) (Zagreb 1920); Zemljopis Trgovine i Prometa za Trgovacke Skole (Ticaret Meslek okulları için ticaret ve kâr zemini; Sarajevo 1924, 1927); Husein Kapetan Gradas ceviç-Zmaj od Bosne. Uz 100 Godisnjicu Njegovog Pokreta (Hüseyin Kaptan Gradaşçeviç-Bosna kahramanı. Hareketinin 100. yıl dönümü; Sarajevo 1931); Dzevdet Pasina Pisma o Bosni iz 1864 Godine (1864 yılına ait Bosna hakkındaki Cevdet Paşa'nın mektupları) (Sarajevo 1932); Bitka pod Banjom Lukom 4. VIII. 1737 (4 Ağustos 1737'de Banyaluka savaşı) (Sarajevo 1939); Cengici-

Prilog Proucavanju Feudalizma u Bosni i Hercegovini (Çengiç Beyleri - Bosna-Hersek'teki feodalizm araştırmaları) (Sarajevo 1959; trc. İ. Eren, İstanbul 1960).

Kreşevlyakoviç'in ölümünün 30. yıl dönümü münasebetiyle söz konusu eserlerle çeşitli dergi ve gazetelerdeki makalelerinin büyük bir kısmı Avdo Sučeska ve Enes Pelidija tarafından baskıya hazırlanmış ve Kresevljakovic Hamdija-Izabrana Djela I-IV adı altında Saraybosna'da Biblioteka Kulturno Nasljede serisi içerisinde neşredilmiştir (Veselin Masleša, Sarajevo 1991).

BİBLİYOGRAFYA

Alija Bejtić, "Kreševljaković Hamdija", Sveznadar, Zagreb 1954, s. 362; Hamid Begić, "Kreševljaković Hamdija", Leksikon Pisaca Jugoslavije, Novi Sad 1987, III, 426; A. Sučeska-Enes Pelidija, Kreševljakovic Hamdija-Izabrana Djela, Sarajevo 1991, I, 5-17; IV, 297-328; Enes Pelidija, "Hamdija Kreševljaković o Svojim Uzorima, Prijatejima i Saradnicima", Istorijski Zbornik, X/10, Banja Luka 1989, s. 189-193; Mahmud Traljić, Istaknuti Bošnjaci, Sarajevo 1998, s. 168-177; a.mlf., "Hamdija Kreševljaković", Bilten Društva Bibliotekara Bosne i Hervegovine, V/7, Sarajevo 1959, s. 124-126; Kasim Gujić, "Hamdija Kreševljaković, Bitka pod Banjom Lukom 4. VIII. 1737", Obzor, LXXVI/244, Sarajevo 1936, s. 244; Alija Nametak, "Naš Akademik", Novi Behar, XIII, 1/6, Sarajevo 1940, s. 17; a.mlf., "Merhum Hamdija Kreševljaković", Glasnik VIS, sy. 10-12 (1959), s. 497-503; Edhem Mulabdić, "Hamdija Kreševljaković, Član Jugoslavenske Akademije Znanosti i Umjetnosti u Zagrebu", Novi Behar, XIII, 1/6 (1939-40), s. 19-20; Muhamed Hadžijahić, "Pabirci iz Zivota i Rada Hamdije Kreševljakovića", a.e., XIII, 1/6 (1939-40), s. 31-35; "Bibliografija Štampanih Radova Hamdije Kreševljakovića", Naše Starine, VI, Sarajevo 1959, s. 11-20; Hamdija Kapidžić, "Hamdija Kreševljaković", Godišnjak Istorijskog Društva Bosne i Hercegovine, X, Sarajevo 1959, s. 413-418; A. Babić, "Hamdija Kreševljaković", Radovi Naučnog Društva NR Bosne i Hercegovine, XIII, Sarajevo 1960, s. 5-9; Seid Mustafa Traljić, "Hamdija Kreševljaković", Historijski Zbornik, sy. 1-4, Zagreb 1960, s.

337-340; D. Duričković, “Hamdija Kreševljaković kao Književni Istoričar”, Godišnjak Instituta za Jezik i Knjizevnost, VII, Sarajevo 1978, s. 233-251.

Enes Pelıdıja

KREUTEL, Richard Franz

(1916-1981)

Avusturyalı Türkolog.

Viyana'da doğdu. Viyana Üniversitesi'nin Klasik Filoloji ve Beden Eğitimi bölümlerinde okudu; öğrenciliği sırasında kendi kendine Türkçe öğrendi. Üniversiteyi bitirdiğinde II. Dünya Savaşı'nın

başlaması üzerine askere alındı. Doğu cephesinde bulundu ve ağır bir hastalığa yakalanması sebebiyle askerî hastahaneye kaldırıldı; burada Türkçe'sini ilerletti. İyileşince tekrar katıldığı Balkanlar'daki birliğinde Türkiye radyolarında verilen haberleri dinlemekle görevlendirildi. Savaşın sonunda kısa süren bir esaret hayatının arkasından memleketine dönerek Osmanlı araştırmalarına yöneldi ve ikinci bir öğrenim alanı olarak Viyana Üniversitesi'nde Türkoloji ve İslâmoloji okudu. 1948'de Ewlija Celebis Bericht über die Botschaftsreise des Qara Mehmed Pascha nach Wien (1665) başlıklı teziyle doktor unvanı aldı. 1957 yılına kadar Viyana Üniversitesi'ne bağlı Orientalisches Institut'ta asistanlık yaptı; bu arada ilmî çalışmaları için üç yıllığına Türkiye'de bulundu. Daha sonra üniversiteden ayrılarak Dışişleri Bakanlığı'nda diplomat olmayı tercih etti ve önce Avusturya'nın İran'daki, 1959'da da Afganistan'daki büyükelçiliklerinde görev aldı. 1971'de Kâbil maslahatgüzarlığına tayin edildi ve 1973'te kralın devrilmesine, 1978'de komünist ihtilâline ve 1979'da Ruslar'ın ülkeyi işgallerine şahit olduktan sonra 29 Ekim 1981'de Kâbil'de geçirdiği bir kalp krizi sonucu öldü.

Ölümünden bir yıl önce bilim ve sanat alanındaki çalışmalarından dolayı "Viyana şeref madalyası" ödülüne lâyık görülen Kreutel'in ilmî çalışmalarını, Joseph von Hammer-Purgstall geleneği çerçevesinde Osmanlı kurum ve kültür tarihi araştırmaları teşkil eder. Ona göre Osmanlılar üzerinde çalışan bir âlimin görevi Türkçe, Arapça veya Farsça yazılmış Osmanlı tarihi kaynaklarını filolojik metin tenkidine tâbi tutmak, yayımlamak ve tercüme ederek bu dilleri bilmeyen ilgililerin hizmetine

sunmaktır (Kreutel - Teply, s. 15-16). Bu çerçevede 1955 yılından itibaren "Osmanische Geschichtsschreiber" başlığıyla neşrine başlanan ve çoğunluğu, Osmanlılar'ın Avusturya-Macaristan seferleriyle ve Viyana kuşatmalarıyla ilgili hâtırat ve vekāyi'nâme türü eserlerin dipnotlu tercümelerinden oluşan serinin sekiz cildini kendisi hazırlamıştır.

Eserleri. 1. Leben und Abenteuer des Dolmetschers ʿOs̱mān Aġa: Eine türkische Autobiographie aus der Zeit der grossen Kriege gegen Österreich (Bonn 1954, Hans Griesbach'ın ön çalışmaları kullanılarak Otto Spies ile birlikte). Osmanlı diplomatı Tımışvarlı Mütercim Osman Ağa'nın otobiyografisinin Almanca tercümesidir. Eser ayrıca Der Gefangene der Giauren: Die abenteuerlichen Schicksale des Dolmetschers ʿOs̱mān Aġa aus Temeschwar, von ihm selbst erzählt başlığıyla "Osmanische Geschichtsschreiber" serisinin IV. cildi olarak yayımlanmıştır (Graz-Wien-Köln 1962; trc. Esat Nermi, Gâvurların Esiri, İstanbul 1971). 2. Kara Mustafa vor Wien: Das Tagebuch der Belagerung Wiens, verfasst vom Zeremonienmeister der Hohen Pforte (Graz-Wien-Köln 1955, 1960, 1966; München 1967, 1976). "Osmanische Geschichtsschreiber" serisinin I. cildi olarak neşredilen kitap, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın Viyana Kuşatması'nı anlatan yazarı belirsiz Vekāyi-i Beç adlı eserin çevirisidir (kitabın iki Türkçe tercümesi vardır: Esat Nermi, Devleti Aliyye Teşrifatçıbaşısı Ahmet Ağa'nın Viyana Kuşatması Günlüğü, İstanbul 1970, 1998; Müjdat Kayayerli, Viyana Önlerinde Kara Mustafa Paşa, İstanbul 1994). Kitap, Karl Teply tarafından konuyla ilgili diğer bazı çalışmaların tercümelerinin de ilâvesiyle büyük ölçüde genişletilerek Kara Mustafa vor Wien 1683 aus der Sicht türkischer Quellen adıyla yeniden yayımlanmıştır (Graz-Wien-Köln 1982). 3. Im Reiche des Goldenen Apfels: Des türkischen Weltenbumlers Ewlijā Çelebi denkwürdige Reise in das Giaurenland und in die Stadt und Festung Wien anno 1665 (Graz-Wien-Köln 1957, 1963; Erich Prokosch ve Karl Teply tarafından genişletilmiş baskısı 1987). "Osmanische Geschichtsschreiber" serisinin II. cildi olarak neşredilen eser Kreutel'in doktora tezinin basılmış hali olup Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinin Avusturya ve Viyana ile ilgili kısımlarının Almanca'ya tercümesidir. 4. Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte. Frühzeit und Aufstieg des Osmanenreiches nach Chronik "Denkwürdigkeiten und Zeitläufte des Hauses ʿOs̱mān vom Derwisch Ahmed, genannt ʿĀşık-Paşa-Sohn (Graz-Wien-Köln 1959, 1971). "Osmanische Geschichtsschreiber" serisinin III.

cildi olan eser Âşıkpaşazâde'nin Menâkıb-ı Âl-i Osmân adlı eserinin Almanca'ya çevirisidir. 5. Osmanisch-türkische Chrestomathie (Wiesbaden 1965). 6. Zwischen Paschas und Generälen: Bericht des ʿOs̱mān Aġa aus Temeschwar über die Höhepunkte seines Wirkens als Diwandolmetscher und Diplomat (Graz-Wien-Köln 1966, Friedrich Kornauth ile birlikte). "Osmanische Geschichtsschreiber" serisinin V. cildi olarak yayımlanmıştır. 7. Leben und Taten der türkischer Kaiser: Die anonyme vulgärgriechische Chronik Codex Barberinianus Graecus 111 (Graz-Wien-Köln 1971). "Osmanische Geschichtsschreiber" serisinin VI. cildi olan eser yazarı bilinmeyen, fakat "Yunanlı Berberinianus Metni" diye tanınan Yunanca bir kroniğin Almanca tercümesidir; I. Murad'dan Yavuz Sultan Selim dönemine kadarki padişahların hayatını anlatır. 8. Der fromme Sultan Bayezid: Die Geschichte seiner Herrschaft (1481-1512) nach den altosmanischen Chroniken des Oruç und des Anonymus Hanivaldanus (Graz-Wien-Köln 1978). "Osmanische Geschichtsschreiber" serisinin IX. cildi olan kitap II. Bayezid'in hayatına dair iki eserin tercümesinden oluşmaktadır. İkinci kısmın Türkçe tercümesi Necdet Öztürk tarafından yapılmıştır (Haniwaldanus Anonimi'ne Göre Sultan Bayezid-i Velî [1481-1512], İstanbul 1997). 9. Die Autobiographie des Dolmetschers ʿOs̱mān Aġa aus Temeschwar (Cambridge 1980). Daha önce Almanca çevirisini yayımladığı Tımışvarlı Mütercim Osman Ağa'nın otobiyografisinin Londra British Library'de bulunan (MS, Or., nr. 3213) Türkçe yazmasının tahkikli neşridir. 10. Der Löwe von Temeschwar: Erinnerungen an Caʿfer Pascha den Älteren, aufgezeichnet von seinem Siegelbewahrer ʿAlî (Graz-Wien-Köln 1981, Karl Teply ile birlikte). "Osmanische Geschichtsschreiber" serisinin X. cildi olan eser, Tımışvar muhafızı Koca Câfer Paşa'nın mühürdarı Ali'nin kaleme aldığı Târîh-i Vak'anâme-i Ca'fer Paşa adlı eserin tercümesidir.

Çeşitli ansiklopedilerle dergilerde birçok makalesi ve kitap tanıtım yazısı çıkan Kreutel'in makalelerinden bazıları şunlardır: "Ein zeitgenössischer Plan zur zweiten Belagerung Wiens" (WZKM, 52 [1953], s. 212-228); "Beiträge zur Texinterpretation der Menāqyby Sulṭān Bājezīd Ḫān b. Meḥmed Ḫān" (Der Islam, 47 [1971], s. 285-288); "Ein Kirchenraub in Selânîk" (WZKM, 69 [1977], s. 73-90).

BİBLİYOGRAFYA

R. F. Kreutel - K. Teply, Kara Mustafa vor Wien 1683 aus der Sicht türkischer Quellen, Gratz 1982, s. 15-16, 18, 320-328; K. Teply, “Richard F. Kreutel”, Isl., LIX/2 (1982), s. 191-194; K. Kreiser, “Richard F. Kreutel”, Südost-Forschungen, XLI, München 1982, s. 353-354.

Hilal Görgün

KRITOVULOS, Mikhael

XV. yüzyılda Fâtih Sultan Mehmed’in hayatına ve seferlerine dair eseriyle tanınan Bizanslı tarihçi.

Aslen İmroz adası (Gökçeada) halkındandır; Kritobulos olan adı Türkçe tarihlerde Kritovulos şeklinde geçer. Gençliğinden itibaren Fâtih Sultan Mehmed’in kâtibi olduğu ileri sürülürse de bu bilginin doğruluğu şüphelidir. 1456’da İmroz adasını yönetmekle görevlendirilmiş ve burada on yıl süreyle yarı bağımsız bir idare sürdürüp adanın 1466 baharında Venedikliler tarafından ele geçirilmesinden sonra İstanbul’a kaçarak hayatının son yıllarını bir rivayete göre Aynaroz’un bir manastırında keşişlikle geçirmiştir. Atina Millî Kütüphanesi ile Madrid Escurial Library’de bulunan bazı dinî yazıların müellifi Mikhael Kritovulos’la aynı kişi olması muhtemeldir. İstanbul’da 1467’de çıkan veba salgınını anlatış tarzına ve Kardinal Bessarion’un bir mektubuna dayanarak onun hekim olduğu da ileri sürülmüştür.

Kritovulos’un Herodot gibi Historia adını verdiği eseri Fâtih Sultan Mehmed’in 1451-1467 yılları arasındaki hayatını ve seferlerini anlatır. Kitabın Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde hıristiyan el yazmaları arasında bulunan 22 × 14 cm. boyutlarındaki XII + 310 sayfalık yegâne nüshasının yazar tarafından padişaha sunulan orijinal nüsha olduğu sanılmaktadır; ancak bunun XVI. yüzyıla ait bir istinsah olabileceği de belirtilmiştir. Eseri ilk defa 1859’da Constantin Tischendorf, birkaç gün sonra da Rus elçisi Prens Alexander Lobanof görmüş ve anlaşılmaz bir biçimde yazmanın içindeki bir ithaf yazısı bu Rus prensine bağışlanmış, o da bunu Tischendorf’a vermiştir. Tischendorf bu sayfaları bir eserinde yayımlamışsa da asıl metnin ne olduğu bilinmemektedir. Yunanca kaleme alınan eser başındaki sunuş yazılarından sonra beş ana bölümden meydana gelir. Kritovulos’un kitabını, 1466’da İmroz’un Venedikliler tarafından alınması üzerine İstanbul’a geldiğinde ortaya çıkan büyük veba salgınını anlatarak bitirmesi ve son paragraflarında Fâtih Sultan Mehmed’in Kruya seferinden bahsetmesi eserin yazımının 1470’ten önce tamamlandığını gösterir. Yazma nüshanın her bölümünün başında o bölümün içindekileri

özetleyen, kırmızı mürekkeple ve farklı bir kişi tarafından yazılmış birkaç satır vardır. Birinci bölümde Fâtih Sultan Mehmed'in tahta çıkışı, Boğazkesen (Rumeli) Hisarı'nın yapılışı ve İstanbul'un fethi (1451-1453); ikinci bölümde Enez ve Sırbistan seferleri, İtalyanlar'ın Limni, Taşoz ve Semadirek adalarını ele geçirmeleri (1452-1457); üçüncü bölümde Sinop ve Trabzon seferleriyle Midilli'nin ve Bosna'nın fethi (1461-1463), son bölümlerde ise Venedikliler'le savaş, ikinci Bosna seferi ve Arnavutluk'un fethi (1464-1467) anlatılmıştır. Kritovulos eserini yazarken eski Yunan tarihçilerini ve özellikle Thukydides'i (m.ö. V. yüzyıl) taklit etmiş, üslûbunu ona benzettiği gibi bazı cümlelerini dahi aynen aktarmıştır.

Görünüşte Fâtih Sultan Mehmed'e çok bağlı olan Kritovulos kendini onun sadık bir bendesi gibi gösterir. Ancak eseri dikkatle okunduğunda gerekli gördüğü yerlerde Bizanslılar'ı, Bizans ileri gelenlerini ve son imparatoru övmekten geri kalmadığı da farkedilir. Kritovulos ve eseri hakkında kısa bir makale yazan G. Emrich'in işaret ettiği gibi o her şeyden önce bir Bizanslı olarak kalmış ve eserini de Fâtih'in "medh ü senâ"sı için kaleme almamıştır. Kritovulos İstanbul'un fethi olayının içinde bulunmamış, verdiği bilgileri görenlerden derlemiştir. Buna karşılık Adalar denizindeki bazı hadiselerin doğrudan doğruya içinde yer almış olup bu konularda tek kaynak onun yazdıklarıdır. Özellikle Venedik-Ceneviz çekişmesini ve Enez ile adaların bazılarındaki hâkimiyet rekabetlerini iyi bilmekte, bu arada henüz tam aydınlatılamamış bazı politika oyunlarında kendisinin de rolü olduğu sezilmektedir. Buna göre eseri yazışının asıl amacını anlamak pek kolay olmasa da onun Fâtih'in yardımıyla bazı adalarda hüküm sürecek küçük bir devletin başına geçmeyi planladığı düşünülebilir.

Tischendorf'un, kendisine verilen sunuş yazısının neşriyle (Notitia Editionis Codicis Bibliorum Sinaitici, Leipzig 1860, s. 123) ilim âlemini haberdar ettiği Kritovulos'un eserini ilk defa Karl Müller Latince tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Fraqmenta Historicorum Graecorum, Paris 1870, V, 40-161). Ardından Philippe A. Dethier, Macar İlimler Akademisi'nin çıkardığı "Macar Tarihinin Kaynakları" serisi içinde Fransızca ve Macarca (çev. K. Szabo) tercümeleriyle birlikte eseri tekrar yayımlamaya başlamışsa da iki kalın fasikülden sonra bilinmeyen bir sebeple yayın yarım bırakılmıştır (Vie de Mahomed II, Monumenta Hungariae Historica, XX/1, s. 1-346; XXII/2 [Budapest 1875], s. 14-154,

Budapest 1875). 1910-1912 yılları arasında Târîh-i Osmânî Encümeni üyesi Karolidi Efendi, Müller'in neşrini esas alarak yaptığı Türkçe çeviriyi Târîh-i Sultân Mehmed Hân-ı Sânî adıyla encümenin çıkardığı derginin ekinde yayımlamış, bu kitap daha sonra Muzaffer Gökman tarafından kısaltılıp sadeleştirilerek yeniden yayımlanmıştır (İstanbul'un Fethi, İstanbul 1967). Eserin bunlardan başka Charles T. Riggs (History of Mehmed the Conqueror by Kritovoulos, Princeton 1954), Vasile Grecu (Din Domnia Lui Mahomed al II-Lea anii 1451-1467, Bucureşti 1963) ve Diether R. Reinsch (Critobuli Imbriotae Historiae, Berlin 1983) tarafından yapılmış neşirleri de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, München 1897, s. 309-312; A. Deissmann, Forschungen und Funde im Serai, Berlin-Leipzig 1933, s. 43-44; G. Moravcsik, Byzantinoturcica, I-Die Byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker, Berlin 1958, I, 432-435; Sarton, Introduction, III/2, s. 1552-1553; Alice-Mary M. Talbot, "Kritovoulos, Michael", Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1989, VII, 303; A. Ubicini, "Chronique du règne de Mahomet II, par Critobule d'Imbros", Annuaire de l'association pour l'encouragement des études grecques, V, Paris 1871, s. 49-74; Ch. T. Riggs, "Life of Mehmed II, the Conqueror by Kritovoulos", Türkiye, sy. 2 (1953), s. 68-77; V. Grecu, "Kritovulos aus Imbros. Sein Wahrer Name. Die Widmungsbriefe-Die Ausgabe-Das Geschichtswerk", Byzantinoslavica, XVIII, Prague 1957, s. 1-17; G. Emrich, "Michael Kritobulos, der byzantinische Geschichtsschreiber Mehmeds II", MT, I (1975), s. 35-43; Semavi Eyice, "Kritobulos ve Eseri", KAM, VI/3 (1977), s. 12-21; Melek Delilbaşı, "Türk Tarihinin Bizans Kaynakları", Cogito, sy. 17, İstanbul 1999, s. 347-348; Ayşe Hür, "Kritobulos, Mihael", DBİst.A, V, 109-110.

Semavi Eyice

KRUYA

Arnavutluk’ta Osmanlı döneminde Akçahisar adıyla anılan tarihî bir kasaba ve kale.

Orta Arnavutluk’ta Tiran’ın 20 km. kuzeyinde bulunan Kruya (Krujë), Osmanlı döneminde (1415-1912) Tanzimat reformlarına kadar Ohri sancağına bağlı bir kaza merkezi durumundaydı. Daha sonra yeni kurulan İşkodra vilâyetine bağlandı. XVI. yüzyılın ortalarından itibaren başlangıçta şehre hâkim dağlardaki bir mağarada

kabri olduğuna inanılan Sarı Saltuk Dede kültü etrafında odaklanan bir Bektaşî tarikat merkezi olarak önem kazandı. XIX. yüzyılda Arnavut milliyetçiliğinin ortaya çıkışıyla birlikte bir direniş ve millî kimliğin sembolü haline geldi.

Kruya, Kruya dağlarının batı yamaçlarında 600 metreden fazla rakıma sahip verimli Fushë Krujë ovasına hâkim bir mevkide yer almaktadır. Kasabanın adı kalenin dibinden çıkan kuvvetli su kaynağına (Arnavutça’da “krujë”) dayanır. Bu isim ilk olarak milâttan sonra 879 tarihli bir kilise belgesinde görülür. Kasabanın en eski kısmı kayalık bir yüzey üzerine kurulan, her tarafı sarp kayalıklarla çevrili kaledir. Kale 800 m. uzunluğunda, maksimum 275 × 150 metrelik bir alanı içine alan sura sahiptir. Bu alan, yaklaşık 1500-2000 kişiyi barındırabilecek ya da 320-400 civarında evi içine alabilecek genişliktedir. Bu durum, Kruya’nın Ortaçağ dönemindeki şehir standartlarına göre orta büyüklükte olduğunu gösterir.

Kruya Kalesi’nin tarihi İmparator Iustinianos (VI. yüzyıl) dönemine kadar uzanmakla beraber arkeolojik bulgular bundan iki yüzyıl sonrasına aittir. XII. yüzyılda Kruya, Ortaçağ Arnavut Devleti’nin çekirdeğini teşkil eden bir siyasî oluşumun merkezi durumundaydı. XIII. yüzyılın başlarında Progon’un oğulları Gjini ve Arnavut Dimitri bu devletin yöneticileri olarak zikredilir. 1253’te Golem adlı bir Arnavut Kruya hâkimi olarak kaydedilir. 1271-1272’de Fransız prensi ve sonradan Güney İtalya’nın yöneticisi olan Anjou hânedanından Charles, Draç ile Kruya’yı alıp eski kaleyi yeniden

yaptırdı. Charles'ın ölümünün ardından 1284'te Bizans İmparatoru II. Andronikos Avlonya, Draç ve Kruya'yı yeniden aldı. 1344'te Sırplar Kruya, Berat ve Avlonya'yı ele geçirdi. Sırp Kralı Çar Duşan'ın ölümünden (1355) sonra bir Arnavut olan Charles Thopia Kruya'ya hâkim oldu (1363). Charles ile oğlu ve aynı zamanda halefi olan George burayı 1392'ye kadar ellerinde tuttular. George'un ölümü üzerine kasaba miras yoluyla kız kardeşi Helena'ya kaldı. 1393'te Şâhin Bey kumandasındaki Osmanlılar, Kruya'nın 80 km. kuzeyindeki muhkem İşkodra / İskenderiye şehrine yerleşince Helena'nın evlendiği Venedik asilzadesi Barbadigo Osmanlı hâkimiyetini tanıyarak onlara tâbi oldu. 1394 yılında onun yerine Osmanlı vasalı olan Sırp Prensi Konstantin Balšić getirildi. 1402'de Osmanlılar'a bağlı Arnavut beyleri Ankara'da Yıldırım Bayezid'in yanında Timur'a karşı çarpışırken Konstantin Balšić de Venedik idaresindeki Draç'a saldırdı, ancak mağlûp oldu ve öldürüldü. Bunun üzerine Arnavut beylerinden Nikola Thopia, Kruya'yı ailesi adına geri aldı ve 1415'teki ölümüne kadar elinde tutmayı başardı. Ardından Sırp-Arnavut Beyi Gjon Kastrioti Osmanlılar'ın vasalı olarak şehrin idaresini ele geçirdi.

835'te (1431-32) Osmanlılar'ın yaptığı Arnavutluk tahririnde kasabanın adı Akçahisar şeklinde geçer ve burada kale muhafazasıyla görevli olduklarından vergiden muaf tutulan 125 hıristiyan hânesinin bulunduğu kaydedilir. Yine deftere göre kasabada bir kadı görev yapıyordu. 1437'de Gjon Kastrioti'nin (İvan / Yuvan Kastriyota) ölümü üzerine Osmanlılar onun müslüman olan oğlu İskender Bey'i (Skanderbeg) idareye getirmeyip buraya Hasan Bey adlı birini tayin ettiler. 847'de (1443) Osmanlılar'ın İzladi'de bozguna uğramasından sonra İskender Bey Hıristiyanlığa dönerek Arnavutluk'a gidip Kruya'yı işgal etti. Osmanlılar'ın 853 (1449) ve 854'te (1450) şehri geri alma çabaları bir sonuç vermedi. Kuşatmaların ardından İskender Bey kaleyi daha da sağlamlaştırdı. 861 (1457) sonbaharında da Kruya'yı alamayan Fâtih Sultan Mehmed 871 (1466) yılında büyük bir orduyla Arnavutluk'a girdi, ancak Kruya'yı yine ele geçiremedi. Sürekli baskı altında tutulan Kruya, İskender Bey'in 872'de (1468) ölümünden çok sonra 15 Rebîülevvel 883'te (16 Haziran 1478) fethedildi. Tarihçi Tursun Bey'in kaydettiğine göre kasabanın müdafileri kılıçtan geçirilmişti (Târîh-i Ebü'l-Feth, s. 179); ancak Şubat 1479'da Venedik senatosu, Kruya'da hapsedilen bir grup Venedikli'nin serbest bırakılması için Osmanlılar'la görüşme yapıyordu. Fethin ardından kasaba bir kadılık merkezi haline

getirildi. Kale içinde bir cami ile hemen onun yanında bir hamam inşa edildi. Kasabaya bir grup müslüman yerleştirildi ve hisar yeniden esaslı bir şekilde tamir edildi. Bugün görülen tarihî yapıların çoğunluğu erken Osmanlı dönemine, Fâtih Sultan Mehmed'in son yılları ile II. Bayezid dönemine aittir. 935-937 (1528-1530) yılları kayıtlarını içine alan bir Osmanlı tahriri, kasabada seksen dokuz hıristiyan hâne ile altmış beş müslüman hânenin bulunduğuna işaret eder. Mahallî hıristiyan halk bu dönemde hâlâ kaleyi muhafaza vazifelerine karşılık kendilerine tanınan vergi muafiyetinden faydalanmaktaydı.

XVI. yüzyıl boyunca Kruya Balkanlar'daki önemli Bektaşî merkezlerden biri haline geldi. 975 (1567) tarihli bir Osmanlı belgesi 947 (1540) tarihli deftere atıf yaparak buradaki Sarı Saltuk Dede kültünü ortaya koyar. Mahallî Bektaşî rivayetleri Kesriye'den Kasım Baba, Konitsa'dan Hüseyin Baba ve Kayalar / Sarıgöl civarındaki Cuma Pazarı'ndan Pîrî Baba'yı Bektaşî yolunun pîrleri olarak kaydeder. Kasım Baba XVI. yüzyılın sonlarına ait bir tahrir defterinde zikredilir. Aynı dönemde kasaba hisarın dışına taşarak aşağıya doğru yayılmaya başlamıştır. Kalenin 200 m. dışında ve eski Kruya Çarşısı'nın ortasında Nasuh oğlu Murad Bey tarafından inşa edilen cami (940/1533-34) bunun açık bir göstergesidir. XVII. yüzyılda kasabanın, büyük bir kısmı eski kalenin dışında yer alan 800 haneden oluştuğu kaydedilmektedir (Shkodra, s. 46-47). 1669-1670 yıllarında Arnavutluk sahillerinin Venedik filolarının saldırısına uğradığı Girit Savaşı esnasında Osmanlılar Kruya'ya 137 kişilik küçük bir birlik yerleştirdiler. Bu da hisarın o yıllarda stratejik öneminin azaldığını gösterir.

XVII. yüzyıl boyunca kasaba ile köylerdeki nüfusun çoğunluğu İslâmiyet'i kabul etti. Ancak Başpiskopos Vincenzo Zmajevich tarafından Roma'daki Katolik otoritelerine yazılan 1703 yılına ait bir gezi raporunda, aynı yıl Kruya bölgesinde yaşayan ve kiliseleri bulunan Katolik hıristiyan gruplarının varlığından bahsedilir (Bartl, Quellen und Materialien, II, 112-114). Bu durum zaman içerisinde Katolik Hıristiyanlığın gerilediğini ortaya koyar. 1933'te seyahat eden John Kingsley Birge, Hacı Yahyâ Baba Tekkesi'nin avlusunda

1130 (1718) yılına ve Murtaza Baba Tekkesi'nin avlusunda 1141 (1728-29) yılına ait Bektaşî mezar taşlarının bulunduğunu kaydetmiştir. 1194'te

(1780) Mustafa Baba Dollma'nın âbidevî türbesi inşa edilmiş ve iç tarafı güzel bir şekilde süslenmiştir.

XVIII. yüzyılda kasaba, güçlü bir derebeyi ailesi olup soyu XIV. yüzyılda burayı idare eden Charles Thopia'ya kadar uzanan Toptan ailesi mensupları tarafından yönetildi. Bunlar, Dollma Tekke Türbesi'nin arkasında 1198 (1784) tarihli mezar taşı bugün de mevcut bulunan ve büyük ihtimalle tekkenin bânisi olan Toptanzâde Âdem Ağa b. İbrâhim Ağa b. Ali Ağa'nın vârisleriydi. 1800'den hemen önce Toptan ailesine mensup Kaplan Paşa, İşkodra Veziri Kara Mahmud Paşa'ya karşı kazandığı zaferin anısına Hamza Baba Tekkesi için âbidevî bir türbe yaptırdı. Bundan kısa bir süre sonra da önemli bir Bektaşî lideri olan Şeyh Şemîmî ile ihtilâfa düşmesi üzerine bütün Toptan ailesi şehri terkederek Tiran'a yerleşti. Böylece kasaba giderek gerileme sürecine girdi. Ardından çeşitli Osmanlı karşıtı isyanların merkezi haline geldi. 1831'deki büyük Arnavut isyanından sonra Reşid Paşa kumandasındaki Osmanlı birlikleri Kruya Hisarı'na hücum etti ve kasaba büyük bir tahribe uğradı. Bu arada II. Mehmed Camii ile Murad Bey Camii tahrip edildi. Bunların ikisi de mevcut kitâbelerine göre 1253'te (1837-38) yeniden yaptırılmıştır.

Şemseddin Sâmi Bey'in verdiği bilgiye göre Osmanlı döneminin sonunda Kruya tamamı müslümanlardan oluşan 7500 nüfusa sahipti. 1310 (1892-93) yılına ait İşkodra Vilâyeti Salnâmesi'nde Kruya kazasının kırk dokuz köyden oluştuğu ve nüfusun sadece 174'ü Katolik ve kalanı müslüman olmak üzere 13.834'e ulaştığı kayıtlıdır. Bu tarihte kazada 2614 hâne, üç cami, on üç mescid, yirmi yedi tekke, bir rüşdiye ve dört ibtidâiye ile on yediden fazla kilise bulunmaktaydı.

1906-1907'de Kruya, isyancı köylülerle Şemsi Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetleri arasında geçen Tallajbe Harbi ile sona eren Osmanlı karşıtı hareketlerin merkeziydi. 1912'deki Arnavut isyanı sırasında da Kruya ana merkezlerden biriydi. Bu mücadelelerle Toptan ailesine mensup derebeyilerine karşı olan köylüler hakkındaki hâtıralar sözlü tarihle mahallî tarihî bilgilerde yer alır. Bunlar G. Komnino tarafından toplanarak incelenmiş ve neşredilmiştir. Osmanlı hâkimiyetinin sona ermesinin ardından (Kasım 1912) büyük güçlerin Prens Wilhelm von Wied'i yeni devletin idaresine getirmelerinden sonra kasaba Esad Toptan'ın idaresindeki

Türk yanlısı Esadî hareketin merkezi oldu. Bu hareket, Mati’den gelen ve sonradan Arnavutluk kralı olan Ahmed Zogo kumandasındaki dağlılardan oluşan birlikler tarafından nihayete erdirildi ve kasaba ele geçirildi. II. Dünya Savaşı sırasındaki İtalyan ve Alman işgalinden ve komünist idarenin tesisinden sonra Kruya’nın merkezî kesimi yenilendi; XV. yüzyıldan kalma hamamla 891 (1486) tarihli Evrenosoğlu Ahmed Bey’in âbidevî çeşmesi ortaya çıkarılıp restore edildi. 1960’larda bir zamanlar bütün iktisadî faaliyetin merkezi olan tarihî pazar yeri de yenilendi. 1967’ye kadar büyük Fushë-Krujë Tekkesi, Bektaşî dede-babaların merkeziydi. 1967 baharında Arnavut kültür devrimi esnasında bütün dinî faaliyetler yasaklandı, camilerle hemen hemen bütün tekkeler ve kutsal mekânlar tahrip edildi; sayısız tarihî mezar taşı ortadan kaldırıldı. 1970’lerde Enver Hoca diktatörlüğü, Kruya Hisarı’nın yıkıntıları içinde Arnavut milliyetçiliğinin tapınağı olarak hizmet edecek büyük, hiçbir estetik değeri bulunmayan ve bugün İskender Bey Müzesi olan bir saray inşa ettirdi. Komünizmin yıkılmasından sonra İslâmiyet ve bu arada Bektaşîlik yeniden toparlanmaya başladı. Muhafaza edilen Dollma Tekke ile tekrar inşa edilen Sarı Saltuk Tekkesi faaliyete geçti. 1930’da Kruya’nın nüfusu 4800, 1938’de 4500, 1980’de 11.200 ve günümüzde geniş idarî sınırları içinde 18.000 olarak verilmektedir. XVIII. yüzyılın son on yılı ile XIX. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı şairi Toptan ailesinden Şâban Hulûsi Bey burada yaşamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tursun Bey, Târîh-i Ebü’l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 179; İşkodra Vilâyeti Salnamesi, İstanbul 1310, s. 89-91; Th. Ippen, Skutari und Nordalbanische Küstenebene, Sarajevo 1907, s. 70-79; M. von Šufflay, Städte und Burgen Albaniens, hauptsächliche während des Mittelalters, Wien-Leipzig 1924, s. 18-19; J. K. Birge, The Bektashi Order of Dervishes, London 1937, s. 70-73; A. Gegaj, L’Albanie et l’invasion turque au XV siècle, Paris 1937, tür.yer.; Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-i Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, s. 102-120; P. Bartl, Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung, 1878-1912, Wiesbaden 1968, tür.yer.; a.mlf., Quellen und Materialien zur

Albanischen Geschichte im 17. und 18. Jahrhundert, München 1979, II, 100-101, 112-114; Z. Shkodra, Esnafet Shqiptare (Shek. XV-XX), Tirana 1973, s. 46-47, 291-292; S. Pollo - A. Puto, Histoire de l'Albanie des origins à nos jours, Roanne 1974, s. 81-84, 87-89, 96-98, 169, 193; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri IV, s. 420; Machiel Kiel, Ottoman Architecture in Albania, 1385-1912, İstanbul 1990, s. 173-190; a.mlf., "A note on the date of establishment of the Bektashi Order in Albania. The Cult of Sarı Saltık Dede in Kruja mentioned in 1567-68", Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach (ed. A. Popovic - G. Veinstein), İstanbul 1995, s. 269-276; Fr. Babinger, "Bei den Derwischen von Kruja", Mitteilungen der Deutsch-Türkischen Vereinigung, IX (1928), s. 148-149; G. Komnino, "Expeditia folklorike e Krujës", Buletin për shkencat shoqërore, III, Tirana 1955, s. 235-261; Ömer Lûtfi Barkan, "1079-1080 (1669-1670) Mâlî Yılına Ait Osmanlı Bütçesi", İFM, XVII/1-4 (1955), s. 277-279; Halil İnalcık, "Les régions de Kruja et de Dibra autour 1467 d'après les documents ottomane", St.A, sy. 2 (1968), s. 89-102; S. Adhami, "La fondation de la citadelle de Krujë et ses principales reconstructions", Monumentet, sy. 1, Tirana 1971, s. 87-101; G. Frashëri, "Le problème de la restauration de la barbacane de la citadelle de Kruje", a.e., sy. 12 (1976), s. 65-73; Kāmûsü'l-a'lâm, I, 257-258; F. de Jong, "Krujë", EI² (İng.), V, 284-285; M. Sh., "Kruja", Fjalor Enciklopedik Shqiptar, Tiranë 1985, s. 554-555.

Machıel Kıel

KUALA LUMPUR

Malezya'nın başşehri.

Batı Malezya'da (Malakka / Malay yarımadasının güney kesimi) Kelang ve Gombak nehirlerinin birleştiği noktadadır; adı "çamurlu kavşak" anlamına gelir. Malakka Boğazı kıyısındaki Kelang Limanı'nın 40 km. uzağında ve Singapur-Penang demiryolu hattı üzerinde bulunan Kuala Lumpur, Malezya'nın en büyük şehri ve aynı zamanda kültür, ticaret, ulaşım merkezidir; Güneydoğu Asya'daki en uzun pistlerden birine sahip olan Subang Uluslararası Havaalanı şehrin hemen dışındadır.

Şehir, kalay madenlerinde çalışan Çinliler'in 1857'de bugünkü Ampang banliyösünde kurdukları bir yerleşim merkezinin etrafında gelişmiştir. Demir yataklarının denetimini ele geçirmek için Malay reislerinin arasında cereyan eden Selangor savaşına (1866-1873) Çinli işçilerin de katılması sonucunda küçük bir kasaba görünümündeki Kuala Lumpur harabeye döndü. Savaş sırasında Kapitan China denilen Çinliler'in lideri Yap Ah Loy maden anlaşmazlıklarında hakem rolü oynadı ve vergileri toplayarak şehrin alt yapısını kurmaya çalıştı. 1870'li yılların ortalarından itibaren yeni göçmenlerin gelmesiyle büyüme başladı. 1880'de eyalet merkezini Kelang'dan Kuala Lumpur'a taşıyan İngiliz sömürge valisi Blomfield Douglas, Kelang nehrinin batısında yeni hükümet binaları inşa ettirdi. Ancak 1881 yılı başında çıkan büyük bir yangın şehrin önemli bir kısmını harabe haline sokarken aynı yılın sonunda baş gösteren sel felâketi de çevredeki maden ocaklarını tahrip etti. 1882'de Sir Frank Swettham'ın valiliğe tayininden sonra Kelang-Kuala Lumpur demiryolunun yapımına başlandı. Binalarda ateşe dayanıklı ve sağlığa daha uygun olan tuğla ve kiremit kullanımı özendirildi. Yeni gelen Çinli ve Hintliler'le müslüman Malaylar'ın oturmaları için yeni semtler kuruldu. 1884'te 4000 olan şehrin nüfusu 1891'de 19.000'e ulaştı. 1890'da çeşitli etnik grupların temsilcilerinden meydana gelen ve bir nevi belediye meclisi görevi yapan bir kurul oluşturuldu; daha sonra da Kapitan China sistemi kaldırıldı. 1896 yılında merkezî konumu sebebiyle İngiliz yönetimindeki Federal Malay eyaletlerinin idare merkezi seçildi ve İngilizler'le Malay reislerinden

meydana gelen bir federal konsey kuruldu; 1927’de şehre belediye statüsü verildi. II. Dünya Savaşı sırasında Japon işgaline uğrayan Kuala Lumpur, savaş sonrasında birkaç hafta Japonlar’a karşı mücadele eden Malay komünistlerinin denetiminde kaldı. Komünist gerillaların uzun süren ayaklanması sırasında (1948-1960) civarda yeni banliyölerin kurulması ve sanayi alanlarının genişlemesiyle nüfus hızla artarak 1957’de 316.230’a (% 62 Çinli, % 15 Malay), 1970’te 452.000’e (% 55 Çinli, % 25 Malay, %19 Hintli), 1989’da 1.209.800’e ve 2000 yılında 1.297.526’ya ulaştı. 1957’de yarımadadaki eyaletlerden meydana gelen Bağımsız Malay Federasyonu’nun ve 1963’te Borneo adasındaki eyaletlerin de katılmasıyla kurulan bugünkü Malezya’nın başşehri oldu; 1974 yılında ise Selangor eyaletinden ayrılarak 243 km^2’lik bir alanı içine alan federal bir bölge statüsüne kavuştu.

Kuala Lumpur İslâm mimarisinin etkilerini taşıyan resmî binaları, Çin tarzı dükkânları, gecekonduları ve “kampong” adı verilen geleneksel mahalleleriyle ilginç bir görünüme sahiptir. Kelang nehri boyunca uzanan eski kesimin sıkışıklığına karşılık modern şehircilik anlayışına uygun biçimde planlanan yeni kesimlerle banliyöler rahat ve düzenlidir. Kelang nehrinin doğu yakasında yoğunlaşan ticaret merkezinde bankalar, sigorta şirketleri ve oteller yer alır. Resmî binalar ve demiryolu istasyonu nehrin batı yakasındadır; millî mimarinin hâkim olduğu en güzel binalar ise Kenney Hill kesimindedir. Ticarî hayata Çinliler hâkimdir; Hintliler çevredeki kauçuk işletmelerinde, yoğun olarak 1899’da kurulan Kampong Baharu’da yaşayan müslüman Malaylar ise genellikle resmî dairelerde çalışırlar. Şehrin sanayi bölgelerinde demir döküm, makine ve sabun fabrikaları, gıda işleme tesisleriyle demiryolu montaj-yapım ve motor atölyeleri bulunur.

Yüksek öğrenim alanında çeşitli yüksek okulların ve teknik kolejlerin dışında Malay Üniversitesi (1962), Malay dilinde eğitim veren Millî Üniversite (1970) ve Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi (1983) faaliyet göstermektedir. Bunlardan Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi (International Islamic University Malaysia), Malezya’dan başka aralarında Türkiye’nin de bulunduğu yedi İslâm ülkesiyle İslâm Konferansı Teşkilâtı tarafından kurulmuştur; kurucu üye statüsündeki devletler büyükelçileri aracılığıyla üniversite meclisi ve mütevelli heyetinde temsil edilmektedir.

Eğitim dili bazı özel bölümler hariç İngilizce olan üniversite halen on fakülte ile (hukuk, işletme ve ekonomi, mühendislik, İslâmî ilimler ve beşerî bilimler, tıp, eczacılık, fen, iletişim, mimarlık ve çevre düzenlemesi, eğitim) yedi araştırma ve eğitim merkezine sahiptir; bunlarda otuz dört lisans ve yedi lisans üstü program uygulanmaktadır. Uluslararası Üniversiteler Birliği (International Association of Universities), İngiliz Milletler Topluluğu Üniversiteler Birliği (Association of Commonwealth Universities) ve İslâm Üniversiteler Birliği'nin (Râbıtatü'l-câmiati'l-İslâmiyye) üyesi olan Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi ile Marmara Üniversitesi arasında da karşılıklı akademik yardımlaşma,

öğretim üyesi ve öğrenci değişimi öngören 3 Aralık 1992 tarihli bir anlaşma bulunmaktadır. Bu üniversitenin dışında başbakanlığa bağlı İslâm İşleri Dairesi'nin de içinde hizmet verdiği Malezya İslâm Merkezi (Islamic Centre of Malaysia) şehirdeki en önemli İslâmî kuruluştur. 1986'da yapımı tamamlanan Sultan Selâhaddin Mescidi ise (Masjid Sultan Salahuddin) Güneydoğu Asya'nın en geniş kubbeli camisidir.

BİBLİYOGRAFYA

J. M. Gullick, The Story of Early Kuala Lumpur, London 1956; Manjit Singh Sidhu, Kuala Lumpur and Its Population, Kuala Lumpur 1978; Ishak Shari, "A Study of Urban Poverty: The Kuala Lumpur Experience", Malaysia (ed. Cheong Kee Cheok v.dğr.), Kuala Lumpur 1979, s. 51-74; P. Pirie, "Squatter Settlement in Kuala Lumpur", a.g.e., s. 75-99; B. W. Andaya - L. Y. Andaya, A History of Malaysia, Hong Kong 1982, s. 139, 176-177, 183-184, 241; M. Guelden - L. Lueras, Kuala Lumpur, Singapore 1986; D. G. E. Hall, A History of South-East Asia, Hong Kong 1987, s. 597, 602-603; Graig A. Lockard, "Kuala Lumpur", Encyclopedia of Asian History, New York 1988, II, 364-365.

İsmail Hakkı Göksoy

KUBA

Kuzey Azerbaycan’da XVIII. yüzyılda hanlık merkezi olan tarihî bir şehir.

Azerbaycan’da Bakü’nün kuzeybatısında, Başkafkas dağlarının kuzeydoğu eteklerinde Hazar denizine 45 km. mesafede yer alır. Şehrin adı, “türbe” anlamına gelen ve Ortaçağ İslâm ülkelerinde yer adı olarak sık rastlanan “Kubbe”den bozmadır. Bu adın Sâsânî şahlarından Kuvat’ın (Kubad) adıyla bağlantılı olduğu faraziyesi inandırıcı değildir. Kuba civarındaki Beşparmak dağının önünde aynı zamanda bir ziyaretgâh olan, Evliya Çelebi’nin Hızır-ı Zende denilen birinin büyük bir kubbe altında bozulmamış cesedini gördüğü yerde yarı yıkılmış bir kervansarayın da mevcut bulunduğu göz önüne alınırsa Kubbe adının bu ziyaretgâhla ilgisi olduğu ihtimali ortaya çıkar. Ayrıca Kuba hanlarının fermanlarında şehrin adı Kubbe şeklinde yazılmıştır. Seyyah Hacı Zeynelâbidîn-i Şirvânî (XVIII. yüzyıl) Kubbe yer adının “Kubah” gibi de telaffuz edildiğini yazmaktadır (Bustânü’s-seyâḥa, s. 445). Yine Kuba kazasının Şah Süleyman Safevî devrinde (1664-1694) teşkil edildiği görüşü de doğru değildir. Nitekim Osmanlı belgelerinden Kuba’nın XVI. yüzyılda Derbend eyaletine bağlı sancaklardan biri olduğu anlaşılmaktadır.

Kuba’nın bir şehir haline gelişi etrafının surla çevrilmesinin ardından olmuştur. İlk surun XVI. yüzyılın sonunda yapıldığı tahmin edilmektedir. Babası Karakaytak hâkimleri (usmi) neslinden, annesi Kaçar Türkleri’nden olan ve Safevî sarayına yakın çevrelerde yetişen Hüseyin Han adlı bir toprak ağası XVII. yüzyılın sonlarına doğru Salyan, Kuba ve Kulhan dahil bölgenin idaresini eline aldı. Onun kurduğu hanlık Safevî Devleti’ne bağlıydı. Fakat Kuba şehri ve ona bağlı mahallerin sakinlerinin çoğunun Hanefî mezhebi yanlısı olduğu, han ailesinin ise İmâmiyye Şîası’nı benimsemesi ve nihayet komşu Dağıstan’ın ahalisi arasında Şâfiîler’in çoğunluğu oluşturması, Safevî Devleti’nin parçalanmaya başladığı bir devirde bölgedeki silâhlı çatışmaların artmasının temel sebeplerini oluşturdu. Öte yandan Kuba Hanlığı’nın oluşması devri, Çarlık Rusyası ile Osmanlı Devleti’nin Dağıstan ve Kuzey Azerbaycan’ı kendi topraklarına katmak için giriştikleri faaliyetlerin yoğunlaştığı döneme rastlar. I.

Petro’nun 1722-1723 İran seferi, III. Ahmed ve I. Mahmud zamanlarında Osmanlılar’ın Doğu Kafkasya’da gerçekleştirdiği askerî harekât, Sünnî cemaati adına Hacı Dâvud ve Lezgi Surhay önderliğinde Safevîler’e karşı başlayan isyanlar Kuba Hanlığı’nın arazisinin tahribatına yol açtı. 1734’te Nâdir Şah tarafından tahrip edilerek yağmalanan Kuba 1735’te yeniden yıkıma uğradı. Lezgi hareketlerinden olan 1735 olayları sırasında Kuba hanının ikametgâhı Hudad Kalesi tamamıyla yıkıldığından hanlık merkezi Kuba’ya nakledildi. Hudad’da isyancı Lezgiler’in öldürdüğü Sultan Ahmed Han’ın oğlu Hüseyin Ali Han, Kuba hâkimi olarak hem İran Şahlığı hem de Rus Çarlığı tarafından resmen tanınmıştı.

Bölgedeki huzursuzluğun sürmesine rağmen Hüseyin Ali Han ve özellikle 1758’de onun yerine geçen oğlu Feth Ali Han’ın hâkimiyeti yıllarında Kuba Hanlığı, Kafkasya ve Azerbaycan’ın gelişmekte olan en önemli yarı müstakil devletlerinden biri haline geldi. Adı geçen hanların Kuba Hanlığı kazalarına (Derbend’le Bakü arasındaki arazi) Mugan ve Erdebil civarından birtakım yarı göçebe Türk boylarını getirip yerleştirmesi ekonomik bakımdan olumlu sonuç veren bir tedbir oldu. Hazar denizi yolu ile yapılan ticareti canlandırma çabaları da Kuba Hanlığı’na tâbi topraklarda çiftçilik ve zanaatın gelişmesini sağladı. Feth Ali Han on yıllık bir süre içinde Kuba, Salyan, Bakü, Derbend ve Şemahı hanlıklarını doğrudan doğruya veya dolaylı olarak kendi kontrolü altına aldı. Ancak Güney Dağıstan’a yönelik siyaseti başarısız oldu.

Feth Ali Han’ın ölümünden (1789) sonra Kuba Hanlığı kısa bir sürede siyasî önemini kaybetti. Oğulları Ahmed Han ve Şeyh Ali Han, Kuba Hanlığı’nı babaları devrinde mevcut olan sınırlar içinde tutmayı başaramadılar. Çariçe II. Katerina’nın Kafkasya’nın işgali için gönderdiği kalabalık ordu 1796 Mayısında Derbend’i, az sonra da Kuba’yı işgal etti. Savaş sırasında esir alınan Şeyh Ali Han daha sonra kaçtı ve Ruslar’ın bölgeden çekilmesinin ardından Kuba ve Derbend’de yeniden idareyi ele geçirdi. Rusya’nın İran’a karşı 1805’te ilân ettiği savaşlar döneminde Derbend ve Kuba bir daha istilâ edildi (1806). 1813’te imzalanan Gülistan Antlaşması ile Kuba ve Derbend hanlıkları ilga edilerek arazileri Rus Çarlığı’na bırakıldı.

Kuba ahalisi, XIX. yüzyılda iki defa Rus Çarlığı yönetimine karşı silâhlı

ayaklanmaya katıldı. 1837'de vuku bulan Kuba ayaklanması Azerbaycan'da Rus müstemlekeciliğine karşı ilk kitlesel çıkış oldu. Bu olayın Şeyh Şâmil hareketiyle doğrudan doğruya ilişkisi vardı. 1877'de Kuba'da ve ona komşu kazalarda yeni bir isyan başladı. Ayaklanma aslında, Rusya'nın Osmanlı Devleti'ne karşı başlattığı savaş dolayısıyla Azerbaycan Türkleri ve Lezgiler'in bir nevi dayanışma hareketiydi. Her iki ayaklanmayı Rus silâhlı kuvvetleri vahşice bastırdı. 1877 ayaklanması Osmanlılar'la dayanışma karakteri taşıdığından Azerbaycan Sovyet tarihçileri bu ayaklanmayı "gerici" bir çıkış gibi nitelendirmeye çalıştılar.

1917 Rus İhtilâli'nin ardından Kuba şehri büyük sıkıntılarla karşılaştı. Bakü'de Bolşevikler'ce oluşturulan hükümet, 1918 Nisanında Kuba'ya özel müfreze göndererek yeni hâkimiyeti orada zorla kabul ettirdi. Birkaç hafta sonra şehre akın yapan Lezgiler Bolşevikler'i kovdular. Bakü hükümetinin emri üzerine Taşnak partisinin çeteci grubunun başında bulunan Amazasp maiyetinde kalabalık silâhlı Ermeni birliği "ceza taburu" olarak Kuba'ya girdi. Birkaç gün içinde silâhlı Taşnak ve Bolşevikler şehirde büyük bir katliam yaptılar. Bu sırada 2000'e yakın kişi hayatını kaybetti. Kuba'ya bağlı 122 köy tamamıyla tahrip ve yağma edildi. Bu facia ile ilgili olağan üstü soruşturma komisyonu üyesi A. Novatski'nin hazırladığı bir rapor bugün de mevcuttur (Azerbaycan Tarihi-Senedler ve Neşrler Üzre, s. 182-187). Bakü'nün 27 Nisan 1920'de Onbirinci Kızılordu tarafından işgalinden sonra Azerbaycan'da başlayan Sovyetleşme Kuba'da tepkilere yol açtı. Molla Hâfız Efendiyev önderliğinde vuku bulan, 5000'e yakın kişinin katıldığı silâhlı isyan hareketi güçlükle önlenebildi.

1811'de Rus Devleti için düzenlenen bir belgede Kuba şehri sakinlerinin 1069 kişiden ibaret olduğu yazılmaktadır. 1832 yılına ait bir rapor şehirde 3830 kişinin bulunduğunu, civarındaki yahudi kasabasında 2671 kişinin oturduğunu gösterir. I. Berezin, 1841'de şehrin esas kısmında oturanların sayısını 2000 kişi olarak kaydeder. Şehir sakinlerinin faal kısmının çoğu küçük zenaat dallarıyla uğraşıyordu. Şehirlilerin dağlık bölgede oturan kabilelerle ticaretinde lezgi çukası, yağ, tütün, çuval bezi ve hububat önemli yer tutuyordu. Kuba XVIII-XIX. yüzyıllarda bölgenin hububat, hayvancılık ve meyvecilik ticareti yapılan önemli bir merkezi haline gelmişti. XIX. yüzyılın ortalarında Kuba ve çevresi kök boyası istihsali ve ihracatında çok önemli rol oynamaktaydı. Halıcılık şehir ve kaza ahalisinin esas

meşguliyetlerindendi. Kuba’da 660 ev ve 160 dükkân olduğunu yazan Berezin bunların çoğunun ahşaptan inşa edildiğini kaydeder. Şehirdeki nisbeten üç büyük cami ahşaptan yapılmıştı. Muhtemelen bu sebeple Kuba’da bugüne ulaşan eski mimari eserler çok azdır. Bunların en önemlileri XIX. yüzyılda inşa edilmiş damı kümbet şeklinde olan hamam, cuma camii ve Azerbaycan tarihçisi Abbas Kulu Ağa Bakıhanov ailesine ait evdir.

Berezin, Kuba’da Dağıstan Türkçesi konuşulduğunu, fakat bunun Derbend lehçesinden farklı olduğunu yazar. 1896 nüfus sayımında Kuba kazasında oturan 175.000 kişiden % 36,7’si müslüman Tat, % 25,5’i Azerbaycan Türkü, % 24’ü Küre Lezgisi ve % 8’i diğer Lezgi halk ve kabilelerinden oluşuyordu. Ahalinin % 94’ü müslümandı, bunlardan % 76,5’i Sünnî, % 17,5’i Şiî ailelerine mensuptu. 1928 yılına ait resmî bir yayından müslüman Tatlar’ın sayısının % 25’e indiği öğrenilmektedir (Atlas of the Union of Soviet Socialist Republics, s. 88).

Sovyet hâkimiyeti döneminde Kuba’da büyük çapta değişiklikler olmadı. Şehrin nüfusu 1959’da 15.900’e, 1970’te 19.000’e ve 1989’da 29.000’e ulaştı. Kuba’da 1936-1937’de yapılmış elektrik santralı, mobilya ve meyve konservesi fabrikaları, tıp, tarım ve pedagoji liseleri, tiyatro ve müze mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 299; Mirzâ Mehdî Han, Târîḫ-i Cihângüşâ-yı Nâdirî (nşr. S. A. Enver), Tahran 1341/1962, s. 9, 258, 263; S. G. Gmelin, Reise durch Russland ... dritter Theil. Reise durch Nordliche Perssien, in den Jahren 1770,1771 bis im April 1772, St. Petersburg 1774, s. 35-37; Zeynelâbidîn-i Şirvânî, Bustânü’s-seyâḥa, Tahran 1315, s. 445; Teẕkiretü’l-mülûk (nşr. Minorsky), Cambridge 1943, s. 112; I. Berezin, Puteshestvie po Dagestanu i Zakavkazyu, Kazan 1850, II, 72-73; Alkadari Hasan Efendi, Âsâr-ı Dağıstan, Bakü 1320, tür.yer.; Atlas of the Union of Soviet Socialist Republics, Moscow 1928, s. 88; Abdullayev Hasi, İz istorii

Severo-Vostoçnogo Azerbayjana v 60-80 h godah XVIII v., Bakü 1958, tür.yer.; M. O. Kosven, Etnografya i istoriya Kavkaza. İssledovaniya i materialı, Moskov 1961, s. 151, 153-154; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri: 1578-1590, İstanbul 1962, s. 64; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi: 1451-1590, Ankara 1976, s. 179, 304-306, 335, 361; Cemal Gökçe, Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya Siyaseti, İstanbul 1979, tür.yer.; Azerbaycan Tarihi-Senedler ve Neşrler Üzre, Bakü 1990, s. 182-187; N. A. Sotavov, Severnıy Kavkaz v russko-iranskix i i russkoturetskix otnoşeniyax XVIII v., Moskov 1991, bk. İndex; Mirza Bala, "Kuba", İA, VI, 924-927; V. Minorsky, "Ḳubba", EI² (İng.), V, 296-297.

Aliyev Salih Muhammedoğlu

KUBÂ

(قباء)

Hicret sırasında Hz. Peygamber'in misafir olduğu ve ilk mescidi bina ettiği köy.

Resûl-i Ekrem döneminde, Mekke yolu üzerinde Medine'ye 6 mil mesafede bulunan bir köy iken zamanla büyüyerek şehrin de genişlemesiyle onun bir mahallesi haline gelmiştir; sonraki müelliflerin aralarındaki mesafeyi gittikçe azalan ölçülerde vermeleri bu yüzdendir. Seyyah İbn Cübeyr'in (ö. 614/1217) "büyük şehir" demesinden Kubâ'nın XIII. yüzyıla kadar çok geliştiği anlaşılmaktadır. Kuyuları ve hurma bahçeleriyle ünlü verimli bir vahada kurulmuş olan köy adını buradaki bir kuyudan almıştır (Yâkūt, IV, 301). Hz. Peygamber'in "cennet pınarlarından bir pınar" diyerek övdüğü Gars (İbn Sa'd, I, 505) ve yüzüğünün düşürüldüğü Eris kuyuları (bk. Bİ'RİERÎS) buradadır. Köyde az sayıda yüksek evler de (ütum) vardı ve hicret sırasında Resûl-i Ekrem'in gelişi üç katlı bir evin damına çıkan bir yahudi kızı tarafından görülüp müjdelenmişti.

Hz. Peygamber hicret sırasında bir müddet Kubâ'da, Evs'in bir kolu olan Amr b. Avf oğullarından Külsûm b. Hidm'in evinde misafir kaldı; ashabıyla genişliğinden dolayı daha uygun gördüğü Sa'd b. Hayseme'nin evinde sohbet etti. Kaynaklarda Resûlullah'ın Kubâ'da kaç gün kaldığı hakkında farklı rakamlar verilir; bu süre İbn Hişâm'a göre dört gün (es-Sîre, II, 494), Buhârî'nin naklettiği bir rivayete göre ise on dört gündür ("Menâḳıbü'l-enṣâr", 46). Resûl-i Ekrem, Kubâ'da kaldığı günlerde inşaatında kendisinin de bizzat çalıştığı ilk mescidi yaptırdı. Daha önce Kubâ'ya gelen muhacirlerin burada veya buraya yakın Usbe'de bir mescid inşa ettikleri ve Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe'nin kendilerine namaz kıldırdığı da rivayet edilir (İbn Sa'd, III, 87; IV, 311). Kur'an'da "ilk günden beri temeli takvâ üzerine kurulu" diye sözü geçen mescid (et-Tevbe 9/108) çoğu rivayete göre Kubâ Mescidi'dir; âyette Kubâlılar da maddî ve mânevî temizliklerinden dolayı övülür. Bir önceki âyette (et-Tevbe 9/ 107) münafıkların zarar vermek, içlerindeki küfrü gizlemek ve inananların arasını açmak amacıyla

kurdukları bildirilen ve Hz. Peygamber tarafından yıktırılan Mescidi Dırâr da burada idi.

Resûl-i Ekrem Medine'ye yerleştikten sonra da genellikle hafta sonlarında Kubâ'yı binekle veya yaya olarak ziyaret eder, mescidinde namaz kılıp verilmekte olan Kur'an derslerini denetledikten sonra aralarında düşmanlık olan kimseleri barıştırırdı. Fitne olayları sırasında bahçe sahibi bazı Kubâlılar özellikle kışları Medine'de geçirip kendilerini güvenceye almışlardı; böyle zamanlarda köyde daha çok tarlalarda çalışan işçiler kalırdı.

Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren Kubâ birçok defa imar gördü. Son imarlar Sultan II. Mahmud ve Abdülmecid tarafından yapılmıştı. II. Mahmud mescidi, fakirler için yapılmış ribâtı ve Eris Kuyusu'nun yanındaki imam evini yeniledi. Abdülmecid döneminde de bozulan kısımlar onarıldı. Suudi hükümeti ise mescidi çift minareli olarak yeni bir planla tekrar yaptırmış, yeni yollar açmış ve eski yolları genişletmiştir.

Kubâlılar veya burada bir müddet oturan kimseler "Kubâî" nisbesiyle anılır. Eflah b. Saîd, Abdurrahman b. Abbas el-Ensârî ve Muhammed b. Süleyman bunlardandır. Ancak Kubâ adıyla bilinen ve biri Mekke-Basra yolu üzerinde, diğeri Fergana bölgesinde Şâş yakınlarında bulunan (Yâkūt, IV, 302) iki yer daha vardır; nisbeleri karıştırmamak için bunlara dikkat etmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 46, "Ṣulḥ", 1; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 494; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 244-246, 505; III, 87; IV, 311; İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, I, 40-50; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 1-5; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut 1400/1980, s. 174-175; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 301-303; V, 124; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, II, 254-255; Fîrûzâbâdî, el-Meġānimü'l-müṭâbe fî meʿâlimi ṭâbe (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1389/1969, s. 323-331; Semhûdî, Vefâʾü'l-vefâ bi-aḫbâri dâri'l-Muṣṭafâ

(nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1374/1955, I, 174-181; Nûreddin el-Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 236-239; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, Kahire 1344/1925, I, 394-399; Elmalılı, Hak Dini, IV, 2617-2618; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 189-192; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), I, 5-12; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 156-157, 258; II, 229, 301; III, 229.

Hüseyin Algül

KUBÂ MESCİDİ

(bk. MESCİD-i KUBÂ).

KUBÂDÂBÂD SARAYI

Beyşehir gölü kıyısında bulunan Selçuklu sarayı.

I. Alâeddin Keykubad tarafından yaptırılmış olup planı bilinen yegâne Selçuklu saray külliyesidir. İbn Bîbî, sultanın sarayın projelendirilmesiyle yakından ilgilendiğini, hatta bir kroki çizerek odaların yerini bizzat tesbit ettiğini yazar. 1226-1236 yılları arasında gerçekleştirilen inşaatı aynı zamanda mimar ve nakkaş olan Emîr Sâdeddin Köpek'in yürüttüğü ve bu arada külliye içerisinde kendisi için de küçük bir saray yaptırdığı bilinmektedir.

Karşısındaki küçük adada yer alan Kız Kalesi ile birlikte sekiz dönümden geniş bir alana yayılmış bulunan (5200 m^2'si kıyıda, 3000 m^2'si adada) ve önceleri Bizanslılar'dan kaldığı sanılan harabelerin kaynaklarda sözü edilen Kubâdâbâd Sarayı olduğunu ilk defa yazılı belgeler üzerindeki çalışmalarıyla Konya Müzesi Müdürü M. Zeki Oral tesbit etmiş ve arkasından yaptığı sınırlı kazılarla da bunu doğrulayan bulgulara ulaşmıştır. 1965 ve 1966 yıllarında Katharina Otto-Dorn (bir ara Mehmet Önder de katılmıştır) ve 1980'den itibaren Rüçhan Arık'ın yönettiği kazılarla da sarayın ana birimleri ortaya çıkarılmıştır.

Yapılan kazılar sonucunda saray kompleksinin, alçak bir surla çevrili geniş bir alanda kısmen ayakta duran duvarları ve tonozlarıyla diğerlerinden ayrılan büyük ve küçük iki asıl sarayla göl kıyısında yer alan iki bölümlü bir kayıkhâne ve cami, hamam, fırın, mutfak, depo, asker barınakları gibi çeşitli binalarla büyük bir av parkından oluştuğu kanaatine varılmıştır. 50 × 35 m. boyutlarındaki büyük sarayın önünde, göl yönüne doğru dörtgen ayaklarla desteklenen bir duvarın koruduğu 50 × 55 m. boyutlarında bir teras, güney yönünde batı duvarının ortasında taçkapının bulunduğu tahmin edilen taş döşeli bir avlu yer almaktadır. Bu avludan, üç bölümlü bir dehlizle asimetrik yerleştirilmiş değişik büyüklüklerde odaların çevirdiği sarayın ortasındaki ana avluya girilir. Burada duvarlar moloz taşlarla örülmüş ve yer yer muntazam yontulmuş taş bloklarla ve ahşap kalaslarla sağlamlaştırılmıştır. Orta salonda doğu-batı yönünde, arkadaki göl tarafına

uzanan salon kısmını öndeki daha büyük bölümden ayıran 35 cm. yüksekliğinde bir set vardır ve bu setin taht salonunu teşkil eden eyvanın tabanı olduğu anlaşılmaktadır. İbn Bîbî'ye göre taht salonu kabul salonuna açılmaktaydı ve aralarında, törenler sırasında sultanı topluluktan ayırmak üzere icabında çekilebilen bir perde bulunuyordu. Tabandaki döşeme tuğlaları 22 × 22 cm. boyutundadır; kabul salonunda ise döşeme olarak çeşitli büyüklükte taş levhalar kullanılmıştır. Taht salonunun bitişiğinde yine tuğla döşeli ve yüksek setli bir salon daha bulunmakta ve güney duvarı ile kısmen batı duvarında orijinal durumlarını koruyan çini sıraları dikkat çekmektedir.

Çevre köylerde bina ve bahçe duvarlarıyla mezarlıklarda bulunan, harabelerden götürülmüş çoğu mermer yapı taşları ve kazılarda ortaya çıkarılan kısımlar külliye birimlerinin zemin katları kalın, masif ve dışa karşı kapalı kâgir yapılar olduklarını göstermektedir. Büyük sarayda rastlanan üstü yassı tuğlalarla örtülü kanal kalıntıları binalarda kanalizasyon sistemi kullanıldığının somut işaretleridir. Kazı sonuçlarına göre yapılan tahminler esas ikamete ayrılan üst katlarda köşklü, cumbalı divanhâneler ve oturma odaları planlandığı, bu mekânlarda dışa, özellikle göle bakan pencerelerin bulunduğu,

her odada ayrıca yüklük, dolap, sedir ve ocakların yer aldığı yolundadır. Ele geçen renkli cam parçaları, üst katların pencere açıklıklarında revzen-i menkūşların takılı olduğuna işaret etmektedir.

Kazılarda bulunan ve halen Konya Çini Eserleri Müzesi'nde sergilenen stukolarla (alçı kabartma) çiniler sarayın özenle tezyin edildiğini göstermektedir. Kalıpla yapılan stukolar genelde hayvan ve insan figürlüdür. Taht salonunun ve odaların duvarlarını 2 m. yüksekliğe kadar kapladığı anlaşılan çiniler, Anadolu Selçuklu çini sanatının en fazla figür çeşidine sahip koleksiyonunu oluşturmaktadır. Sır üstü ve sır altı tekniklerinde boyanan beyaz, fîrûze ve patlıcan moru renklerin hâkim olduğu çiniler üzerinde Türk usulü bağdaş kurarak oturan sultan ve maiyeti (tamamı sakalsız), av partisi ve içki meclisi gibi sahnelerin yanında bir kısmı sembolik değer taşıyan çeşitli hayvan figürleriyle mitolojik yaratık tasvirleri çoğunluktadır. Bunlar arasında, klişeleşmiş geleneksel sakalsız tiplerden farklı olarak Alâeddin Keykubad'ı ellerinde nar veya kadeh tutan

sakallı bir hükümdar şeklinde tasvir eden örneklerle göğsündeki “es-sultân” yazısıyla onun hükümranlığını sembolize eden çift başlı kartal figürlü örnekler en fazla dikkat çekenlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbrahim Hakkı Konyalı, Alanya (Alâiyye), İstanbul 1946, s. 77-79; a.mlf., Konya Tarihi, s. 185-187; H. W. Duda, Die Seltschukengeschichte des Ibn Bibi, Kopenhag 1959, s. 146, 147, 148 vd.; K. Erdmann, Ibn Bibi als kunsthistorische Quelle, İstanbul 1962, s. 3, 16, 18; a.mlf., “Neue Arbeiten zur turkischen Keramik und Serailbauten des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts in Anatolien”, Ars Orientalis, III, Baltimore 1959, s. 82; Mehmet Önder, “The Excavation at the Kubadābāt Palace”, Turkish Art: Seljuk and Ottoman Periods, Plaistow 1967, s. 9-10; a.mlf., “Tarih Boyunca Konya Sarayları”, Konya Mecmuası, sy. 129-130, Konya 1949, s. 11-12; a.mlf., “Selçuk Sanatında Yeni Bir Buluş, Kubâd-Abad Sarayı Kazıları”, TTOK Belleteni, sy. 290 (1967), s. 2-3; a.mlf., “Kubadâbâd Çinilerinde Sultan Alaeddin Keykubâd I’in İki Portresi”, STY, III (1970), s. 121-122; a.mlf. - K. Otto-Dorn, “Kubadâbâd Kazıları 1965 Yılı Ön Raporu”, TEt.D, XIV/1-2/1965 (1967), s. 237-248; K. Otto-Dorn, “Die menschlichen Figurendarstellungen auf den Fliesen von Kobādabad”, Forschungen zur Kunst Asiens in Memoriam Kurd Erdmann, İstanbul 1969, III, 39; Kamil Uğurlu, Anadolu Selçuklularında Mesken Tiplerinin Gelişimi (doktora tezi, 1984), İÜ Ed.Fak. Sanat Tarihi bl., s. 71-73; Rüçhan Arık, “Kubad-Abâd 1982 Çalışmaları”, V. Kazı Sonuçları Toplantısı, Ankara 1984, s. 301-305, 549-551; a.mlf., “Kubadabad 1984 Yılı Çalışmaları”, VII. Kazı Sonuçları Toplantısı, Ankara 1986, s. 651-656; M. Zeki Oral, “Kubadâbâd Bulundu”, Anıt, I/10, Konya 1949, s. 2; a.mlf., “Kubad-Âbâd Nasıl Bulundu?”, AÜİFD, II/2-3 (1953), s. 171-209; a.mlf., “Kubad-Âbâd Çinileri”, TTK Belleten, XVII/66 (1953), s. 209-210; Oktay Aslanapa, “Yeni Araştırmalarda Türk Saray ve Köşklerinin Yeri”, TK, sy. 3 (1963), s. 23-28; Mahmut Akok, “Konya’da Alâiddin Köşkü Selçuk Saray ve Köşkleri”, TEt.D, sy. 11/1968 (1969), s. 47-73; M. Oluş Arık, “Kubadâbâd Sarayı”,

Önasya, IV/38, Ankara 1968, s. 6-7; IV/39 (1968), s. 14-15; IV/40 (1968), s. 6-7.

Kâmil Uğurlu

KUBBE

(bk. KUBA).

KUBBE

(القبّة)

Mimaride örtü olarak kullanılan yarım küre biçiminde unsur.

Sözlükte “kavisli, bombeli şey; göbek; yuvarlak dam” demektir. Kelime, İslâmiyet’i kabul eden bütün milletlerin dillerine aynen veya kümbet / gümbet şeklinde girdiği gibi İspanyolca aracılığıyla Batı dillerine geçmiştir. İspanyolca’da, üstü yuvarlak veya piramidal çift kişilik karyola cibinliğinden hareketle yatak odasına verilen alcoba (el-kubbe) ismi daha sonra aynı anlamda ve bunun yanı sıra “kemerli niş, mihrap; kemerli girişe sahip geniş mekân (salon vb.) bölmesi; kameriye” gibi anlamlarla Fransızca’ya (alcôve), İngilizce’ye (alcove), Almanca’ya (Alkoven), Hollandaca’ya (alkoof) ve İsveççe’ye (alkov) geçmiştir.

Düz dam, kırma çatı veya külâh şeklindeki örtü sistemlerine göre kubbe teşkil ettiği dışbükey kütle dolayısıyla değişik bir etkiye sahiptir. Bunun yanında geniş açıklıkları örtebilen teknik özelliği bakımından iyi bir mimari çözüm, yuvarlak şekliyle çeşitli örtülere göre estetik değeri yüksek bir formdur. Farklı mimari kültür çevrelerinde üslûplara kimlik veren kubbe çok eski zamanlardan beri kullanılmaktadır. Yapı üzerinde çıkıntı yaparak yükselen kubbenin çapı, yüksekliği ve şekli devir ve bölgelere göre çeşitlilik göstermiş, mimari bütünlük içinde önemli bir belirleyici faktör halinde kendisini belli etmiştir. Tarihî gelişme içinde gittikçe büyüyen kubbe, dış görünüşte mimari kütlenin kompozisyonunu önemli ölçüde yönlendirirken iç mekânda yapıyı anlamlı kılan bir kavram niteliğiyle mimariye hâkim olmuştur. Ahşap, tuğla ve taş örgü teknikleri kullanılarak mimarlık tarihi boyunca denenen kubbe asıl dikkat çekici gelişmesini Türk ve İslâm mimarisinde ortaya koymuş, özellikle Osmanlı mimarisinde tam ve yarım kubbeler halinde düzenlenerek en gelişmiş şeklini almıştır. Kubbeye hiçbir zaman iltifat etmeyen mimari çevreler olduğu gibi bu unsura başvuran, fakat gelişme yönünü bulamayan çevreler de vardır. Günümüzde ortaya çıkan yeni malzemelerle beton, çelik, cam ve plastik kullanılarak inşa edilen yapılarda zaman zaman geleneksel formda

kubbe yapıldığı gibi jeodezik kubbe tipleri de denenmektedir.

Yapılan arkeolojik araştırmalar, şehirciliğin en eski dönemlerinden itibaren Akdeniz'den Çin'e kadar hemen her çevrede kubbenin varlığını kanıtlamaktadır. Mezopotamya'daki Arpaçiya'da bulunan milâttan önce VI. binyıla ait yuvarlak temelli bir yapının çamurlu harçla birbirine tutturulmuş kerpiç ve taşlarla örülen bir kubbe ile örtülmüş olabileceği düşünülmektedir. Ege ve Akdeniz çevresinde milâttan önce 1500-1200 yılları arasına rastlayan devrin Miken kubbeli mezarları ile temsil edilmesi ilgi çekici bir gelişmedir. Yunanistan'da bulunan dokuz adet kubbeli mezardan en büyüğü olan ve Atreus Hazine Binası adıyla tanınan örnek, 14,50 m. çapındaki kubbesiyle bu tür yapılar arasında ölçü büyüklüğü ve taş işçiliği bakımından dikkati çeker. Kubbenin kuruluşu, duvarların üst kısmından başlayarak yukarıya doğru çıkıldıkça daraltılan taş halkalarla (bindirme tekniği) gerçekleştirilmiştir. Harçsız yapılan ve Batı sanatında Roma çağının sonuna kadar yaygın biçimde kullanılan bu tür kubbelere "yalancı kubbe" adı verilmektedir. Kaynağı Doğu'ya bağlanan yalancı kubbeler, özellikle Ege ve Akdeniz şehir devletlerinde milâttan önce VI. yüzyıldan sonra ortaya çıkan yuvarlak planlı ve kubbeli binaların da (tolos) öncüsüdür. Benzer uygulamalar Etrüsk mezar binalarında daha büyük ölçüler içinde karşımıza çıkar. Bu gelenek Roma mimarisinde bir kısım mezar anıtları (mausoleum) ve Roma ve Tivoli'deki Vesta tapınakları ile Ba‘lebek'teki Venüs Tapınağı gibi dinî yapılar için deneme konusu olmuştur. Roma çağında kubbe mimarisi bakımından bir dönüm noktası sayılan Roma'daki Panteon farklı özellikleri sebebiyle ayrıca göz önünde tutulur. Milât yıllarına yakın bir tarihte yapıldığı anlaşılan bina, o güne kadar uygulanan tapınak mimarisinin aksine tek ve toplu bir mekân elde etmek üzere tasarlanmış ve 43,40 m. çapındaki bir mekânı iç destek kullanmadan örtebilmenin tek yolu olarak da kubbeye başvurulmuştur (kubbenin yüksekliği de 43,40 metredir). O güne kadar gerçekleştirilen kubbelerin en büyüğü olan bu kubbe, Mikelanj'ın Vatikan San Pietro Kilisesi'nde uyguladığı kubbeye kadar bu özelliğini korumuştur. Daha sonraki pek çok merkezî planlı yapıya öncülük eden Panteon bu kubbesiyle Hıristiyanlığın yayılmasından hemen önce âdeta tek tanrılı inanç sistemine hazırlık yapan bir eser kimliğindedir. Yalancı kubbe aşamasından sonra kubbenin farklı bir gelişme doğrultusuna kavuşması, kare planlı alt yapıya oturtulma mecburiyeti ve bunun getireceği teknik ve statik çözüm yollarının

araştırılmasıyla başlar. Bu durumda köşeli alt yapı ile yarım küre şeklindeki üst yapı arasında bir geçiş unsurunun ortaya çıkması kaçınılmaz hale gelmiş ve küçük ölçülü yapılarda sadece bir köşe taşı koymakla çözülen bu problem büyük yapılarda içten pandantif, tromp veya üçgen geçiş unsurlarının, dıştan çokgen bir kasnağın ilâvesini gerektirmiştir.

Kubbenin asıl gelişimi Doğu mimarisinde gerçekleşmiş, Türk çadırlarıyla stupa ve âteşkedelerden yola çıkan mimarlar bu düzeni geliştirerek sonunda Osmanlı cami mimarisine kadar ulaşan bir çizgiyi takip etmişlerdir. Türkler'in kullandığı ve Hz. Peygamber zamanında Araplar'ın "Türk kubbesi" dedikleri topak ev veya yurtlar kubbe biçimindedir. Ayrıca Doğu ülkelerindeki köylerde küçük ölçülü de olsa tarihin her devresinde kubbeli bir yapı bulmak mümkündür. Pek çok araştırmacının kâgir mimarinin çadırları taklit ederek ortaya çıktığını ileri sürmesinin sebebi de budur. Sanat tarihçisi Josef Strzygowski'ye göre gökkubbeyi temsil eden Türk kubbesi (topak ev) Orta ve Ön Asya'dan bütün dünyaya yayılan kubbe mimarisinin menşeidir ve Mezopotamya'nın kubbeli evleriyle İran ve Anadolu'nun kümbetleri birer kâgir Türk çadırından başka bir şey değildir (DİA, VIII, 162). Türk çadırı ile kubbe arasındaki benzerlik gökyüzü, hükümranlık ve kozmik sembollerle bağlantılı biçimde uzun bir gelişme süreci izlemiş, bu arada stupa adı verilen yapı tipi ortaya çıkarak çadırdan kubbeye geçişte aracılık yapmıştır. Bu etki ilk türbelerde çok açıktır. Topak ev gibi kâinatı temsil eden stupaların ilk örnekleri, içindeki oyuklarda kutsal kalıntıların saklandığı yarım küre şeklinde masif Budist anıtlarıdır. İçi boş olan Uygur stupaları ise şekil ve tezyinat bakımından daha çok topak eve benzer. VIII-IX. yüzyıllara tarihlenen Tirmiz Kırkkız Türbesi 11,5 m. çapındaki kubbesiyle erken tarihli bir örnektir. Aynı şekilde Hazar şehri yakınlarında bulunan ve Karahanlılar'a bağlanan Degaron Camii (X. yüzyıl), 6,5 m. çapındaki orta kubbesi ve köşelerindeki dört küçük kubbesiyle merkezî bir plan gösterir. Asıl gelişmesini Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu mimarilerinde gösteren kubbe, Doğu Asya'nın stupaları kadar İran'ın âteşkedelerinin de belirli unsurlarını almış olmalıdır. Genellikle Sâsânîler devrinde yaygınlık kazanan âteşkedeler dört ayak üzerine oturan kubbeden ibaret basit

bir yapı gösterir. Altında kutsal ateş yanan bu yapıların ayakları birbirine kemerlerle bağlıdır ve kemerlerden kubbeye geçişte tromp kullanılmıştır.

Kubbe gibi mimari bir unsurun İslâm eserlerinde benimsenip geliştirilmesi farklı bölgelerdeki yorumlarla değişik çehreler göstermektedir. Kur'an'da cemaatle namaz kılınacak mekânın özellikleri tarif edilmediği gibi bu ibadetin şekli bakımından da kubbeli yapı şart tutulmamıştır; mescid ve cami kelimelerinin de kubbeli mimariyle kavram olarak herhangi bir ilgisi yoktur. Bu hususlar kubbenin İslâm doktrininin veya litürjisinin bir sonucu olamayacağını gösterir. Gerçi merkezî planlı camilerdeki tek kubbenin tevhid düşüncesiyle örtüşen bir sembolizme çok uygun düştüğü söylenebilir; fakat böyle bir plan sadece Anadolu'da ve ancak XVI. yüzyılda şekillenmiştir. Yanlışlıkla Ömer Camii de denilen Kubbetü's-sahre hariç tutulursa Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevî dönemlerinden kalan camilerin hiçbirinde kubbe mekâna hâkim bir eleman olarak görünmez; çok sayıdaki destek sıralarıyla ayrılan nefler genellikle düz dam örtülüdür. Mescidi Aksa, Emeviyye Camii ve İbn Tolun Camii'nde ise mihrabın önündeki sütunlardan birkaçı kaldırılarak bu kesim birer kubbe ile vurgulanmıştır. Ancak bu kubbeler, enlemesine genişleyen yapıların kütle kompozisyonuna estetik bir katkıda bulunmadığı gibi tam aksine yatay gelişen örtü sisteminin bir kenarında garip bir çıkıntı yapar. Sekizgen planlı Kubbetü's-sahre'de ise dört kalın pâye ile on iki sütunun taşıdığı on altı pencereli yüksek bir kasnağa oturan yarım küreyi aşkın 20,44 m. çapındaki kubbe binaya tamamen hâkimdir.

İslâm kubbe mimarisi bakımından ilk önemli örneklerden biri, Gazneliler'e ait Leşker-i Bâzâr Ulucamii'nde enlemesine gelişen camilerin ilk mihrap önü kubbesi olan yaklaşık 9 m. çapındaki kubbesidir (DİA, XIII, 484). Yine XI. yüzyıla ait İsfahan Cuma Camii'nin Melikşah zamanında yapılan mihrap önü kubbesi 14, Terken Hatun'un onun kuzeyine yaptırdığı ikinci kubbe ise 11 m. çapındadır. Büyük Selçuklu kubbelerinin en muhteşemi, Sultan Sencer Türbesi'nin o güne kadar inşa edilenlerin en büyüğü olan 17 m. çapındaki kubbesidir. Selçuklu kümbetlerinde kubbe çok defa koni veya piramit şeklinde bir külâhla dışa yansıtılarak çift çeperli bir örtü elde edilmiştir. Timurlu devrinde kasnakları iyice yükseltilen ve derinliği arttırılan kubbeler bazan tamamen çinilerle kaplanarak pırıltılı, bazan da yivli yüzeyleriyle gösterişli hale getirilmiştir. En abartılı görünümüyle Tac Mahal'de karşımıza çıkan soğan şekilli kubbe önce Hint ve Güneydoğu Asya mimarisinde yaygınlık kazanmış, daha sonra Rus ve diğer Ortodoks

kiliselerinde kullanılmıştır.

Leşker-i Bâzâr Ulucamii'nden hareketle Büyük Selçuklu türbe ve camilerinde tuğla malzemenin imkânlarını sonuna kadar deneyerek gelişen kubbe, bir taş ülkesi olan Anadolu'da uyum sağladığı bu yeni malzeme ile kararlı bir büyüme içine girmiş ve mimari bütünlük içerisinde diğer unsurlarla kaynaşıp kütle kompozisyonunu tamamlayan bir unsur haline gelmesini Anadolu Selçukluları zamanında kaydetmiştir. Siirt ve Bitlis ulucamilerinde artık plan şemasının vazgeçilmez bir unsuru olan mihrap önü kubbesi, Silvan Ulucamii'nde mukarnaslı tromplar üzerine oturarak iç bünyeyle bütünleşirken dışta sekizgen bir kasnağa dayanarak kütleye hâkim bir konum alır. Daha sonra Mardin Kızıltepe ve Erzurum ulucamilerinde, bunlarla çağdaş Selçuklu kümbetlerinde ölçü olarak büyüyen kubbenin gelişimi açıkça bellidir. Ancak kubbenin geniş anlamdaki mimari konumu ve mekânla ilgili problemleri özellikle kapalı medreselerde amaca uygun çözümlere kavuşur. Selçuklu kapalı medreselerinde büyük orta mekânı örten kubbe gerek ölçülerindeki büyüme, gerekse bu elemanı alt yapıya bağlayan geçiş unsurlarının kaynaşma biçimi açısından âdeta Osmanlı cami mimarisine bir hazırlık gibidir. Bunlardan Konya Karatay Medresesi'nde çapı 12 metreyi aşan kubbe tepe noktasındaki açıklıkla olgun bir şekil gösterir. Kubbe ile duvarlar arasına konulan üçgen pandantifler yelpaze şeklindedir ve bu düzen İnce Minareli Medrese ile Afyon'daki Çay Medresesi'nde tekrarlanır. Cami planlarında giderek genişleyen kubbe, Beylikler dönemine ait Manisa Ulucamii'nde mihrap duvarı ile altı adet serbest pâyeye oturan ve üç neflik bir alanı örten 10,80 m. çapındaki örneğe ulaşır. Bu gelişme erken Osmanlı yapılarında devam eder.

Edirne'deki Üç Şerefeli Cami'de altıgen şemaya oturan kubbenin çapı 24 metreye çıkarken yanlarına daha küçük dört kubbe eklenir. Burada gerçek anlamdaki kubbe mimarisinin bütün unsurları tamamlanmıştır. Bundan sonraki gelişme ana kubbeye eşlik eden yarım kubbelerle bunların ekleniş biçimlerinde görülür. İstanbul Beyazıt Camii'nde Mimar Hayreddin'in ortaya koyduğu şema bir tam, iki yarım kubbe ile hafifçe uzunlamasına gelişmekte, Diyarbakır Fâtih Paşa Camii'nde ise ortada bir tam, bunun etrafında dört yarım kubbeye dönüşmektedir. Mimar Sinan'ın elinde şekillenen bu ikinci şema

daha sonraki uygulamalarda dört, altı ve sekiz destekli tiplerle hemen her zaman merkezî plan arayışına yönelir. Şehzade Camii'nde ana mekân dört yönden de simetrik bir görüntüye kavuşturulmaktadır. Süleymaniye'de Beyazıt Camii'nin planına bir dönüş gözlenmekle birlikte kubbelerin büyüklü küçüklü kullanılışı daha üstün bir tasarımla ortaya konmuştur. Bu sistemde ana kubbe aleminden binanın köşelerine indirilen hayalî çizgiler büyük bir üçgen teşkil eder ve bu üçgen içerisinde yarım küre şeklindeki kubbelerin kademeli sıralanışı büyük bir düzen sergiler. Klasik devir Osmanlı camisinin yalın fakat güçlü yapısı, dikdörtgen prizma şeklindeki bina gövdesiyle kubbelerin bu binaya ekleniş biçimindeki özellikten kaynaklanır. Bu kompozisyonda tek kubbenin yalnız başına yapıya hâkim olması söz konusu değildir; ayrıca eş büyüklükteki kubbelerle sağlanan bir örtü sisteminden vazgeçilmiştir. Bedesten, han ve medrese gibi sivil yapılarda ise camilerde vazgeçilen eş büyüklükteki kubbe sisteminin tercih edildiği görülür. Klasik devir Osmanlı mimarisinde kubbe tekniğinin ulaştığı estetik seviye Edirne'deki Selimiye'nin kubbesiyle ölçü büyüklüğünün de zirvesine ulaşır.

Osmanlı kubbe mimarisi hakkında araştırma yapan sanat tarihçileri genellikle kendilerini Ayasofya polemiği içinde bulurlar. Bizans yapılarının plan, kütle, plastik unsurlar ve özellikle kubbe konusunda başvurduğu çözüm yolları bellidir. Halbuki Ayasofya, Bizans kilise mimarisi içinde hemen hiçbir gruba girmeyen bir deneme yapıdır. Bizans için tipik olmayan bu yapının sadece kubbeleri dolayısıyla Osmanlı mimarisini yönlendirdiğini düşünmek öncelikle gelişme mantığına aykırıdır ve Ayasofya'yı tek kaynak olarak görmek bu bakımdan hatalıdır. Diğer Bizans yapılarında ise genellikle çapları 10 metreyi aşmayan kubbeler çok yüksek kasnaklar üzerine oturtulmuş ve bu unsur zaman zaman bir kuleye dönüşmüştür. Osmanlılar'da ve özellikle Mimar Sinan'da kubbe, mimari kompozisyona katılan diğer elemanlarla üstün bir düzen tasarımı içinde birleştirildiğinden etkili bir görünüm kazanmıştır. Bu gelişme, ilk örneklerden itibaren hem ölçü hem de düzen fikriyle birlikte ele alınarak gerçekleştirilmiştir. Başlangıçta sembolik veya yardımcı bir unsur niteliğiyle kullanılan kubbe gittikçe yapının bütününe hâkim olmuş ve aynı zamanda yeni bir biçim kazanmıştır. Bu gelişmenin bütün İslâm mimarisi içinde sadece Türk mimarisinde izlenebilmesinin sebebi, birbiri ardınca kurulan Türk devletlerinin üzerinde yaşadıkları kültürel çevreyi iyi değerlendirmiş

olmalarıdır. Osmanlı mimarisinin, bu gelişmenin son devresinde kubbe tekniğini değişmez ölçü ve esaslara bağlamak suretiyle erişebileceği en son noktaya çıkardığı kabul edilir. 1520-1617 yılları arasında yapılmış yaklaşık yirmi beş kadar cami için geçerli olmak üzere, destek sayısı ile kubbe çapları arasında bazı bağlantıların varlığından söz edebiliyoruz. Yarım kubbelerin sayısı ve düzeni ne olursa olsun, gösterişli yapıların çoğunda en sık başvurulan şema dört destekli serbest ayaklı tiptir. Bunlarda kubbe çapı 15 metreyi aşar.

Daha az sayıda uygulanan altı desteklilerde kubbe çapı ortalama 12 metreyi biraz geçer. Yine sayıca daha az bir uygulama olan sekiz desteklilerde kubbe çapı 13 m. civarındadır. Edirne Selimiye Camii için uygun görülen şema bu yapıda 31,21984 m. çaplı bir kubbeye ulaşmıştır. Sekiz destekli şema, Azapkapısı Sokullu Camii'nde 11,80 m. çaplı küçük bir kubbeyle örtüldüğüne göre bu şema, sadece geniş orta mekânı örtecek kubbe inşa etmek gibi bir işlev gereği değil her ölçüde merkezî mekân elde etmenin bir yolu olarak da benimsenmiştir. Bu kadar farklı plan şemalarını uygulayan Osmanlı mimarlarının Ayasofya şemasını fazlaca umursamadıkları anlaşılmaktadır.

Klasik dönemden sonra artık serbest olmayan destekler duvar köşelerine gömülmüş ve böylece dört ayaklı baldakenler dönemi başlamıştır. Buna göre yapılan Nuruosmaniye Camii'nde kubbe çapı, 23,70 m. ile son defa büyük bir ölçüyü tekrarlar. Bundan sonraki geç devir yapılarında aynı şema benimsenir ve kubbe çapları 15 metrenin hep altında kalır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Müfit Mansel, Kırklareli Kubbeli Mezarları, Sahte Kubbe ve Kemer Problemi, İstanbul 1943; S. E. Baldwin, The Dome: A Study in the History of Ideas, Princeton 1950; B. Smith, The Dome, Princeton 1951; M. Rumpler, La coupole dans l'architecture byzantine et musulmane, Strasbourg 1956; Doğan Kuban, "Les mosquées à coupole à base hexagonale", Beiträge zur Kunstgeschichte Asiens-In Memoriam Ernst

Diez (haz. Oktay Aslanapa), İstanbul 1963, s. 35-47; Semra Ögel, Der Kuppelraum in der türkischen Architectur, İstanbul 1972; F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin-New York 1975, s. 13; Yılmaz Önge, “Koca Sinan’ın Hamamlarında Görülen Bir Yenilik: Merkezi Kubbeli Örtü Sistemleri”, II. Uluslararası Türk ve İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi: Mimar Sinan, İstanbul 1986, II, 81-86; Aptullah Kuran, “Single Domed Mosques of the Architect Sinan”, a.e., III, 83-104; J. Strzygowski, “Die persische Trompenkuppel”, Zeitschrift für Geschichte der Architektur, III/1, Heidelberg 1909, s. 1-15; O. Grabar, “The Islamic Dome, Some Considerations”, Journal of the Society of Architectural Historians, XXII/4, Illinois 1963, s. 191-198; Emel Esin, “Türk Kubbesi”, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, Ankara 1971, s. 159-182; E. Diez - [Ekrem Hakkı Ayverdi], “Kubbe”, İA, VI, 930-944; “Pantheon”, EAm., XXI, 250; Nebi Bozkurt, “Çadır”, DİA, VIII, 162; Ara Altun, “Gazneliler”, a.e., XIII, 484.

Selçuk Mülâyim

KUBBE VEZİRİ

Dîvân-ı Hümâyun’un vezir rütbesindeki üyelerini ifade eden, kubbealtı veziri olarak da geçen bir tabir

(bk. DÎVÂN-ı HÜMÂYUN; VEZİR).

KUBBEALTI

Topkapı Sarayı’nda Bâbüsselâm ile Bâbüssaâde arasındaki meydanın solunda bulunan, divan toplantılarının yapıldığı yer

(bk. DÎVÂN-ı HÜMÂYUN).

KUBBENİŞÎN

(bk. VEZİR).

KUBBETÜ’l-İMÂM eş-ŞÂFİÎ

(قبّة الإمام الشافعي)

Kahire’de 608 (1211-12) yılında Eyyûbîler tarafından yaptırılan türbe.

Karâfetüssuğrâ Kabristanı’nda bulunan İmam Şâfiî Türbesi, Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin Şiî Fâtımî iktidarını devirmesinden sonra Mısır’da Sünnî anlayışın yeniden

hâkim olmasının sembolü olarak kabul edilir. Selâhaddîn-i Eyyûbî, İmam Şâfiî’nin mezarının yakınında bir medrese inşa ettirmiş (1176-1179), bu arada onun mezarı için bir ahşap sanduka yaptırmıştı (574/1178-79). el-Melikü’l-Kâmil Muhammed’in de Şâfiî’nin mezarı üzerine bir kubbe inşa ettirdiği (608/1211) kitâbede kayıtlı olmakla birlikte el-Melikü’l-Kâmil’in o sırada henüz hükümdar olmaması kubbenin annesi tarafından yaptırıldığına dair rivayeti güçlendirmektedir (Hasan Abdülvehhâb, s. 110).

Türbe, iç genişliği 15 m. olan bir kare tabana sahiptir. Taştan inşa edilen yapının üzeri kurşun kaplı ahşap bir kubbe ile örtülmüştür. Türbenin iç kısmı bazı tâdilât ve tamirat geçirmiş olmasına rağmen binanın dış cephesi orijinal görüntüsünü nisbeten korumuştur ve büyük hacminden başka kubbe profiliyle de Fâtımî türbelerinden farklıdır. Fâtımî kubbeleri paralel duvarlarla başlayıp tepeye doğru kıvrılırken bu kubbe geçiş bölgesinin hemen üzerinden itibaren kıvrılır. Aynı şekilde kare tabanla kubbe arasındaki geçiş bölgesi sekizgen ve görünebilir olmayıp geri çekilen, köşeleri pahlı ikinci bir karenin içinde gizlenmiştir. Böylece bina dışarıdan iki katlı gibi görünür. Üst kat yivli başlıkları olan omurga kemerli nişlerle tezyin edilmiştir; nişler arasındaki boşlukların dolguları ve oymalı sütunçelerin işlenişinde Endülüs tarzında stuko tezyinat elemanları mevcuttur. Aşağı katın üst kısmı, Hâkim Camii’nin güneybatı minaresindekine ve Fâtımî mihrapları üstünde kullanılmış olanlara benzer geçmeli geometrik modelleri ihtiva eden bir şeritle süslenmiştir.

İmam Şâfiî Türbesi’nin kubbesinde tepede eskiden kuşlar için hububatla

doldurulduğu söylenen bakır bir sandal vardır. Türbelere küçük kayık modelleri konulması bir Mısır geleneği olup evliyanın doğum günlerindeki törenlerde kullanılmak için yapılmış olan Uksûr'da Ebü'l-Haccâc Türbesi'ndeki kayık en önde gelen örnektir. İç kısım değişik üslûpların temsil edilmesiyle çok karmaşık bir hal almıştır. Yapıda üç orijinal mihrabın yanlış olan istikametlerini düzeltmek üzere köşede açılan mihrap ve duvarların aşağı kısmındaki renkli mermer levhalar 885'te (1480) Sultan Kayıtbay'ın gerçekleştirdiği tamirata ait olmalıdır. Kubbe ve geçiş bölümündeki nakışlar, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Emîr Ali Bey el-Kebîr tarafından yaptırılmıştır. Orijinal tezyinat, kandilleri taşıyan ahşap kirişlerle duvarları dolaşan ahşap şeritlerde yer almaktadır.

Kubbeye geçiş bölgesi onarım izleri taşır. Kare kasnağın her kenarına orijinal pencerelerden bir kısmını kapatan sivri kemerli birer pencerenin eklenmesi sonucunda tromplarla aynı profile sahip pencerelerin düzeni bozulmuştur. Bu tâdilât da Kayıtbay'ın gerçekleştirdiği onarımın bir parçası olmalıdır. Keppel Archibold Creswell, çok kademeli trompların aşırı süslü görünümünden dolayı bütün geçiş bölümünü Kayıtbay'a mal etmektedir. Ancak bu tür geçişler Kayıtbay devrinde modası geçtiğinden artık kullanılmamaktaydı. Bununla beraber kubbe profili yine Eyyûbîler'den el-Melikü's-Sâlih'inkini hatırlatmaktadır ve geç Memlük devrinde de benzeri yoktur. Trompların tasarımı her ne kadar Eyyûbî devri için fazla gelişmiş görülse de kubbenin olağan dışı ölçüsünün gerektirdiği yeni bir geçiş biçimi ihtiyacıyla açıklanabilir. Fâtımî devrinde kubbe yüksekliğinin artmasıyla tromplar basitten birleşik bir şekle doğru gelişmiştir.

Bir kitâbede Sultan Kansu Gavri'nin kubbeyi tamir ettirdiğinden bahsedilmiştir. Kurşun tabakası altında Creswell tarafından bulunan yeşil çiniler bu tamirata ait olabilir. Kansu Gavri'nin kendi türbesinin kubbesi de bir zamanlar yeşil çinilerle kaplıydı. İmam Şâfiî Türbesi'nde bulunanlarla aynı tip çiniler kaledeki Süleyman Paşa Camii (1528), Şâhin Halvetî minaresi (1538) ve Şeyh Suûd Zâviyesi (1539) gibi binalarda da görülmektedir.

Üç mihrap düzeni Fâtımî devrinde birçok türbede kullanılmıştır. Creswell'e göre mevcut giriş orijinal değildir. Mihrap ekseni üstünde bulunan ve Kahire'deki en eski kasetli ahşap tavanların örneklerinden birini sergileyen

pencere açıklığı ise orijinal giriş olmalıdır.

Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından yaptırılan sanduka, Kahire'deki Ortaçağ ahşap işçiliğinin en muhteşem örneklerinden biri olup Kûfî ve nesih yazılı kitâbe şeritleriyle birleşen geometrik bir tezyinata sahiptir. Sanduka, Ubeyd en-Neccâr İbn Meâlî şeklinde olan ustasının adını ve 574 (1178-79) tarihini taşımaktadır. Sarığa benzer bir biçimle nihayetlenen, İmam Şâfiî'nin ismini ve ölüm tarihini ihtiva eden mermer taş orijinaldir. Türbe yapıldığı zaman üstüne oyulan kitâbe nesih yazıyla arka tarafa da kopya edilmiştir.

Türbenin bânisi Sultan el-Melikü'l-Kâmil'in annesi için yapılmış ikinci bir ahşap sanduka daha vardır; ancak bu sanduka iyi korunmamıştır. Selâhaddin'in hanımı Şemse ve oğlu el-Melikü'l-Azîz Osman da sanduka ile yeri kesin olarak gösterilmemekle beraber bu türbede gömülüdür.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan Abdülvehhâb, Târîḫu'l-mesâcidi'l-es̱eriyye, Kahire 1946, s. 106 vd.; K. A. C. Creswell, The Muslim Architecture of Egypt, Oxford 1952-60, II, 64-76; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mıṣr ve evliyâʾühe'ṣ-ṣâliḥûn, Kahire 1976, II, 150-157; G. Wiet, "Les inscriptions du mausolée de Shāfiʿī", BIE, XV (1933), s. 167 vd.

Dorıs Behrens-Abouseıf

KUBBETÜ’s-SAHRE

(قبّة الصخرة)

Kudüs haremindeki kutsal kaya üzerinde yer alan, Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân’ın yaptırdığı ortası kubbeli sekizgen yapı.

İslâm mimarisinin bilinen ilk kubbeli eserlerindendir ve Kudüs’ün fethinden sonra Hz. Ömer tarafından yaptırılan mescidin yerine inşa edildiği için -daha çok Batılılar tarafından- Ömer Camii olarak da tanınır. Binanın üzerinde bulunduğu kutsal kaya (sahre, hacerü’l-muallak) rivayete göre Hz. Mûsâ’nın kıblesidir (Taberî, XXVI, 183) ve Resûl-i Ekrem’in kıble değişikliğiyle ilgili âyetler (el-Bakara 2/143-145, 149-150) gelinceye kadar namaz

kılarken yöneldiği Kudüs’ten maksadın da o olduğu söylenir (a.g.e., II, 4). Kitâb-ı Mukaddes’te ve Kur’an’da doğrudan doğruya sahreden söz edilmez; ancak Talmud ve mişnalarda geçen “even şetiyya”nın, bir görüşe göre de Eski Ahid’de geçen “dünyanın temelindeki köşe taşı”nın (Eyub, 38/4-6) bu kaya olduğu sanılmaktadır (The Babylonian Talmud, Seder Mo’ed, Yoma 54a-54b). Yahudi geleneğinde sahrenin Süleyman Mâbedi’nin Kudsü’l-akdes bölümünün temelini teşkil ettiği, dünyanın ortasında bulunduğu, Nûh’un gemisinin tûfandan sonra onun üstüne oturduğu ve üzerinde Hz. İbrâhim’in kurban kestiği, Hz. Dâvûd’un tövbe ettiği gibi değişik inanışlar vardır. Kitâb-ı Mukaddes yorumlarında ise sahrenin Süleyman Mâbedi’nin tamamının veya yalnız kurban sunulan mezbahının temelini oluşturduğu kabul edilir (EJd., VI, 986). Bu konuda özel bir araştırma yapan Kaufmann’ın diğer bazı bilim adamlarınca da benimsenen teorisine göre ilk mâbed Moriya tepesinin kuzeybatı köşesine doğru inşa edilmişti ve Ruhlar Kubbesi denilen kubbesinin örttüğü mekân da Kudsü’l-akdes bölümüne rastlıyordu (a.g.e. Suppl., XVII, 577-580). İbn Asâkir Târîḫu Dımaşḳ’ında sahrenin üzerine Hz. Dâvûd’un bir mescid yapmakla emrolunduğunu (XXVI, 368), Hz. Süleyman’ın mâbedi tamamlayınca Allah’a bu kayanın üzerinde şükrettiğini (XXII, 293; LIX, 250), Ermiyâ’nın (Yeremya) aynı yerde vahiy aldığını (VIII, 34) ve Hz. Yahyâ dahil birçok peygamberin

burada şehid edildiğini (LXIV, 217) yazar.

Kur'an'ın bazı âyetlerinin yorumlarında sahre ile ilişki kurulmuştur. Meselâ İsrâ sûresinin 1. âyetinde geçen el-Mescidü'l-aksâ Beytülmakdis'le, o da sahre ile yorumlanır. Bir görüşe göre Hz. Peygamber'e gösterilen alâmetlerden biri de boşlukta duran sahredir. Allah Teâlâ, Resûl-i Ekrem'e onu göstermiştir ki çıkacağı mi'rac yolculuğunda boşlukta durmaktan korkuya kapılmasın (Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, s. 121). Yine Kur'an'da, "Yakın bir yerden nidâ edecek münâdîye kulak ver" âyetindeki (Kāf 50/41) yakın yer Kudüs sahresidir (Taberî, XXVI, 183). İsrâfil, Allah'ın çürüyüp ufalmış kemiklere, dağılmış derilere ve dökülüp parçalanmış saçlara hesap için toplanma emrini sahrenin üzerinden duyuracaktır (İbn Asâkir, LXV, 136). Übey b. Kâ'b'ın bir rivayetine göre, "Biz onu -İbrâhim'i-ve Lût'u kurtarıp içinde herkese bereketler verdiğimiz ülkeye ulaştırdık" âyetinde (el-Enbiyâ 21/71) sözü edilen yer Şam diyarıdır ki orada altından tatlı suların kaynaklandığı Kudüs sahresi bulunmaktadır (a.g.e., I, 140). Ebû Hüreyre'ye nisbet edilen bir rivayette bütün nehirler, bulut ve rüzgârlar Beytülmakdis sahresinin altından çıkmaktadır (Ziyâeddin el-Makdisî, s. 57). Diğer bir rivayette tatlı sularla birlikte çiçekleri aşılayan rüzgârlar da onun altından çıkar (İbn Asâkir, I, 220). Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, "Gökten ölçüyle yağmur indirip onu yeryüzünde durdurduk" âyetinin (el-Mü'minûn 23/18) dört yorumundan biri olarak arzdaki bütün tatlı suların sahrenin altından kaynaklandığı rivayetinden söz eder; ardından onun Allah'ın yarattığı garip şeylerden olduğunu, muallakta durduğunu, üzerinde Hz. Peygamber'in ayak izinin, Cebrâil'in de parmak izinin bulunduğunu söyler. Onun anlattığına göre kendisi insanların namaz, itikâf ve dua için girdikleri alttaki hücreye (mağara) günahları yüzünden sahrenin üzerine düşebileceği korkusuyla inmiş, kenarlarında yürümüş ve hiçbir yönden yere bitişik olmadığını görmüştür (el-Ḳabes, III, 1076-1077). Hadis âlimleri sahre ile ilgili rivayetlerin çoğunlukla mevzû veya münker olduğunu kabul ederler. Sahrenin Allah'ın arşının en alt noktasını teşkil ettiği, yere değmeden muallakta durduğu, Hz. Peygamber'in mi'rac yolculuğuna sahreden yükselerek başladığı, üzerinde onun ayak izinin bulunduğu gibi rivayetler zayıf veya mevzû sayılır (İbnü'l-Cevzî, s. 113-114; Ali el-Kārî, s. 457; Muhammed el-Hût, I, 377; ayrıca bk. KADEM-i ŞERİF). Sahrenin faziletine dair sahih kabul edilen bazı rivayetler de vardır. Meselâ bunlardan birine göre o cennettendir (İbn Mâce, "Ṭıb", 8). Sahrenin,

haremi dahilinde yer aldığı Mescidi Aksâ ziyaret ve ibadet için kendisine yolculuk yapılan üç mescidden biridir (Buhârî, “Fażlü’ṣ-ṣalât fî mescidi Mekke ve’l-Medîne”, 1, 6; “Ṣavm”, 67; “Ṣayd”, 26; Müslim, “Ḥac”, 415, 511, 512).

Bazı İslâm kaynaklarında sahre Beytülmakdis olarak tarif edilir (Bekrî, s. 826). Hz. Ömer, barış yoluyla Kudüs’ü ele geçirince Kâ‘b el-Ahbâr’ın delâletiyle yahudiler tarafından çöplük haline getirilen sahrenin yerini bulup temizletmiş, bizzat kendisi de eteğinde toprak taşıyarak bu çalışmaya katılmıştır (İbn Kesîr, VII, 57). Kâ‘b el-Ahbâr, burada bir mescid yapmak isteyen Hz. Ömer’e onu sahrenin arkasına bina etmesini, böylece Hz. Mûsâ ile Hz. Muhammed’in kıblelerini birleştirmiş olacağını söylemiş, fakat halife bunu onun ırkî yaklaşımına yorup mescidi sahrenin önüne inşa ettirmiştir (Bekrî, II, 826-827; İbn Kesîr, VII, 57).

Sahre en geniş yeri 17,70 m., en dar yeri 13,50 m. olan ve altında yaklaşık 1,50 m. yüksekliğinde, yontularak düzeltilip genişletilmiş, 4,50 × 4,50 m. boyutlarında bir oyuk (mağara, mahzen) bulunan gayri muntazam yarım daire şeklinde bir kaya uzantısıdır. Haftada iki defa bütün ruhların toplandığına inanılan altındaki mağaraya, Kubbetü’s-sahre’nin güneydoğu pâyesinin yanındaki 1 m. çaplı bir oyuktan on bir basamaklı bir merdivenle inilir. Burada bulunan düz bir mermer blok üzerine işlenmiş mihrap, ilk olma özelliğiyle İslâm sanat tarihi açısından büyük bir önem taşımaktadır. Kubbetü’s-sahre mescidden çok bir ziyaretgâh olarak planlanmıştır. İbn Asâkir orada görev yapmış bazı kimseler için “sahre imamı” tabirini kullanmaktadır (Târîḫu Dımaşḳ, XXXII, 181; XXXV, 337); bânisi Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân’ın da namaz kıldırdığı bilinmektedir

(a.g.e., LXX, 164). Mescidlerde olduğu gibi burada da birtakım ilmî faaliyetler devam etmiştir (a.g.e., XXXI, 55).

Kubbetü’s-sahre’nin yapılış sebebiyle ilgili farklı görüşler vardır. Bunlardan birincisi, Abdullah b. Zübeyr’in Mekke ve çevresine hükmettiği yıllarda Suriye hacılarından biat almak istemesi üzerine Abdülmelik b. Mervân tarafından Kâbe’ye alternatif olarak inşa ettirilmesidir. İnsanlar hac ibadetini yerine getirmek için direnince, “Ancak üç mescide ibadet kastıyla yolculuk yapılır ...” hadisini okuyup onların Mescidi Harâm’ın yerine

Beytülmakdis’i, Kâbe’nin yerine de Hz. Peygamber’in mi‘rac yolculuğuna çıktığı ve üzerinde ayak izinin bulunduğu sahreyi ziyaret edebileceklerini söylemiş, ardından onun üzerine bir kubbe yaptırıp ipek örtüler astırmıştır. Böylece Kâbe’deki Hacerülesved’in yerini alan sahrenin etrafında tavafa (Ya‘kūbî, II, 261) ve arafe günü Beytülmakdis’te vakfeye başlanmıştır (Kalkaşendî, I, 129). Ya‘kūbî’ye dayanan bu rivayeti Saîd b. Bitrîk (Eutykhios) ve Sıbtu İbnü’l-Cevzî tekrarlamış, onlardan da İbn Kesîr gibi sonraki bazı müellifler iktibas etmiştir (el-Bidâye, VIII, 283-284). Ancak Ya‘kūbî’nin Emevî aleyhtarı bir müellif olarak tanınması rivayet hakkında birtakım şüphelere yol açmıştır. Ondan önce yaşayan veya çağdaşı olan müellifler, Emevîler döneminde hac farîzasının ifasında bir aksaklıktan veya Abdülmelik’in engellemesinden söz etmezler. Makdisî’nin kaydettiği bir rivayete göre ise Abdülmelik Kubbetü’s-sahre’yi, müslümanların Kıyâme (Kumâme) Kilisesi gibi hıristiyan yapılarına hayranlık duymalarını önlemek üzere onlardan daha güzel ve azametli bir biçimde bina ettirmiştir (Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 159). Kitâbe ve mozaiklerinden hareketle aslında Kubbetü’s-sahre’nin, Musevîliğin ve Hıristiyanlığın hâkim olduğu Kudüs’te yeni din İslâm’ı ve Emevî varlığını kanıtlamak amacıyla yapıldığı söylenebilir.

Kubbetü’s-sahre’nin inşasına 66 (685-86) yılında Abdülmelik b. Mervân’ın görevlendirdiği Recâ b. Hayve ile Yezîd b. Sellâm tarafından başlanmış, inşaat 72’de (691) tamamlanmıştır. Daha sonra Abbâsî Halifesi Me’mûn, 126 m. uzunluğunda lâcivert zemin üzerine altın yaldızlı kûfî mozaik kitâbedeki Abdülmelik’in adını sildirerek yerine kendi adını yazdırmışsa da 72 tarihini olduğu gibi bırakmıştır. Kıyâme, Saûd (Anastasis) kiliseleri ve Busrâ Katedrali gibi Suriye ve Filistin’de mimari gelenek haline gelmiş sekizgen yapılardan esinlenilerek inşa edilen binanın planı, köşeleri merkezî bir daireyle sınırlanan, ortalı bir şekilde iç içe geçmiş iki karenin kenarlarının uzatılıp köşelerinin birleştirilmesiyle elde edilmiştir. Merkezî daire, üzerinde on altı pencere açılmış kubbe kasnağını taşıyan, kemerlerle birbirine bağlanmış dört pâye ve aralarında bulunan üçerden toplam on iki sütunla sahreyi çevreler. Pâyeler, dışarıdan da belli olacak şekilde 20,44 m. çapındaki kubbenin başlangıcına kadar devam etmektedir. Pâyelerle sütunlar üzerine oturan yirmi dört kemer örtüye gerekli desteği sağlar. Kemerler değişik tarzlarda devşirme sütun başlıklarına doğrudan oturmaz. Korent-kompozit başlıklı antik sütunlar arasına kabartma süslemeler

yapılmış altın yaldızlı bronz levhalarla kaplı kalın kirişler yerleştirilmiştir. İç sekizgeni kaplayan pembe taş, cam ve sedef mozaiklerde altın yaldızlı zemin üzerine mavi ve yeşilin hâkim olduğu yirmi beş çeşit renk bulunmaktadır. Dekorda yer yer Bizans ve Sâsânî etkisi gösteren zeytin, hurma ve badem ağaçları, bambu demetleriyle akant ve asma yaprakları, bereket boynuzları, vazo, sepet, çiçek, kozalak, meyve ve mücevher kompozisyonları göze çarpar. Orta sekizgenin dış frizinde mozaik kûfî hatla yazılmış yazı kuşağında besmele, kelime-i tevhid, Hz. Peygamber'e salavatla ilgili Ahzâb sûresinin 56. âyeti, İsrâ sûresinin 111. âyeti, İhlâs sûresi ve binanın yapımıyla ilgili kitâbe, iç frizinde ise Hz. Îsâ'ya salât, teslîsi ve hıristiyan inancını reddeden Âl-i İmrân sûresinin 18-19, 51. ve Ahzâb sûresinin 56. âyetleriyle Ehl-i kitaba dinde aşırı gitmemelerini ve Allah hakkında gerçek olmayan şeyler söylememelerini emreden Nisâ sûresinin 171-172. âyetleri yer almaktadır.

İri blok taşlardan yapılmış olan 1,30 m. kalınlığındaki dış duvarların yüksekliği 9,50 metredir. Bir siperlikle nihayetlenen dış duvarın her cephesinde üstte yarım daire kemerle kapatılmış yedi uzun, dar ve oyulmuş panel bulunmaktadır. Bunlardan köşelere gelenler sağırdır; diğerlerinin üst kısımlarına ise birer pencere açılmıştır. Mekân, sekiz cephedeki kırk ve kubbe kasnağındaki on altı pencere ile aydınlatılmaktadır. Pencerelerdeki dış duvar dekorunun devamı niteliğindeki çini ızgaralar binanın fazla ışık almasını engeller. Dış duvarlar alttan 4,44 m. yüksekliğe kadar farklı renk ve desenlerdeki mermer plakalarla, daha yukarısı ise siperlik dahil çinilerle kaplanmıştır. Ayrıca kubbe kasnağı da çinilerle kaplıdır; burada bir de İsrâ sûresinden âyetlerin yer aldığı sülüs bir yazı kuşağı bulunmaktadır. Üst pencerelerin kenarlarını süsleyen çiniler Kanûnî Sultan Süleyman dönemine aittir. Tamirler sırasında rastlanan kalıntılardan buraların daha önce mozaikle kaplı olduğu anlaşılmıştır. Siperliğin üst kısmında sülüs hatla yazılmış Yâsîn sûresini içeren çini bir yazı kuşağı bulunur; kitâbesinde 1293 (1876) tarihi ve Hattat Mehmed Şefik ismi okunmaktadır. Siperliğin hemen altına her duvarda pencere aralarına gelecek şekilde altışar çörten yerleştirilmiştir. Dış sekizgenin ana yönlere gelen duvarlarına, üstlerinde birer pencere bulunan 2,80 m. genişliğinde ve 4,30 m. yüksekliğinde dört kapı açılmıştır. Bunların adları kuzeyden itibaren sırasıyla Bâbü'l-cenne, Bâbü'ssilsile (Bâbü İsrâfîl, Bâbü'n-nebî Dâvûd), Bâbü'l-kıble ve Bâbü'l-garb'dır. Diğer kapılardan farklı olan kıble kapısında duvara paralel şekilde

dizilen sekiz sütun üzerine oturtulmuş bir saçak bulunmaktadır. Bu kapıdan girince sağda kıble duvarı üzerine yerleştirilmiş

bir mihrap ve kapının karşısında orta dairenin kenarında mermer direkler üzerine oturtulmuş müezzin mahfeli (dikke) yer almaktadır.

İç mekânın tavanında bir dizi sundurma ve kirişe yer verilmiştir. Birbirine çok yakın olarak bir yelpaze gibi açılan bu kiriş ve sundurmalar ara desteklerle kubbe kasnağına kadar devam eder. İnce ahşapla kaplanan tavanda üçgen ve dörtgen şeklinde dekor alanları oluşturulmuş, buralar serpme yıldızlarla ve dairevî girift arabesk madalyonlarla süslenmiştir. Tezyinatta yer yer alçı, boya ve yaldız kullanılmıştır. Dışarıdan binaya bakıldığında 2,60 m. yüksekliğindeki siperliğin görülmesini büyük oranda engellediği çatı kurşunla kaplıdır. Çift cidarlı ahşap kubbe, düzgün açı ve aralıklarla kasnağın üstüne yerleştirilen ahşap latalar üzerine oturtulmuştur. Kubbe tabanında yer alan küçük bir kapı iki cidar arasına geçme imkânı verir. 1448'de buraya güvercin tutmak ve yumurta toplamak için giren çocuklar yangına sebep olmuş, 2500 dinar harcanarak yapılan onarımda 36 ton kurşun levha kullanılmıştır. Kubbe başlangıcının zeminden yüksekliği 20,40 m., tepe noktasının yüksekliği 35,30 metredir; aleminin boyu ise 4,10 metredir. Geçmişte üzeri kurşun ve altın kaplamalı veya sade bakır levhalarla örtülen kubbe günümüzde nitrik asitle sarartılmış altın görünümlü alüminyum plakalarla kaplıdır. Kubbenin iç tezyinatında alçı sıva, boya ve yaldız kullanılmıştır; arabesk motifler merkezden aşağıya doğru halkalar halinde genişleyerek açılır.

Geç Antik sanatla erken Bizans ve İran sanatlarının uyumlu bir şekilde uygulanması Kubbetü's-sahre'yi dünyanın en güzel yapılarından biri haline getirmiştir. Bina güzellik ve heybet açısından çok üstün niteliklere sahiptir. Tezyinatta Bizans, İran ve Arap desenleri harmanlanmış durumdadır. Kanûnî Sultan Süleyman'ın imarından sonra buna Türk çinileriyle diğer süsleme unsurları da eklenmiştir. Bina merkezî planlı bir yapı olması bakımından İlkçağ sonlarında ve Ortaçağ hıristiyan mimarisindeki merkezî planlı yapılar geleneğinin İslâm mimarisinde daha ihtiyaca cevap verecek şekilde uygulanışının bir örneği sayılmaktadır.

Kubbetü's-sahre, Kudüs'ün Haçlılar tarafından işgali sırasında Templum

Domini adıyla kiliseye çevrildi ve çeşitli değişiklikler gördü. Haçlılar sahre üzerine sunak inşa ettiler; binanın içine ve sahrenin altındaki mağaraya ikonlar koydular; kubbedeki alemin yerine büyük bir haç diktiler; binanın kuzey kısmına hıristiyan vâizler için hücreler ilâve ettiler. Haçlılar sahreye karşı aşırı bir saygı gösterdiler; bazan ondan bir parça alıp memleketlerine götürüyor, kiliselerinde rölik olarak saklıyorlardı; bazan da din adamları ondan parça koparıp ağırlığınca altın karşılığında satıyorlardı. Haçlı kralları bunun önüne geçmek için sahrenin üzerini mermer kaplattılar. Daha sonra Kudüs'ü yeniden fetheden Selâhaddîn-i Eyyûbî, bu mermerleri ve sahrenin etrafındaki demir ızgaralar dışında Haçlılar'dan kalan her şeyi kaldırdı.

Kubbetü's-sahre, tarihi boyunca bölgeye hâkim olan hemen her hükümdardan büyük ilgi ve saygı görmüş, özenle tamir ettirilmiştir. Bilhassa Eyyûbî sultanları kendi elleriyle sahrenin tozunu alır, mescidi süpürür ve gül suyu ile yıkarlardı. Bunlardan el-Melikü'l-Azîz Osman sahrenin etrafına ahşap bir korkuluk yaptırdı. Memlükler'den I. Baybars 1270'te yıkılan kısımları tamir ettirdi ve dış duvar mozaiklerini yeniledi. 1318'de Muhammed b. Kalavun kubbenin içini altın yaldız ve mozaiklerle yeniden dekore ettirip dışını da kurşunla kaplattı. Berkuk güney kapıdan girince göze çarpan mahfeli yaptırdı; el-Melikü'z-Zâhir Çakmak yıldırım düşmesi sonucu yanan kubbesini onarttı. Kayıtbay ise kapılarını üzerlerine kabartma motifler işlenmiş bakır levhalarla kaplattı. Osmanlılar zamanında Kanûnî Sultan Süleyman tarafından çok köklü biçimde tamir ettirilmiş ve harap olan dış mozaik kaplama çinilerle değiştirilerek pencerelere alçı revzenler yerleştirilmiştir. İmar faaliyeti III. Murad, I. Abdülhamid, II. Mahmud, Sultan Abdülmecid, Sultan Abdülaziz ve II. Abdülhamid tarafından da devam ettirilmiş, özellikle II. Abdülhamid büyük masraflarla zemine değerli İran halıları döşetmiş, ortaya görkemli bir kristal avize astırmış ve eskiyen çinileri yeniletmiştir. 1948 Eylül ve Ekim aylarında atılan bombalardan kuzeybatı pencereleri zarar gören Kubbetü's-sahre, bugün de zaman zaman Filistinliler'le İsrail askerlerinin çatışmaları sırasında tehlikeli durumlara düşmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buharî, “Fażlü’ṣ-ṣalât fî mescidi Mekke ve’l-Medîne”, 1, 6, “Ṣavm”, 67, “Ṣayd”, 26; Müslim, “Ḥac”, 415, 511, 512; İbn Mâce, “Ṭıb”, 8; Yaʻkūbî, Târîḫ, II, 261; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, II, 4; XXVI, 183; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 159, 169; Bekrî, Muʿcem, II, 826-827; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Ḳabes fî şerḥi Muvaṭṭaʾi Mâlik b. Enes (nşr. M. Abdullah Vülid Kerîm), Beyrut 1992, III, 1076-1077; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, I, 140, 220; VIII, 34; IX, 20; XII, 247; XXII, 293; XXVI, 368; XXXI, 55; XXXII, 181; XXXV, 337; LVI, 365; LIX, 250; LXIV, 217; LXV, 136; LXVI, 289; LXX, 164; İbnü’l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü’l-fikr), s. 113-114; Ziyâeddin el-Makdisî, Feżâʾilü Beyti’l-Maḳdis (nşr. M. Mutîʻ el-Hâfız), Dımaşk 1405/1985, s. 57; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 57; VIII, 283-284; Kalkaşendî, Meʾâs̱irü’l-inâfe, I, 129; Süyûtî, el-Leʾâli’l-maṣnûʿa fi’l-eḥâdîs̱i’l-mevżûʿa, Beyrut 1983, I, 13; Ali el-Kārî, el-Esrârü’l-merfûʿa fi’l-aḫbâri’l-mevżûʿa (nşr. Muhammed es-Sabbâğ), Beyrut 1391/1971, s. 457-458; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, el-Ḥażretü’l-ünsiyye fi’r-riḥleti’l-Ḳudsiyye (nşr. Ekrem Hasan Ulebî), Beyrut 1990, s. 111-113, 115-125, 130, 134-136, 138-139; Muhammed el-Hût, Esne’l-meṭâlib fî eḥâdîs̱i muḫtelifeti’l-merâtib (nşr. Halîl el-Meyyis), Beyrut 1403/1983, I, 377; The Babylonian Talmud, London 1935-78, Seder Moʻed, Yoma 54a-54b; Seder Nezikin, Sanhedrin 26b; A Brief Guide to The Dome of the Rock and al-Haram al-Sharif, Jerusalem 1955, s. 4 vd.; K. A. C. Creswell, A Short Account of Early Muslim Architecture, Middlesex 1958, s. 17 vd.; a.mlf., Early Muslim Architecture, Oxford 1969; Ali Saim Ülgen, “Kudüs’te Harem-i Şerif Dahilindeki Kubbetü’s-Sahra (es-Sahratü’l-Müşerrefe - Cami-i Ömer)in XVI. Yüzyılda Yapılmış Olan Çinileri”, Türk Sanʻatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri,

İstanbul 1963, I, 658, 662; Oktay Aslanapa, “Kubbet el-Sahra’da Osmanlı Devri Tamirleri”, Ünsal Yücel Anısına Sempozyum Bildirileri: Sanat Tarihinde Doğudan Batıya, İstanbul 1989, s. 15-18; Myriam Rosen-Ayalon, “Art and Architecture in Jerusalem”, The History of Jerusalem the Early Muslim Period: 638-1099 (ed. J. Prawer - H. Ben Shammai), New York 1996, s. 388-392; R. Shani, “The Iconography of the Dom of the Rock”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem 1999, s. 158 vd.; Islam: Art and Architecture (ed. M. Hattstein - P. Delius), Könemann 2000, s. 42-

43, 64-66; Safvân Halef et-Tel, “Uṣûlü’l-muḫaṭṭati’s-semânî fî binâʾi Ḳubbeti’ṣ-Ṣaḫra”, Ebḥâs̱ü’l-Yermük, V/3, Amman 1989, s. 123 vd.; O. Grabar, “Kubbat al-Sakhre”, EI² (İng.), V, 298-299; W. F. Stinespring, “Temple, Jerusalem”, IDB, IV, 542, 550, 556, 557; G. J. B., “Even Shetiyyah”, EJd., VI, 985-986; Z. K., “Temple Mount”, a.e., XV, 988-994; As. K., “Temple”, a.e. Suppl., XVII, 577-580.

Nebi Bozkurt

KUBBETÜ’s-SULEYBİYYE

(قبّة الصليبيّة)

Sâmerrâ’da Dicle nehrinin batısında Kasrü’l-Âşık’ın güneyindeki bir tepe üzerinde Abbâsîler döneminde inşa edilen, İslâm mimarisinin bilinen ilk türbesi

(bk. ABBÂSÎLER [Sanat]).

KUBH

(bk. HÜSÜN ve KUBUH).

KÛÇEK DERVİŞ MUSTAFA

(bk. MUSTAFA DEDE EFENDİ, Kûçek).

KÛÇEK HAN CENGELÎ

(ö. 1340/1921 [?])

XX. yüzyıl başlarında İran'da ortaya çıkan milliyetçi ve reformcu Cengelî hareketinin lideri

(bk. CENGELÎ).

KUDÂA (Benî Kudâa)

(بنو قضاعة)

Araplar'ın Adnân ve Kahtân'dan sonraki dört ana kolundan biri.

Kabilenin Kahtânîler'den mi Adnânîler'den mi olduğu konusunda neseb âlimleri arasında ihtilâf vardır; bazıları Himyer b. Sebe'den, bazıları Mead b. Nizâr'dan geldiğini söylerler ve her iki taraf da kendi tezlerini ispatlamak için Hz. Peygamber'e atfedilen bazı hadisleri ve bazı şiirleri delil gösterirler. İki görüşü uzlaştırmaya çalışan rivayetlerden birine göre Mâlik b. Himyer'in soyundan Mâlik b. Amr'ın karısı olan Kudâa'nın annesi daha sonra Mead'la evlenmiş ve ona oğlu Kudâa ile birlikte gelmiştir; bundan sonra da Kudâa, Kudâa b. Mead diye adlandırılmıştır. Diğer bir rivayete göre ise Kudâa aslında Mead'ın oğludur; annesi Mâlik b. Amr el-Himyerî ile evlenince Mâlik onu evlâtlık alarak kendine nisbet etmiştir. Kudâalılar'ın aslında Mead'a mensup oldukları, ancak sonraları Emevîler'in baskı ve rüşvetleriyle Himyerîler'in nesebine geçtikleri de ileri sürülür. Kudâa'nın neseb şeceresi, Kahtânîler'den sayıldığında Kudâa b. Mâlik b. Amr b. Mürre b. Zeyd b. Mâlik b. Himyer, Adnânîler'den sayıldığında ise Kudâa b. Mead b. Adnân şeklindedir. Farklı bir görüşe göre de Kudâa lakab, asıl isim Amr'dır. Kudâa'nın soyu oğlu Hâfî (İlhâf, İlhâfî) vasıtasıyla devam etmiş ve zamanla meydana gelen kabile önceleri Yemen'de Şihr ve Necran topraklarında yaşarken Hicaz'a ve ardından Suriye, Filistin ve Irak gibi bölgelere dağılmıştır. Adnân ve Kahtân'dan sonra Araplar'ın kendilerine nisbet edildikleri, bir Arap'ın mutlaka içlerinden birine mensup olması gereken dört ana koldan biri Kudâa'dır (diğerleri Rebîa, Mudar ve Yemen); bazıları tartışmalı olmakla birlikte önemli kolları arasında Kelb, Cüheyne, Belî, Behrâ, Havlân, Mehre, Huşeyn, Cerm, Uzre, Belkayn (Kayn), Tenûh ve Selîh bulunmaktadır.

Kudâa kabileleri Bizans'ın etkisinde kalarak genellikle Hıristiyanlığı kabul etmişlerdi; ancak aralarında Ukaysır gibi tanrılara tapınan putperestler de vardı. Kuzey Arabistan, Suriye ve Filistin bölgelerinde yaşayan Tenûh ve Selîh gibi hıristiyan Kudâa kabileleri Bizans'ın hâkimiyetini tanıyarak

onunla ittifak antlaşmaları yapmışlar ve doğu sınırlarının Sâsânîler'e karşı savunmasında tampon vazifesi görmüşlerdir (IV-V. yüzyıllar). Kudâalılar'ın bir kısmı da Sâsânî hâkimiyetini kabul etmişti. Kusay Mekke'nin yönetimini Huzâalılar'dan almak istediği zaman Kudâalılar, Kinâneoğulları ile birlikte ona yardımcı olmuşlardır.

8 (629) yılında Kâ'b b. Umeyr'in yönettiği Zâtülatlâh seriyyesinin Suriye topraklarındaki bir kısım Kudâalılar'ı hedeflediği belirtilmektedir (Taberî, III, 29). O yıl Mûte Savaşı'nda Zeyd b. Hârise kumandasındaki İslâm ordusuna karşı Bizans kuvvetlerini destekleyen hıristiyan Arap kabileleri arasında Kudâalılar da bulunmaktaydı. Yine aynı yıl Kudâa'nın Belî, Uzre ve Belkayn kollarının Medine'ye saldırmak amacıyla bir araya geldiklerini duyan Hz. Peygamber, üzerlerine Amr b. Âs kumandasında 300 kişilik bir kuvvet gönderdi ve Amr b. Âs'ın Belî kabilesiyle akrabalık bağları olduğundan ona yolda karşılaşacağı kabile mensuplarından da yardım almasını tembih etti. Bölgeye giden Amr b. Âs'ın düşman kuvvetlerinin beklenenden fazla olduğunu bildirip yardım istemesi üzerine kendisine Ebû Ubeyde b. Cerrâh kumandasında 200 kişilik bir takviye gönderildi. Zâtüsselâsil seriyyesi diye adlandırılan bu harekât sırasında Belî, Uzre ve Belkayn kabileleri İslâm askerî birliğinin gelişini haber alınca dağıldılar. Geriye kalan az sayıdaki düşman kuvveti ise küçük çaplı çarpışmalardan sonra etkisiz hale getirildi. Resûl-i Ekrem'in 9 (630) yılında Kudâa'nın Belî ve Uzre kollarına Ukkâşe b. Mihsan el-Esedî kumandasında bir seriyye gönderdiği kaydedilir (İbn Sa'd, II, 164). Aynı yıl Belî, Behrâ, Uzre, Cüheyne, Kelb, Cerm ve Mehre gibi Kudâa kabilelerine mensup heyetler Medine'ye gelerek Müslümanlığı kabul ettiler (a.g.e., I, 330-337, 355-356). Hz. Peygamber'in 5 (626) yılında bizzat, 6 (627) yılında Abdurrahman b. Avf ve 9 (630) yılında Tebük Gazvesi sırasında Hâlid b. Velîd kumandasında sefer düzenlediği Dûmetülcendel, Kudâalı Kelb kabilesinin yaşadığı topraklar arasındaydı.

Resûlullah'ın vefatından on gün sonra Medine'ye gelip namaz kılacaklarını, ancak zekâttan muaf tutulmak istediklerini belirten ve Hz. Ebû Bekir tarafından istekleri reddedilen heyetler arasında Kudâa heyeti de bulunmaktaydı. Hz. Peygamber'in hazırlayıp Hz. Ebû Bekir'in halife olduktan sonra yola çıkardığı Üsâme b. Zeyd kumandasındaki ordu Kudâa topraklarına da gitmiş ve bölgede sukûneti sağladıktan sonra geri

dönmüştür. Hz. Ebû Bekir daha sonra irtidad eden Kudâalılar'ı Amr b. Âs vasıtasıyla cezalandırmıştır.

Kudâalılar'ın bir kısmının ihtidâ edip fetihler sırasında İslâm ordusunda, bir kısmının da hıristiyan olarak kalıp Bizans ordusunda yer aldıkları görülmektedir. Meselâ, Kādisiye Savaşı'nda Sa'd b. Ebû Vakkās'ın emrinde birçok Kudâalı bulunurken Yermük Savaşı'nda Bizans İmparatoru Herakleios'un saflarında savaşan Arap kabileleri arasında da Kudâa'nın Belî

ve Belkayn gibi kolları bulunuyordu (Taberî, III, 486, 570).

Emevîler döneminde özellikle Suriye'de ve diğer bölgelerde yaşayan Kudâalılar önemli bir güç unsuru oluşturmuşlardır. Hz. Osman ve Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Kudâa'nın Kelb kolundan kadınlarla evlenmeleri Emevîler'le Kelbliler arasında yakınlaşmaya yol açmış, Kelbliler genellikle Emevî iktidarının destekçileri olarak Kayslılar'la mücadele etmişlerdir. Kudâa'nın çeşitli kolları Kuzey Arabistan, Suriye ve Filistin'in yanı sıra fetihlerden sonra Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs'e de yerleşmiş ve bir kısmı bugüne kadar hayatını sürdürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Nâcî), s. 18; İbn Hişâm, es-Sîre, I-II, 10-11, 123; III-IV, 623-624; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 58, 68, 270, 330-337, 355-356; II, 131, 164; IV, 347; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 768, 769-771; III, 1122; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 256, 258; III, 29, 31-32, 227, 243, 249, 258, 281, 473, 486, 570; VI, 162; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 358-359; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 536-537; İbn Hazm, Cemhere, s. 7-8, 440 vd., 485; İbn Abdülber, el-İnbâh ʿalâ ḳabâʾili'r-ruvât (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1405/1985, s. 31-36, 136-140; Bekrî, Muʿcem, I, 17-52; Sem'ânî, el-Ensâb, X, 179-181; C. Zeydân, el-ʿArab ḳable'l-İslâm, Beyrut, ts., s. 226-235; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 323-324, 419 vd.; J. S. Trimingham, Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times, London

1979, s. 94-95, 123-124; F. McGraw Donner, The Early Islamic Conquests, Princeton 1981, s. 26, 88, 103-104, 106, 110, 129, 132, 147, 251; Âtik b. Gays el-Bilâdî, Muʿcemü ķabâʾili'l-Ḥicâz, Mekke 1403/1983, s. 425-426; İrfan Shahid, Byzantium and the Arabs in the Fourth Century, Washington 1984, s. XVI, 381-389; a.mlf., Byzantium and the Arabs in the Fifth Century, Washington 1989, s. 244-245, 344, 384; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, el-Ķabâʾilü'l-ʿArabiyye ve selâʾilühâ fî bilâdinâ Filisṭîn, Beyrut 1986, s. 42-44; M. Süleyman et-Tayyib, Mevsûʿatü'l-ķabâʾili'l-ʿArabiyye, Kahire 1993, s. 239-270; H. Lammens, "Kudâa", İA, VI, 950-951; M. J. Kister, "Ķuḍāʿa", EI² (İng.), V, 315-318.

Casim Avcı

KUDÂÎ

(القضاعي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca‘fer el-Kudâî (ö. 454/1062)

Hadis âlimi, kadı, tarihçi ve diplomat.

380 (990) yılı dolaylarında Kahire’de doğduğu anlaşılmaktadır. Benî Kudâa’ya nisbetle Kudâî diye tanındı. Bağdat, Musul, Dımaşk, İskenderiye, Horasan, İsfahan, Şîraz gibi bölgelerden Mısır’a gelen âlimlerle görüştü ve kıraat âlimi Ebû Abdullah Ahmed b. Ömer el-Cîzî, hadis âlimi Ebü’l-Hasan Ahmed b. Abdülazîz b. Sersâl, İbnü’n-Nehhâs diye bilinen fakih ve muhaddis Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ömer et-Tücîbî, mutasavvıf Ebü’l-Hasan Ali b. Abdullah b. Cehdam el-Hemedânî gibi âlimlerden faydalandı. Mekke, İstanbul, Remle ve Trablusşam’a giderek 130 kadar âlimden hadis rivayet izni aldı; fıkıhta Şâfiî mezhebini benimsedi. Kendisinden de Hatîb el-Bağdâdî, Ebü’l-Ferec Sehl b. Bişr el-İsferâyînî, İbn Mâkûlâ, Muhammed b. Fütûh el-Humeydî ve Hz. Ali’nin torunlarından “Nesîb” diye anılan Ebü’l-Kāsım Ali b. İbrâhim el-Alevî el-Hüseynî hadis rivayet etti. Kudâî’nin en verimli devresi Fâtımî Halifesi Müntasır-Billâh döneminde geçti. Daha çok kadı unvanıyla tanınmakla birlikte Fâtımîler devrinde vezir kâtipliği, devlet kütüphanesi müdürlüğü, elçilik ve kadılık (Kindî, s. 613) görevlerinde bulundu. Müntasır-Billâh 447’de (1055) onu Kostantiniye’ye elçi olarak gönderdi. Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey’in aynı tarihte oraya giden elçisiyle karşılaşan ve Tuğrul Bey’in Bizans imparatoriçesine gönderdiği mektuptaki talebi üzerine elçisinin Kostantiniye Camii’nde namaz kılıp Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh adına hutbe okumasına muttali olan Kudâî bu durumu Müntasır’a bildirdi. Bunun üzerine Müntasır, hıristiyanlara ait pek çok kıymetli eşyanın bulunduğu Kudüs Kamâme Kilisesi’ndeki hazinelere el koydu; Bizans orduları da bütün sahil ülkelerini istilâ ederek Kahire’yi muhasara altına aldı; 454 (1062) yılına kadar devam eden kıtlık dolayısıyla Mısır ülkesinde veba salgını baş gösterdi (Makrîzî, I, 335). Çok iyi yetişmiş bir şahsiyet olan ve evinin Fustat’ın Sûkulberber denilen semtinde olduğu belirtilen Kudâî (İbn

Hayr, s. 183) 16 Zilhicce 454'te (21 Aralık 1062) Kahire'de vefat etti ve Karâfe'deki Neccâr Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. 1. Şihâbü'l-aẖbâr*. İlk kelimeleri ortak özellik taşıyan kısa lafızlı hadislerden yapılan seçmelerle düzenlenen eser eş-Şihâb fi'l-ḥikemi ve'l-âdâb adıyla yayımlanmıştır (Bağdad 1327). 2. Müsnedü'ş-Şihâb. Şihâbü'l-aẖbâr'daki hadislerin senedleriyle birlikte derlendiği eserin 489'da (1096) istinsah edilen en eski ve sıhhatli yazması Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 370/1). Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, eseri Şam Zâhiriyye (nr. 538, 539) ve Bağdat Evkaf kütüphanelerindeki üç nüshasına dayanarak yayımlamıştır (I-II, Beyrut 1405/1985). 3. Düstûru meʿâlimi'l-ḥikem ve meʾs̱ûru mekârimi'ş-şiyem. Hz. Ali'nin tebliğleri, öğütleri, edebî sözleri, sorulara verdiği cevaplar, duaları, ayrıca şiir ve temsillerinden bir kısmının dokuz bab ve çeşitli başlıklar altında toplandığı eser Nehcü'l-belâġa, Dîvânü ʿAlî ve Ṣad Kelime gibi eserlerle Hz. Ali'ye ait söz ve bilgilere kaynak olmuş, Muhammed Saîd er-Râfiî'nin şerhiyle birlikte Kahire'de (1332) ve harekeli olarak Beyrut'ta (1401/1981) basılmıştır. 4. el-Muẖtâr fî ẕikri'l-ẖıṭaṭ ve'l-âs̱âr. Eserde Mısır'ın topografyası anlatılmaktadır. Ünlü Ḫıṭaṭ müellifi Makrîzî, Muhammed b. Yûsuf el-Kindî ile Kudâî'nin hıtat türünün öncülüğünü yaptıklarını söylemekte, yazma nüshası tesbit edilemeyen esere birçok âlim atıfta bulunmaktadır (meselâ bk. Yâkūt, İbn Hallikân, Makrîzî, bibl.). 5. el-İnbâʾ bi-enbâʾi'l-enbiyâʾ ve tevârîẖi'l-ẖulefâʾ ve vilâyâti'l-ümerâʾ (el-İnbâʾʿani'l-enbiyâʾ, Enbâʾü'l-enbiyâʾ, Târîẖu'l-Ḳuḍâʿî, ʿUyûnü'l-maʿârif ve fünûnü aẖbâri'l-ẖalâʾif). Peygamberler, halifeler ve beylikler tarihi olmak üzere üç ana bölümden meydana gelen eser, yaratılıştan itibaren 427 (1036) yılına kadarki zamanın muhtasar bir tarihi olup özellikle Abbâsîler ve Fâtımîler dönemi için önemli bir kaynak durumundadır. Kitabın çeşitli yazmalarından Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshasını (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 687) esas alan Ömer Abdüsselâm Tedmürî eseri, adı bilinmeyen bir tarihçinin Bağdat'ın düşüşüne kadar Abbâsî halifeleri ve Mısır'da hâkimiyetlerinin son bulmasına kadar Fâtımî halifeleri tarihine yaptığı küçük bir zeyille birlikte yayımlamıştır (Sayda-Beyrut 1418/1998). Ayrıca Cemîl Abdullah Muhammed el-Mısrî eseri beş nüshasına dayanarak Târîẖu'l-Ḳuḍâʿî: Kitâbü ʿUyûni'l-maʿârif ve fünûni aẖbâri'l-ẖalâʾif adıyla neşretmiştir (Mekke 1415/1995). 6. Deḳāʾiḳu'l-aẖbâr ve ḥaḳāʾiḳu (ḥadâʾiḳu)'l-iʿtibâr. Vaaz, nasihat ve zikir kitabı olan eser Türkçe'ye

tercüme edilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1309, 1320).

Kudâî'ye nisbet edilen diğer eserler de şunlardır: Tefsîrü'l-Ḳurʾân (yirmi cilt olduğu söylenmektedir), Menâḳıbü'ş-Şâfiʿî, Muʿcemü'ş-şüyûḫ, Emâlî fi'l-ḥadîs̱, el-İnbâh fi'l-ḥadîs̱, el-Aʿdâd (el-ʿAded). Fâtih Sultan Mehmed devri âlimlerinden

birinin eseri olan Dürretü'l-([doğrusu: Dürrü'l-])vâʿiẓîn ve zuḫrü'l-ʿâbidîn (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 745; Îżâḥu'l-meknûn, I, 462; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 71) Kâtib Çelebi tarafından Kudâî'ye nisbet edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kudâî, Müsnedü'ş-Şihâb (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1985, neşredenin girişi, I, 5-23; a.mlf., el-İnbâʾ bi-enbâʾi'l-enbiyâʾ ve tevârîḫi'l-ḫulefâʾ ve vilâyâti'l-ümerâʾ (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Sayda-Beyrut 1418/1998, neşredenin girişi, s. 5-29; a.mlf., Târîḫu'l-Ḳuḍâʿî: Kitâbü ʿUyûni'l-maʿârif ve fünûni aḫbâri'l-ḫalâʾif (nşr. Cemîl Abdullah Muhammed el-Mısrî), Mekke 1415/1995, neşredenin girişi, s. 7-44; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 613; Kādî İyâz, el-Ġunye (nşr. Mâhir Züheyr Cerrâr), Beyrut 1402/1982, s. 101; İbn Hayr, Fehrese, s. 183; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VII, 393; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, III, 43; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 71, 173, 238; II, 293; III, 35, 36, 112, 129, 407, 408; IV, 105, 194, 197, 212-213; V, 291; VII, 253, 254, 256; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, II, 181; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 92-93; Safedî, el-Vâfî, III, 116-117; Sübkî, Ṭabaḳāt, IV, 150-151; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 5, 16, 31, 57, 59, 116, 122, 125, 165, 207, 208, 287, 297, 319, 330, 331, 335, 343, 344, 346; II, 250, 251, 253, 254, 255, 266, 282, 296, 318, 370, 436, 443, 445, 455, 457, 462; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 165, 172, 745; II, 1067-1068, 1684, 1689, 1839; Îżâḥu'l-meknûn, I, 462; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 71; Serkîs, Muʿcem, II, 1515-1516; Brockelmann, GAL, I, 418-419; Suppl., I, 584-585; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 146; M. Halil Yınanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 48; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, İstanbul 1969, s. 84-85; Mehmet Altay

Köymen, Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976, s. 47, 56, 90; Ali Yardım, Şihâbü’l-Ahbâr Tercümesi, İstanbul 1999, s. 1-27; a.mlf., Hadis II, İstanbul 2000, s. 76, 108, 112; a.mlf., “Kuzâî ve Müsnedü’ş-Şihâb’ı”, DÜİFD, IV (1987), s. 285-348.

Ali Yardım

KUDÂME AİLESİ

(آل قدامة)

XII-XVI. yüzyıllarda birçok ilim adamı yetiştiren Hanbelî mezhebine mensup bir aile.

Aslen Filistin'in Nablus yakınlarındaki Cemmâîl köyünden olan Kudâme ailesi (Âl-i Kudâme, Benî Kudâme) VI. (XII.) yüzyılın ortalarında Dımaşk'a göç etmiş ve yaklaşık üç buçuk asır boyunca İslâm düşünce ve kültür tarihinde, özellikle Hanbelî mezhebi tarihinde büyük rol oynamıştır. Aileye ismini veren Kudâme b. Mikdâm el-Makdisî'nin soyu Hz. Ömer'e dayanır.

492 (1099) yılında Haçlılar tarafından Kudüs Krallığı'nın kurulmasının ardından bölge halkına uygulanan ağır vergiler ve çeşitli baskılar sebebiyle Dımaşk'a göç eden Kudâme ailesi mensupları önce şehrin doğusunda bulunan Ebû Sâlih Mescidi'ne indiler (551/1156); daha sonra, üzerinde bugünkü Câmiu'l-Hanâbile'nin (Câmiu'l-Muzafferî) bulunduğu Kāsiyûn tepesinin eteklerinde yeni kurulan bir mahalleye yerleştiler. Kudâmeliler zamanla, önceden ikamet ettikleri Ebû Sâlih Mescidi'ne nisbetle Sâlihiye adını verdikleri bu mahalle ile özdeşleşmişlerdir; haklarındaki en geniş bilgiler de bu mahalleyle ilgili kitaplarda bulunmaktadır (bk. bibl.).

Ailenin VI. (XII.) yüzyıldaki liderlerinden Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed ilim ve takvâsı ile meşhur bir zattı. 583'te (1187) Kudüs'ün Haçlılar'dan kurtarılması sırasında kardeşi Muvaffakuddin İbn Kudâme ile birlikte Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin ordusunda savaştı (Zehebî, XXII, 171). Onun yaptırdığı el-Medresetü'l-Ömeriyye ile Câmiu'l-Hanâbile ailenin alt yapısını oluşturan en önemli kurumları teşkil eder. Benî Kudâme, özellikle Filistin kökenli bazı ünlü ailelerle kurduğu akrabalık bağları sayesinde gittikçe gelişti; VII. (XIII.) yüzyılın başlarında yetiştirdiği ilim adamları sadece Dımaşk'ta değil Bağdat, Kahire ve Horasan gibi İslâm dünyasının büyük ilim merkezlerinde de tanınıyordu. Sâlihiye mahallesi dönemin ilim ve kültür hayatında çok etkili bir role sahipti ve burada yalnız Zengîler

döneminde yapılan medreselerin sayısı yirmiyi buluyordu. Kudâme ailesi fertleri, önemli kısmı Memlükler dönemi içinde kalan VI. (XII.) yüzyılın ikinci yarısı ile VII ve VIII. (XIII ve XIV.) yüzyıllarda başta Dımaşk olmak üzere Suriye, Filistin, Mısır ve Irak'ın önemli merkezlerinde imamlık, müderrislik, müftülük, kadılık gibi görevler üstlenerek toplumun dinî ve ilmî hayatını etkilemiş, geride bıraktıkları yüzlerce eserle Hanbelî fıkhının gelişmesine önemli katkılar sağlamışlardır. Bunlar arasında Cemmâîlî ve Şemseddin İbn Abdülhâdî gibi elli, yetmiş, İbnü'l-Mibred gibi 400 civarında kitap yazanlar da bulunmaktadır.

Kudâme ailesi mensuplarının özellikle Allah'ın sıfatları, halku'l-Kur'ân, bid'at ve hurâfe gibi konularda katı bir Selefî çizgisi takip ettikleri ve bu sebeple zaman zaman diğer mezheplere mensup ilim adamlarının ve halkın tepkisine yol açtıkları görülür. Bu katı tavırlarıyla şahsî hayatlarında zühd ile, içtimaî hayatlarında ise sert mücadelelerle dolu bir geleneğin en önemli temsilcisi olmuşlardır. Ancak ilmî tartışmalardaki bu sert tavırlarına rağmen idarecilerle ve bu çerçevede Zengî, Eyyûbî, Memlük hükümdarlarıyla daima iyi ilişkiler içerisinde bulunmuş, onlardan büyük saygı görmüş, özellikle Eyyûbî ve Memlük dönemlerinde üst düzey dinî ve idarî bürokratlar haline gelmişlerdir. Bu aileden yetişen Ebü'l-Ferec İbn Kudâme (ö. 682/1283), Şemseddin Ahmed b. Abdurrahman (ö. 689/1290), Şerefeddin Hasan b. Abdullah b. Ebû Ömer (ö. 695/1296), Şehâbeddin Ahmed b. Hasan b. Abdullah b. Abdülganî (ö. 710/1310), Takıyyüddin Süleyman b. Hamza b. Ahmed b. Ömer (ö. 715/1315), İzzeddin Muhammed (ö. 731/1331), Yûsuf b. Muhammed el-Merdâvî (ö. 769/1368) ve Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Muhammed (ö. 820/1417) gibi birçok kişinin Dımaşk ve Mısır'da kādılkudâtlık ve şeyhülislâmlık yaptığı görülür. Ancak ailenin etkinliğinde özellikle VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren gerileme başlamıştır (Nuaymî, II, 77; İbn Tolun, I, 171, 179; II, 361-362).

Kudâme ailesine mensup, sayısı 115'i geçen ilim adamı (Şâkir Mustafa, III/15 [1402/1982], s. 90) kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı, neseb, cerh ve ta'dîl gibi birçok alanda eser vermiştir. Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed, kardeşi Muvaffakuddin İbn Kudâme, teyzesinin oğlu Cemmâîlî ve kız kardeşinin oğlu Ziyâeddin el-Makdisî'den oluşan ilk büyük dört imamdan başka aileye mensup meşhur ilim adamı, imam ve kadılardan yukarıda adı geçenler dışındaki bazıları şunlardır: Şemseddin

Muhammed b. İbrâhim (ö. 676/1277), Şerefeddin Ahmed b. Ahmed b. Ubeydullah (ö. 687/1288), Fahreddin Ali b. Ahmed b. Abdülvâhid (ö. 690/1291), Âişe bint Mecdüddin Îsâ b. Muvaffak (ö. 697/1298), Muhibbüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed (ö. 737/1337), Şemseddin İbn Abdülhâdî (ö. 744/1343), İbn Kādı'l-Cebel (ö. 771/1370), Selâhaddin Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim (ö. 780/1378), Şemseddin Muhammed b. Abdullah b. Ahmed (ö. 789/1387), Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed (ö. 794/1392), Nâsırüddin Muhammed b. Muhammed b. Dâvûd (ö. 796/1394), Şehâbeddin Ahmed b. Ebû Bekir b. Ahmed (ö. 798/1396), Ömer b. Muhammed b. Ahmed (ö. 803/1401), Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 841/1437), Cemâleddin İbn Abdülhâdî (ö. 909/1503), Abdülcelîl b. Muhammed b. Abdülhâdî (ö. 1087/1676) ve Osmanlılar döneminde Kudâme ailesinin yeniden uyanışını temsil eden, ilim ve irfan sahasında

pek çok eser veren Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî (ö. 1143/1731).

BİBLİYOGRAFYA

Muvaffakuddin İbn Kudâme, Taḥrîmü'n-naẓar fî kütübi ehli'l-kelâm: Ibn Qudāma's Censure of Speculative Theology (nşr. ve trc. G. Makdisî), London 1962, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. IX-XXVI; a.mlf., el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1412/1992, neşredenlerin girişi, I, 5-56; Ebû Şâme, eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 139-142; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 165-173; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 5-34, 52, 133-149, 263, 294-295, 318, 460, 465; İbnü'l-Mibred, ed-Dürrü'n-naḳī fî şerḥi elfâẓi'l-Ḫırakī (nşr. Rıdvân Muhtâr b. Garbiyye), Cidde 1411/1991, neşredenin girişi, I, 13-83, 135-184; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Dımaşk 1370/1951, II, 64, 77, 91-112, 343; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, ed-Dürrü'l-münaḍḍad fî ẕikri aṣḥâbi'l-İmâm Aḥmed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Kahire 1412/1992, I, 346-348; İbn Tolun, el-Ḳalâʾidü'l-cevheriyye fî târîḫi'ṣ-Ṣâliḥiyye (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1401/1980-81, I-II, tür.yer.; H.

Laoust, Le Précis de droit d'Ibn Qudāma, Beirut 1950, s. XI-XII; G. Makdisi, "L'isnād initiatique soufi de Muwaffaq ad-Dīn Ibn Qudāma", Louis Massignon, Paris 1970, s. 88-96; a.mlf., "Ibn Ḳudāma al-Maḳdisī", EI² (İng.), III, 842-843; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, Bilâdünâ Filisṭîn, Amman 1983, II, 468-472; Şâkir Mustafa, "Âlü Ḳudâmeti'ṣ-Ṣâliḥiyye", Ḥavliyyâtü Külliyyeti'l-âdâb, III/15, Küveyt 1402/1982, s. 7-97; Ahmed Fâiz el-Hımsî, "Mebâni'ṣ-Ṣâliḥiyyeti'l-ûlâ", el-Ḥavliyyâtü'l-es̱eriyyetü'l-ʿArabiyyetü's-Sûriyye, XXXV, Dımaşk 1985, s. 245; J. Drory, "Hanbalīs of the Nablus Region in the Eleventh and Twelfth Centuries", AAS, XXII (1988), s. 93-112; Kâzım Berkenîsî, "Âl-i Ḳudâme", DMBİ, II, 77-96; Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", DİA, XV, 529.

Ferhat Koca

KUDÂME b. CA‘FER

(قدامة بن جعفر)

Ebü’l-Ferec Kudâme b. Ca‘fer b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî (ö. 337/948 [?])

Şiir tenkidi ve kamu maliyesi alanlarındaki eserleriyle tanınan Abbâsî divan kâtibi.

Hıristiyan asıllı olup muhtemelen Bağdat’ta doğdu. İbn Kuteybe’nin talebesi olduğu kabul edilirse 260 (874) yılı civarında doğduğu söylenebilir. Dedesi kabul edilen Kudâme b. Ziyâd en-Nasrânî, Türk asıllı Abbâsî kumandanı İnak’ın kâtibi iken 235’te (849) onunla birlikte tutuklandı ve bu olaylar sürecinde Müslümanlığını ilân etti (Taberî, IX, 169; İbn Kesîr, X, 313). Hatîb el-Bağdâdî’ye göre kâtiplik görevinde bulunmuş ve kitâbetle ilgili eserler vermiş olan Ebü’l-Kāsım Ca‘fer b. Kudâme’nin ediplik ve şairlik yönü vardı. Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eğānî’sinde Ca‘fer’den büyük kısmı mûsikiyle ilgili birçok nakilde bulunmaktadır. İbnü’n-Nedîm’in genellikle onun tefekkür ve ilim sahibi olmadığı şeklinde anlaşılan ifadesinin bağlamdan hareketle “mantık ilminde” diye kayıtlanması daha tutarlı görünmektedir. Çünkü el-Fihrist’in bir başka yerinde (s. 194) ve diğer kaynaklardaki (meselâ bk. Hatîb, VII, 205; Yâkūt, VII, 178-179) ifadeler bu bilgiyle çelişmektedir. İncelenen eserlerde Ca‘fer’in müslüman olmadığını ihsas ettirecek bir kayıt yoktur.

İbnü’n-Nedîm’e göre Kudâme b. Ca‘fer, Abbâsî Halifesi Müktefî-Billâh devrinde (902-908) ihtidâ etmiştir (el-Fihrist’in bazı nüshalarında halifenin adının boş bırakılması dede ile torunun birbirine karıştırıldığı ihtimalini düşündürmektedir). Hatîb el-Bağdâdî’nin ve Târîḫu Bağdâd’a zeyil yazan İbnü’n-Neccâr’ın Kudâme b. Ca‘fer’in biyografisine yer vermemesi onunla babasının aynı kişi olarak algılandığı izlenimi doğurmaktadır. Kudâme, 297 (910) yılına kadar Bağdat’taki ed-Dîvânü’l-kebîr’in bazı dairelerinde memuriyetlerde bulunduktan sonra Dîvânü’l-meşrık’a bağlı Meclisü’z-zimâm’da kâtiplik görevi aldı; buradaki başarılı hizmetleri neticesinde

devlet gelirlerinde artış sağlandı. Kitâbü'l-Ḫarâc'ındaki eşine pek rastlanmayan teknik ayrıntılar ve dokümanter bilgiler, çeşitli devlet dairelerinde uzun yıllar süren hizmetleri sırasında edindiği idarî-meslekî tecrübenin bir yansımasıdır.

Eserlerinin muhtevasından Kudâme'nin tarih, coğrafya, edebiyat, matematik, mantık, felsefe ve fıkıh sahalarında belli bir birikim kazandığı, Grek, Fars ve Hint kültürlerini etkilerinde kalacak kadar tanıdığı anlaşılmaktadır. Özellikle edebiyatçılık ve kamu yönetimi uzmanlığı yönleriyle dikkat çeker. Felsefede Aristo'nun es-Semâʿu'ṭ-ṭabîʿî adlı eserinin birinci makalesini kısmen şerhedecek kadar (İbnü'n-Nedîm, s. 311; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1003) derinliğe ulaşmış olmalıdır. Arap edebiyatında şiir ve şiir tenkidi alanlarında ilmî çalışmaların yoğunlaştığı bir dönemde yetişmiş ve muhtemelen Sa'leb, Müberred ve İbn Kuteybe'den feyiz almıştır. Ayrıca hattatlığı ile ünlü Abbâsî Veziri İbn Mukle'den hat sanatını öğrendiği ileri sürülmekte (Müstakimzâde, s. 367) ve buna göre er-Risâle fî Ebî ʿAlî b. Muḳle adlı eserini hocasını övmek için yazmış olduğu düşünülmektedir. Mutarrizî onu belâgatta örnek kişi sayarken Harîrî de belâgatını Bedîüzzaman el-Hemedânî'ninkinden üstün tutar. İbn Ebü'l-İsba', İbnü'l-Mu'tez ile Kudâme'yi bedî' ilminin usulünü ortaya koyan ilk edebiyatçılar olarak niteler. Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî de onun edebî gücünü över ve bunu anlamak için Zehrü'r-rebîʿ ve Kitâbü'l-Ḫarâc'a bakılmasının yeterli olduğunu söyler. Kudâme ayrıca, aruzu sisteme kavuşturan ünlü dil ve edebiyat âlimi Halîl b. Ahmed ile de kıyaslanmıştır (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ ve'l-muʾânese, II, 145-146).

Kitâbü'l-Ḫarâc'ını 320 (932) yılında Vezir Ali b. Îsâ'ya sunduğu ve aynı yıl Sîrâfî ve Mattâ b. Yûnus'un vezir İbnü'l-Furât'ın huzurunda yaptıkları münazaraya katıldığı bilinen (a.g.e., II, 145-146) Kudâme'nin ölüm tarihine ilişkin olarak 337 (948), 328 (940) ve 310 (922) yılları verilmektedir. Eğer Büveyhî sultanlarından Muizzüddevle'ye kâtiplik yaptığına dair rivayet doğru ise birinci tarih, aksi takdirde ikinci tarih isabetli görünmektedir. Çünkü Büveyhîler'in Bağdat'ı zaptı 334 (946) yılında olmuştur.

Eserleri. 1. Naḳdü'ş-şiʿr. Şiir tenkidi hakkında olup üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde şiirin tarifi ve unsurlarının (lafız, mâna, vezin, kafiye) açıklaması yapılmakta, ikinci ve üçüncü bölümlerde bu unsurların

güzel ve bozuk yanları değerlendirilmektedir. Eserde şiir tenkidinin yanı sıra düzgün ve yerinde söz söyleme sanatının usul ve kaidelerini inceleyen ve o dönemde henüz istiklâlini kazanamamış olan belâgat ilmine dair konular da işlenmiştir. Kendisinden sonraki müellifleri en az İbnü'l-Mu'tez kadar etkileyen Kudâme, şiir tenkidine bir sistem getirdiği bu eserinde bedî' terimini kullanmamakla beraber beyân ve bedî' ilimlerinin konularıyla meselelerini birlikte inceler, yeni edebî sanatlar ortaya koyar ve çeşitli teknik terimler üretip bunların tanımını vermek suretiyle Arap edebiyatının gelişimine katkıda bulunur. Ancak nazım kuralları üzerinde aşırı hassasiyet göstererek şiirin ruhuna ilişkin değerlendirmeleri ikinci plana itmiştir (Ömer Ferruh, II, 434). Şiiri "mânaya delâlet eden vezinli ve kafiyeli söz" olarak tanımlaması ve mânanın güzelliğini maksuda müteveccih olmasında görmesi, Kudâme'nin Aristo mantık ve felsefesinden etkilendiğinin göstergelerinden biri olarak değerlendirilebilir. Eflâtun'un zikrettiği dört

ana fazileti (akıl, adalet, cesaret ve iffet) esas alan methiyenin güzel, diğerlerinin hatalı olduğunu söylemesi de böyledir. Yine fazileti itidalde görmesi, buna karşılık şiirde ifrat ve tefrite sapan aşırılığı tasvip ederken Yunan felsefesinde bunun onaylandığını söylemesi de aynı bağlamdadır. Kudâme bu son noktada, Hasan b. Bişr el-Âmidî ve Ebü'l-Hasan İbn Tabâtabâ'nın savunduğu doğruluk ilkesine muhalefet etmektedir (bu husustaki değerlendirmeler için bk. Bonebakker, The Kitāb Naqd, s. 36-44; Bedevî Tabâne, s. 145-149; İhsan Abbas, s. 196 vd.). Kudâme kendine has görüşleriyle Abdülkāhir el-Cürcânî, Sekkâkî ve İbn Ebü'l-İsba' gibi önemli şahsiyetleri etkilemiş, kitabının çeşitli yerleri Merzübânî'nin el-Müveşşaḥ'ı ve İbn Reşîḳ el-Kayrevânî'nin el-ʿUmde'si gibi bu alanla ilgili birçok eserde iktibas edilmiştir. Naḳdü'ş-şiʿr üzerine Abdüllatîf el-Bağdâdî bir şerh hazırlamış, Arap dili ve edebiyatı münekkitlerinden Hasan b. Bişr el-Âmidî Tebyînü ġalaṭı Ḳudâme b. Caʿfer fî Kitâbi Naḳdi'ş-şiʿr ve Endülüslü şair, edip, tenkitçi İbn Reşîḳ el-Kayrevânî de Tezyîfü Naḳdi Ḳudâme adıyla birer tenkit yazmışlardır. İbn Ebü'l-İsba', başta Âmidî ve Ziyâeddin İbnü'l-Esîr olmak üzere ediplerin Kudâme'ye yönelttikleri eleştirilere cevap mahiyetinde el-Mîzân fi't-tercîḥ beyne kelâmi Ḳudâme ve ḫuṣûmih adlı bir kitap kaleme almıştır (İbn Ebü'l-İsba', s. 88, 406). İlk baskısı İstanbul'da yapılan (1302) Naḳdü'ş-şiʿr Muhammed Îsâ Mennûn (Kahire 1343, 1352/1934), S. A. Bonebakker (Leiden 1956), Kemâl Mustafa (Kahire 1367/1948, 1963, 1979), Îsâ Mîhâîl Sâbâ (Harîsâ 1958) ve Muhammed

Abdülmün'im Hafâcî (Beyrut, ts.) tarafından tahkikli olarak yayımlanmıştır. 2. Cevâhirü'l-elfâẓ (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1350/1932; Beyrut 1399/1979, 1405/1985). Özellikle kâtipler ve edebiyat öğrencileri için hazırlanmış olan eser, 372 ana bölüm altında düzenlenmiş bir eş anlamlı kelimeler ve deyimler sözlüğüdür. 3. Naḳdü'n-nes̱r. Beyan ilmine dairdir. İlk muhakkıklarından Abdülhamîd el-Abbâdî'nin Kudâme'ye nisbet ettiği eserin (Naḳdü'n-nes̱r, neşredenlerin girişleri, s. 39-49) aslında Ebü'l-Hüseyin İshak b. İbrâhim b. Vehb el-Kâtib'in el-Burhân fî vücûhi'l-beyân'ı (Bağdat 1387/1967) olduğu yönündeki görüş ağırlık kazanmıştır (nşr. Tâhâ Hüseyin ve Abdülhamîd el-Abbâdî, Kahire 1933, 1938, 1939, 1940; Beyrut 1980, 1982, 1995). 4. Kitâbü'l-ƒarâc* ve ṣınâʿat(sanʿat)i'l-kitâbe. Kudâme'nin en ünlü eseri olup kâtiplik sanatı ve kamu maliyesi hakkındadır. Çeşitli bölümlerinin neşir ve tercümelerinden sonra Muhammed Hüseyin ez-Zebîdî kitabın bugüne ulaşan kısımlarını bütün olarak yayımlamış (Bağdat 1981), Fuat Sezgin de eserin tek yazmasının tıpkıbasımını yapmıştır (Frankfurt 1407/1986).

Kudâme'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: er-Red ʿalâ İbni'l-Muʿtez fîmâ ʿâbe bih Ebâ Temmâm, Ṣâbûnü'l-ġam (Ṣâbûnü'l-fem), Ṣarfü'l-hem, Cilâʾü'l-ḥüzn, Diryâḳu'l-fikr, Ḥaşvu ḥişâʾi'l-celîs, Ṣınâʿatü'l-cedel, Nüzhetü'l-ḳulûb ve zâdü'l-müsâfir, Sırrü'l-belâġa fi'l-kitâbe (Kitâbü'l-Ḫarâc'ın üçüncü menzilesi olması muhtemeldir), el-Ḥayevânât, Zehrü'r-rebîʿ, er-Risâle fî Ebî ʿAlî b. Muḳle (en-Necmü'ṣ-ṣâḳıb), Kitâbü'l-Büldân ve Kitâbü's-Siyâse (son iki eser Kitâbü'l-Ḫarâc'ın altıncı ve sekizinci menzileleri olsa gerektir).

Kudâme ve eserleri üzerine A. Mekkî (Qudāma b. Ga'far et son oeuvre, doktora tezi, Paris 1955) ve Gāzî Yemût (Naẓariyyetü'ş-şiʿr ʿinde Ḳudâme b. Caʿfer fî kitâbih Naḳdi'ş-şiʿr, Beyrut 1992) tarafından birer araştırma yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kudâme b. Ca‘fer, el-Menziletü’l-ḫâmise min Kitâbi’l-Ḫarâc ve ṣınâʿati’l-kitâbe (nşr. Talâl Cemîl Rifâî), Mekke 1407/1987, neşredenin girişi, s. 25-125; a.mlf., Naḳdü’n-nes̱r (nşr. Tâhâ Hüseyin - Abdülhamîd el-Abbâdî), Beyrut 1402/1982, neşredenlerin girişleri, s. 19, 33-49; a.mlf., Naḳdü’ş-şiʿr (nşr. Kemâl Mustafa), Kahire 1979, neşredenin girişi, s. 9-13; a.e. (nşr. M. Abdülmün‘im Hafâcî), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), neşredenin girişi, s. 47-58; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IX, 169; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 16; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, tür.yer.; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 144, 194, 311; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ ve’l-muʾânese (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, I, 108; II, 145-146; a.mlf., el-Beṣâʾir ve’ẕ-ẕeḫâʾir (nşr. Vedâd el-Kādî), Beyrut 1408/1988, I, 5; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, tür.yer.; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VII, 205; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XIV, 73; Ahmed b. Abdülmü’min eş-Şerîşî, Şerḥu Maḳāmâti’l-Ḥarîrî (nşr. M. Ebü’l-Fazl), Beyrut 1413/1992, I, 33; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, VII, 177-182; XVII, 12-15; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 83, 87, 88, 406; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: sene 301-320, s. 231, 324-325; Safedî, el-Vâfî, XXIV, 20-206; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, I, 289-290; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 313; XI, 220-221; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, III, 297-298; Süyûtî, Târîḫu’l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1389/1969, s. 386; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 233, 402, 592; II, 946, 959, 986, 1002, 1003, 1068, 1078, 1415, 1945, 1973; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 367; Brockelmann, GAL, I, 262; Suppl., I, 406-407; S. A. Bonebakker, The Kitāb Naqd al-ši’r of Qudāma b. Ğa’far al-Kātib al-Baġdādī, Leiden 1956, s. 1-80; a.mlf., “Ḥamza al-Iṣfahānī’s Recension of the Kitāb Naqd ash-Shi’r of Qudāma b. Ja’far”, RSO, LI (1977), s. 99-111; a.mlf., “Ḳudāma”, EI² (İng.), V, 318-320; Bedevî Tabâne, Ḳudâme b. Caʿfer ve’n-naḳdü’l-edebî, Kahire 1378/1958; Sezgin, GAS, II, 105-106; VIII, 228; Müneccid, Muʿcem, II, 106-107; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, II, 434-436; İhsan Abbas, Târîḫu’n-naḳdi’l-edebî ʿinde’l-ʿArab, Amman 1986, s. 189-214; Mansour Ajami, The Alchemy of Glory, Washington 1988, s. 19-29; M. G. de Slane, “Notice sur Codema et ses écrits”, JA, XX (1862), s. 155-181; Mustafa Hiyari, “Qudāma b. Ğaʿfars Behandlung der Politik: Das Kapitel Assiyāsa aus seinem Vademecum für Sekretäre Kitāb al-ḫarāg waṣanāʿat al-kitāba”, Isl., LX (1983), s. 91-103; Vaqar Ahmed Rizvi, “Qudāmah b. Jaʿfar, the Scribe of Baghdād”, IS, XXVII/1 (1988), s. 13-22.

Cengiz Kallek

KUDÂME b. MAZ‘ÛN

(قدامة بن مظعون)

Ebû Amr Kudâme b. Maz‘ûn b. Habîb el-Kureşî el-Cumahî (ö. 36/656)

Sahâbî.

590 yılı civarında Mekke’de doğdu. Kureyş kabilesinin Benî Cumah koluna mensuptur. Oğlu Ömer’den dolayı künyesinin Ebû Ömer olduğu da kaydedilir. Annesi

Gaziyye bint Huveyris b. Anbes el-Cumahî’dir. Kudâme, Resûlullah Dârülerkam’da İslâmiyet’i tebliğe başlamadan önce kardeşi Abdullah ile birlikte müslüman oldu. Tanınmış sahâbî Osman b. Maz‘ûn da onun kardeşidir. Her üç kardeş İkinci Habeşistan hicretine katıldı. Aile Mekke’den Medine’ye hicret edince ensardan Abdullah b. Seleme el-Aclânî’nin evine yerleşti. Hz. Peygamber daha sonra onlara Medine’de bir arazi tahsis etti ve evlerinin yerini kendi eliyle çizerek belirledi (İbn Sa‘d, III, 396).

Kudâme b. Maz‘ûn Bedir, Uhud, Hendek gazveleri başta olmak üzere Resûl-i Ekrem’in bulunduğu bütün savaşlara katıldı. Hz. Peygamber kendisini, İran kisrâsının valisi Münzir b. Sâvâ’dan toplanan cizyeyi teslim almak üzere elçi olarak Bahreyn’e gönderdi. Hz. Ömer’in hilâfeti döneminde Bahreyn valiliğine getirildi. Kudâme bu görevde iken Abdülkays kabilesinin reisi Cârûd b. Muallâ Hz. Ömer’e onun içki içtiğini haber verdi, şahit olarak da Ebû Hüreyre’yi gösterdi. Ebû Hüreyre ise Kudâme’yi içki içerken değil sarhoşken gördüğünü söyledi. Hz. Ömer, muhtemelen Ebû Hüreyre’nin Cârûd’un kız kardeşiyle evli olması dolayısıyla bu şahitliği yeterli görmeyip Kudâme’yi cezalandırmayınca (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VIII, 316) Ebû Hüreyre, Kudâme’nin hanımı Hind bint Velîd’in şahitliğine başvurulabileceğini bildirdi. Hind de olayı doğrulayınca Hz. Ömer Kudâme’yi valilikten azlederek cezalandırmaya karar verdi (20/641). Suçlamayı kabul etmeyen Kudâme ise

içki içmiş olsa bile, inandıktan sonra imanda ve iyi amelde sebat edenlerin tattıkları şeylerden dolayı sorumlu tutulmayacağını ifade eden âyeti (el-Mâide 5/93) delil göstererek cezalandırılmaması gerektiğini söyledi. Ancak Hz. Ömer bu âyeti yanlış yorumladığını belirterek ona seksen değnek vurulmasını emretti. Kudâme b. Maz'ûn 36 (656) yılında vefat etti; onun 56'da (676) öldüğü de rivayet edilmiştir.

Kudâme'nin Hz. Ömer'in kız kardeşi Safiyye ile olan evliliğinden kızı Remle dünyaya geldi. Hz. Ömer de onun kız kardeşi Zeyneb ile evlendi. Kudâme'nin diğer hanımı Hind bint Velîd'den Fâtıma ve Ömer, Fâtıma bint Ebû Süfyân ile evliliğinden Âişe, bir câriyeden de Hafsa adlı çocukları doğdu. Arap dili ve edebiyatı âlimi İbn Sellâm el-Cumahî'nin büyük dedesi Sâlim Kudâme'nin âzatlısıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 130; Buhârî, "Meġāzî", 12, 13; İbn Mâce, "Nikâḥ", 14; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, IX, 240-243; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 276; III, 396, 401; V, 560-561; VIII, 269; Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Levi-Provençal), Kahire 1953, s. 394; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 92-93; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1407/1987, II, 516; III, 78; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VII, 127; Dârekutnî, es-Sünen (nşr. Abdullah Hâşim Yemânî elMedenî), Kahire, ts. (Dârü'l-mehâsin), III, 166; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1344, VIII, 315-316; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1277-1279; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, IV, 394-396; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 161-162; İbn Hudeyde, el-Miṣbâḥu'l-muḍî (nşr. Muhammed Azîmüddin), Beyrut 1405/1985, I, 246-247; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 228-229.

İsmail Hakkı Ünal

KUDAYBERDİEV, Şakerim

(1858-1931)

Kazak şair ve edebiyatçısı.

24 Haziran 1858'de Semey ili Abay ilçesine bağlı Karavıl köyünde doğdu. Orta Cüz Kazakları'ndan Argın boyunun Tobıktı koluna mensuptur. Babası Kudayberdi, Kazak şair ve düşünürü Abay (İbrâhim) Kunanbayev'in baba bir kardeşidir. Kudayberdiev, daha yedi yaşında iken babası ölünce amcası tarafından büyütüldüğünden edebî şahsiyeti ve sanatı üzerinde Abay'ın büyük etkisi olmuştur. Köylerine gelen mollalardan ilkokul düzeyinde eğitim aldı. Bunun dışında herhangi bir okula gitmediği halde Abay'ın teşvikiyle Arapça, Farsça ve Rusça öğrendi.

Abay'ın ölümünden sonra 1905-1906 yıllarında İstanbul üzerinden hacca giden Kudayberdiev, İstanbul'da bulunduğu sırada kütüphanelerde Türk tarihiyle ilgili araştırmalar yaptı. Memleketine döndüğünde yalnızlığı seven mizacının da etkisiyle bir köşeye çekilerek kendini eser yazmaya verdi. Muhtemelen bundan dolayı kitaplarında 1916 ayaklanması, 1917 Bolşevik İhtilâli ve hemen ardından Sovyet komünist rejiminin Kazakistan'da hâkim olması gibi siyasî konulara pek rastlanmaz. Sadece 1917'de kurulmuş olan Alaş Partisi ve Alaş Orda hükümetiyle bir müddet yakınlığı oldu. Alaş Orda hükümeti bir ara Kudayberdiev'i Semey eyaleti hâkimler kuruluna getirdi, fakat siyasetten hoşlanmadığı için halktan uzakta Şıngıs (Cengiz) dağında çalışmalarına devam etti. Sovyet hükümetinin 1930'lardaki tasfiye hareketi sırasında pek çok aydın gibi o da rejime ihanet etmekle suçlanıp gözaltına alındı. Bir süre hapiste kaldıktan sonra serbest bırakıldı. Ancak 2 Ekim 1931'de isyancı olduğu öne sürülerek Şıngıs dağında askerler tarafından öldürüldü. Ardından da eserlerinin basılması ve okunması yasaklandı. Bu yasağın kalkması için Kruşçev döneminde yapılan başvuru kabul edildi; böylece ancak yirmi yedinci ölüm yıldönümü olan 2 Ekim 1958'de aklanarak itibarı iade edildi. Eserlerinin derlenmesi ve yayımı için 1964'te bir komisyon kurulduysa da 1988 yılına kadar birkaç şiiri dışında hiçbir eseri neşredilmedi. Kudayberdiev'in çalışmalarının yayımlanmaya ve

tanınmaya başlaması, Sovyetler Birliği'nde 1980 sonlarında başlayan açıklık politikalarının da etkisiyle yazarların aklanması neticesinde olmuştur. Kudayberdiev, Kazak edebiyatında daha çok "öleñ" diye adlandırılan halk şiiri türünde verdiği eserlerle tanınmıştır. Onun eserlerinde aşk ve sevginin yanı sıra öğretici ve düşünmeye sevkedici konularla birlikte dünyanın kötülüklerine dikkat çeken gerçekçilik de hâkimdir.

Eserleri. Daha çok edebî türde eser veren Kudayberdiev'in kitapları şiir, destan, nesir yazıları ve çeviriler olmak üzere dört grupta ele alınabilir. 1. Türk, Kırgız, Kazak Hem Hanlar Şeceresi (1911). 2. Musulmandık Şartı (Müslümanlık şartı) (1911). 3. Kazak Aynası (1912). Şairin yedi yaşından beri yazdığı şiirlerinden bir kısmı bu ad altında yayımlanmıştır. Büyük ölçüde Abay'ın etkisi altında kalan şair onun en iyi takipçisi olarak kabul edilir. Şiirlerinde özellikle din, inanç, hayat, hürriyet, aşk gibi konular dikkati çekmektedir. Bu yönüyle klasik Kazak halk edebiyatı örneklerinden ayrılır. 4. Kalkaman-Mamır (1912). "Mutılgan" (Unutulan) takma adıyla yayımladığı bu destanda 1722 yılında Orta Cüz Kazakları arasında geçen bir olay anlatılmaktadır. 5. Enlik-Kebek (1912). Başlık parası ve kadının toplumsal hayattaki yerini konu edinen destanının

diğer adı Jolsız Jaza ya ki Kez Bolgan İs'tir (Haksız ceza ya da başa gelen iş).

Kudayberdiev, Kazak edebiyatında XX. yüzyıl başlarında ilk örnekleri görülmeye başlanan nesir alanında da eserler vermiştir. Aykap dergisi (1911-1915) ve Kazak gazetesinde (1913-1918) çıkan birkaç makalesi dışındaki nesirleri ancak 1988'de yayımlanabilmiştir. Yazdığı kısa hikâyeler Bayşeşek Bakşası (Çiçek bahçesi) adı altında toplanmış, Adil-Mariya (Kaygılı Roman) adlı bir de romanı çıkmıştır.

Kudayberdiev'in çevirileri arasında Fuzûlî'nin Leylâ vü Mecnûn'u ile Hâfız-ı Şîrâzî'nin bazı gazelleri bulunmaktadır. Puşkin'in iki hikâyesini Dubrovskiy Engimesi (Dubrovski hikâyesi, 1924) ve Boran (1936) adlarıyla, Tolstoy'un bazı hikâyelerini de Asarhanod Patşa (Padişah Asarhanod) ve Üş Saval (Üç sual) ismiyle Kazakça'ya çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kayım Mukamethanov, “Şakerim”, Bes Arıs (nşr. D. Eşimhanov), Almatı 1992, s. 10-39; a.mlf., “Şakarim Kudayberdiev”, Kazakhskaya SSR: Kratkaya Entsiklopediya, Almatı 1991, IV, 599-600; B. Abdigaziev, “Kudayberdiulı Şakerim”, Abay Entsiklopediyası, Almatı 1995, s. 367-369; B. Därimbetov, 20-30 Jıldardağı Kazak Edebieti, Almatı 1997, s. 265-306; Müsilim Bazarbaev, “Şakerim Akın”, Juldız, sy. 2, Almatı 1989, s. 192-197.

İbrahim Kalkan

KUDDİSE SIRRUH

(قدس سرّه)

Vefat eden velîlerin ismi anılırken kullanılan bir dua cümlesi.

Ölen bir müslüman için “rahimehullah, rahmetullahi aleyh” (Allah rahmet etsin) veya “radıyallāhu anh” (Allah ondan râzı olsun) cümleleri kullanılır. İlk dönem zâhid, âbid ve sûfîleri için de bu tabirler kullanılmış, vefat eden ulemâ nasıl anılırsa sûfîler de öyle anılmış, hatta çok defa bunlardan Cüneyd, Şiblî, Zünnûn şeklinde ve herhangi bir ifade eklenmeden söz edilmiştir. Zâhidler ve sûfîler hakkında bilgi veren Ebû Nuaym’ın Ḥilyetü’l-evliyâʾ, Sülemî’nin Ṭabaḳātü’ṣ-ṣûfiyye ve Kuşeyrî’nin er-Risâle adlı eserlerinde bu gelenek devam ettirilmiştir.

IV (X) ve V. (XI.) yüzyıllarda vefat eden bazı sûfîlerden bahsedilirken seyrek de olsa “kaddesallāhu rûhahü’l-azîz” (Allah aziz ruhunu takdis etsin) cümlesinin kullanıldığı görülmektedir. İbn Münevver, ceddi Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr için yazdığı Esrârü’t-tevḥîd adlı eserinde bu ifadeyi, Ebû Ali el-Fârmedî için “kaddesallāhu sırrahü’l-azîz” cümlesini kullanmıştır (s. 196). Abdurrahman-ı Câmî, Nefeḥâtü’l-üns’te hayatını anlattığı sûfîler için geleneğe uyarak rahimehullāhu aleyh veya radıyallāhu anh tabirlerinin yanında kaddesallāhu sırrah veya kuddise sırruh cümlelerini de sıkça kullanmıştır. Şa‘rânî ise eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ’da radıyallāhu anh tabirini kullanmayı tercih etmiştir. Kuddise sırruh cümlesi XIV. yüzyıldan itibaren özellikle Horasan, Mâverâünnehir, Anadolu ve Balkanlar’da yaygın olarak kullanılmış, bazan kabir taşlarına da yazılmıştır. Tarikat silsilelerinde silsileye dahil velîlerin ruhlarından “ervâh-ı mukaddese” şeklinde bahsedilmekle beraber müridlerin gözetmeleri gereken âdâbdan söz eden eserlerde vefat etmiş olan şeyhlerin kuddise sırruh ifadesiyle anılması gerektiği konusunda bir kurala rastlanmaz (Şehâbeddin es-Sühreverdî, s. 403-413; Yahyâ b. Ahmed el-Bâharzî, s. 57, 77-93).

Kaddesallāhu sırrahu cümlesindeki sır kelimesi “ruh” anlamına gelir. Sır, ruh gibi bedene tevdi edilen bir latife olup ruhun daha yüksek bir tavrıdır.

Kalp mârifet, ruh muhabbet, sır müşahede (temaşa) mahallidir. Sır ruhtan, ruh kalpten daha latiftir (Serrâc, s. 303; Kuşeyrî, s. 251; Herevî, s. 40). Kuds, kudüs ve takdîs kelimeleri “temiz olmak” ve “temizlemek” (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredat, “ḳds” md.), mukaddes “her çeşit kusur ve ayıptan münezzeh ve uzak” anlamına gelir. Bu anlamda sadece Allah ve onun sıfatları, fiilleri ve isimleri mukaddestir. Kur’an’da mukaddes melekten (rûhu’l-kudüs; el-Bakara 2/87, 253; el-Mâide 5/110; en-Nahl 16/102), mukaddes vâdiden (Tâhâ 20/12; en-Nâziât 79/16) ve mukaddes arzdan (el-Mâide 5/21) bahsedilmekte, fakat insanın kutsiyetinden söz edilmemektetir. el-Muvaṭṭaʾda yer alan bir rivayette (“Veṣâyâ”, 7; Süyûtî, II, 235) Ebü’d-Derdâ’nın Selmân el-Fârisî’ye mektup yazarak Arz-ı Mukaddes’e gelmesini istediği, onun da toprağın kimseyi takdis etmediğini, ancak kişinin amelinin kendisini takdis edeceğini belirttiği kaydedilir. Kur’an’da nefis tezkiyesinden söz edilmekte ve bunun kurtuluşun şartı olduğu (eş-Şems 91/9), Allah’ın müminleri arındırıp temizlediği (el-Mâide 5/6; el-Ahzâb 33/33) ve temizleri sevdiği (el-Bakara 2/222; et-Tevbe 9/108) vurgulanmaktadır. Sûfîler kaddesallāhu rûhah veya kuddise sırruh tabirlerini kullandıkları zaman, “Allah onun ruhunu temizlesin ve arındırsın, katına yaklaştırsın, hazîretü’l-kuds (Müsned, V, 257) denilen cennete koysun, ilâhî harimine alsın” diye dua etmiş olurlar.

Gazzâlî, kulun kutsiyetten nasip almasının zihnini maddî ve dünyevî her şeyden, iradesini bedenî arzulardan temizlemesi anlamına geldiğini söyler (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 43-44). Hakîm et-Tirmizî âbid, zâhid ve takvâ sahiplerini arzî, nebî ve velîleri arşî olarak nitelemiş, bunların kutsîler olduğunu belirtmiştir (Ḫatmü’l-evliyâʾ, s. 285). Ebû Abdullah es-Siczî ilmin, fiilin, bedenin, kalbin ve niyetin takdisinden bahseder (Sülemî, s. 254). Tâhir el-Makdisî sûfînin önce üns ve kuds mertebesine ulaşması, ardından bunları da geçip zihnini sadece Allah’la meşgul etmesi gerektiğini söyler (a.g.e., s. 275). Temiz ruhları ve nefesleri kutsîler diye niteleyen sûfîler bu ruhların bulunduğu âleme de âlem-i kuds adını verirler. Kutsî olan melekler de bu âlemde bulunur.

Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye göre kutsiyet biri zâtî, diğeri arazî olmak üzere iki türlüdür. Allah’ın kuddûs ismiyle O’nun zâtının kutsiyeti dile getirilir. Arazî kutsiyette eksiklik söz konusu olur. İnsan nefsini riyâzetle, ahlâkını mücâhedeyle, aklını mükâşefeyle, organlarını yasaklardan uzak tutmak ve

emirlere uymakla takdis edebilir, yani günahtan ve kusurdan temizleyip olgunlaştırabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḳds” md.; el-Muvaṭṭaʾ, “Veṣâyâ”, 7; Müsned, V, 257; Hakîm et-Tirmizî, Ḫatmü’l-evliyâʾ (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965, s. 285; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 303; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 254, 275; Kuşeyrî, Risâle, Kahire 1966, s. 251; Herevî, Menâzil, s. 40; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ, Kahire 1322, s. 43-44; Muhammed b. Münevver, Esrârü’t-tevḥîd, Tahran 1348, s. 196; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât (nşr. H. Corbin), Tahran 1360 hş./1981, s. 337-339; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 403-413; Yahyâ b. Ahmed el-Bâharzî, Evrâdü’l-aḥbâb ve fuṣûṣü’l-âdâb, Tahran 1355 hş., s. 57, 77-93; Süyûtî, Tenvîrü’l-ḥavâlik, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), II, 235.

Süleyman Uludağ

KUDDÛS

(القدّوس)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "temiz olmak" mânasındaki kuds kökünden türemiş mübâlağa bildiren bir sıfat olan kuddûs "tertemiz, pak, kusurdan arınmış" demektir. Râgıb el-İsfahânî,

buradaki temizliğin maddî kirlilik ve pisliğin ortadan kaldırılması anlamına gelmediğine dikkat çeker (el-Müfredât, "ḳds" md.). Gerek dilciler gerek esmâ-i hüsnâ ile ilgilenen âlimler, kuddûsün sadece zât-ı ilâhiyye için kullanıldığı ve "her türlü eksiklik ve kusurdan münezzeh olma" mânasına geldiği hususunda görüş birliği içindedir.

Kuddûs iki âyette Allah'a izâfe edilmiş (el-Haşr 59/23; el-Cum'a 62/1), bir âyette de meleklerin Cenâb-ı Hakk'ı takdis ediş ifadesi yer almıştır (el-Bakara 2/30). Müfessirler, kuddûs ismine "güzel ve yetkin görülmeyen her türlü nitelikten münezzeh ve mübarek" anlamı vermişlerdir (Taberî, XXVIII, 69; Zemahşerî, IV, 509). Ancak buradaki mübarek mutlak mânada münezzeh demektir. Allah'ın Âdem'i yaratıp yeryüzüne göndereceğini beyan etmesi üzerine meleklerin söylediği, "Biz seni yeterince tesbih ve takdis ederiz" (el-Bakara 2/30) cümlesinde yer alan takdis de, "Seni mânevî kirlerden arınmışlığa nisbet eder, yücelikle niteleriz" veya, "Sana lâyık olmak için kendimizi mânevî kirlerden uzak tutarız" mânasında kabul edilmiştir (Taberî, I, 304; Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, s. 214; Fahreddin er-Râzî, II, 189).

Doksan dokuz esmâ-i hüsnâyı içeren Tirmizî rivayetinde kuddûs de yer almaktadır ("Daᶜavât", 82). Kütüb-i Sitte'den Ebû Dâvûd ("Vitir", 34), Tirmizî, ("Daᶜavât", 120) ve İbn Mâce'de ("Ṣadaḳāt", 17, "Fiten", 20), ayrıca Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde (II, 134; VI, 76, 371) takdis kavramını içeren rivayetler mevcuttur. Hz. Âişe'den nakledilen hadislerin birinde Resûl-i Ekrem'in namazdaki rükû ve secdelerinde zaman zaman,

“Sübbûhun kuddûs rabbü’l-melâiketi ve’r-rûh” (münezzeh ve yüce, meleklerin ve Cebrâil’in rabbi) şeklindeki zikri tekrar ettiği belirtilmiş (Müsned, VI, 35, 94, 115; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 147), bir diğerinde Resûlullah’ın yataktan kalkınca onar defa okuduğu dua ve zikir içinde şu cümlelerin de yer aldığı ifade edilmiştir: “Sübhânellāhi ve bi-hamdih sübhâne’l-meliki’l-kuddûs” (Allah’ı yüceltip övgüyle anarım, görünen ve görünmeyen âlemlerin sahibinin, O’nun münezzeh zâtının her türlü eksiklik ve kusurdan uzak olduğunu kabul ederim [Ebû Dâvûd, “Edeb”, 101]).

Kuddûs kavramı gerek Kur’an’da gerek hadis rivayetlerinde genellikle tesbih kavramıyla birlikte yer almıştır. Zât-ı ilâhiyyeyi her çeşit kusur ve eksiklikten tenzih etmeye dayanan mânaları arasında ise pek fark yoktur. Ebû Abdullah el-Halîmî zâtın tenzih açısından ne olduğunu söylemeye takdis, ne olmadığını söylemeye de tesbih demiştir (el-Minhâc, I, 197). Ebü’l-Bekā el-Kefevî de aynı şeyi ifade etmekle birlikte tesbihin ibadetlerle, takdisin mârifet ve inançla gerçekleştiğini belirtmiştir (el-Külliyyât, s. 297-298).

Zât-ı ilâhiyyenin takdis yoluyla tenzih edilmesi, O’nun yetkinliğin karşıtı olan özelliklerden (nakāis) ve erdemliliğin zıddını teşkil eden niteliklerden (uyûb) uzak olması ve yüce tutulması demektir. Bu tenzih alanına bütün yaratılmışlık vasıfları dahil olduğu gibi Allah’ın şeriki, benzeri, ayrıca çocukları olması vb. tevhidi bozan özellikler de dahildir. Gazzâlî kuddûs ismine “duyumun algılayabileceği, hayalin canlandıracağı, zihnin tasavvur edeceği, düşüncenin şekillendireceği veya gönülde doğabilecek her türlü nitelikten münezzeh olan” anlamını verdikten sonra, “Eksiklik ve kusurlardan münezzeh olduğu yolunda bir ifade kullanamam” demiştir (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 71). Ona göre böyle bir söylem, ulûhiyet makamının bu tür vasıflara sahip olabileceği ihtimalini akla getirmek demek olduğundan edebe aykırıdır. Ancak Ebû Bekir İbnü’l-Arabî bu anlayışın hikmetle bağdaşmadığını söylemiş ve Allah’ın kendisini tenzih ettiği şeylerden bizim de O’nu tenzih etmemizin gerektiğini belirtmiştir (el-Emedü’l-aḳṣâ, vr. 30b-31a).

Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, tasavvufî bir yaklaşımla kuddûs isminden kulun alabileceği nasibi şöyle ifade etmiştir: Kuddûs isminin muhtevasını tam anlamıyla kavrayan kimse Allah rızâsı uğruna nefsini

aşağı arzulara uymaktan, servetini haram şüphesinden, zamanını O’na muhalefet etme kirinden, kalbini dünya alâkalarının sebep olacağı lekelerden, ruhunu fâni mekânlarda barınmaktan ve içindeki gücü yabancı ilgilerden uzak tutar. Böyle bir kişi, Allah’a taptığı mânevî muhtevasıyla hiçbir yaratığa kul olma zilletine düşmez; O’nu müşahede ettiği kalbiyle hiçbir mahlûka tâzimde bulunmaz; elinde bulunan bir dünya nimetini yitirmekten etkilenmez ve tuttuğu yoldan Allah’a ulaşmadan geri dönmez (et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr, s. 28). Kuddûs, Allah’a nisbet edilen zâtî-selbî (tenzîhî) isimler grubu içinde mütalaa edilir ve “izzet, şeref, hükümranlık bakımından en yüce” mânasındaki alî ismiyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḳds” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḳds” md.; Müsned, II, 134; VI, 35, 76, 94, 115, 371; Tirmizî, “Daʿavât”, 82, 120; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 147, “Edeb”, 101, “Vitir”, 6, 34; İbn Mâce, “Ṣadaḳāt”, 17, “Fiten”, 20; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Halîl el-Mîs), Beyrut 1415/1985, I, 304; XXVIII, 69; Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 214; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 40; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 197; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 51; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 159a; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 28; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 71-73, 172-173; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 509; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 29b-31a; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, II, 189; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 297-298.

Bekir Topaloğlu

KUDDÛSÎ AHMED EFENDİ

(1769-1849)

Mutasavvıf, şair ve Kādirî şeyhi.

11 Rebîülevvel 1183’te (15 Temmuz 1769) Niğde’nin Bor ilçesinde doğdu. Maraş’tan Niğde’ye göç eden Nakşibendî şeyhi ulemâdan Hacı İbrâhim Efendi’nin oğludur. Dinî bilgileri babasından alan ve kendisine intisap eden Kuddûsî, 1786 yılında babası vefat edince Bor’dan ayrılarak Turhal, Erzincan, Kayseri gibi şehirleri dolaştı, buralardaki meşâyihle görüştü. Daha sonra Şam’a ve Mısır’a, oradan Hicaz’a geçti. On yedi yıl Mekke’de ikamet etti. İstediği feyze ermesi için Anadolu’ya dönüp çokça evlenmesi gerektiği şeklinde mânevî bir işaret üzerine Bor’a döndü. 1807 ve 1810 Osmanlı-Rus savaşına katıldı ve Balkan cephesinde bulundu. Bir süre Şumnu’da kalıp tekrar hacca gitti. Dönüşünde Bor’daki zâviyesinde vaktini müridlerine vaaz ve nasihat ederek geçirmeye başladı. Sûfiyâne, dervişâne ve âşıkane şiirleriyle çevresi üzerinde etkili oldu. Kendi ifadesine göre zühd ve takvâya büyük önem verilen Nakşibendiyye tarikatında sülûk ve zikrin müridlerine fazla faydalı olmadığını görerek Kādiriyye’ye intisap etti ve müridlerini bu tarikatın esaslarına göre terbiye etmeye yöneldi. Gençliğinde mecazi bir aşk tecrübesi geçiren, daha sonra yaptığı on altı evlilikten yirmi altı çocuk sahibi olan Kuddûsî,

memleketine dönünce çevresindeki bazı kişiler tarafından ağır bir şekilde suçlandı, işkence gördü. On üç yıl zâviyesinden dışarı çıkamadı. 1265 (1849) yılında Bor’un Kavaklı semtindeki evinde vefat etti, vasiyeti üzerine Niğde bezinden olan kefeniyle defnedildi.

Mar‘aşîzâde ve Kuddûsî Baba olarak da tanınan Şeyh Ahmed, Allah’ın kuddûs ismine mazhar olduğu veya bu ismin mazharı olmayı umduğu için şiirlerinde Kuddûsî mahlasını kullandığını söyler. XIX. yüzyılda Anadolu’da yetişen şair mutasavvıfların en önemlilerinden olan Kuddûsî, şiirlerinde yer yer hayatı ve çektiği eziyetlerle bulunduğu yerler hakkında bilgi verir. Pendnâmesinde de hayatı, ailesi, yaşama tarzı ve düşünceleri

konusunda açıklamalar yapar.

Mevlânâ’dan etkilendiğini söyleyen Kuddûsî, Nakşibendiyye’yi bırakarak daha kolay ve daha hoşgörülü kabul ettiği Kādiriyye tarikatına geçmiş, görüşlerini, duygularını ve coşkularını bu çerçevede daha rahat ifade etme imkânı bulmuştur. “Hem Halvetî hem Celvetî hem Kādirî hem Nakşîyem” diyen Kuddûsî böylece bütün tarikatlara yakın olduğunu belirtmektedir. Kuddûsî müridlerine yüz istiğfar, on salavat, olabildiği kadar çok miktarda kelime-i tevhidi zikir olarak verir, bu görevi yapan herkesi de müridi olarak görürdü. Bor, Niğde, Kayseri ve Aksaray’da müridleri vardı.

Kuddûsî’nin yerine oğlu Abdurrahman, onun vefatı üzerine torunu Ali halife olmuştur. Ali Efendi’nin ölümünün ardından bu görevde bir süre vekâleten kalan Hacı İbrahim Girgin (Hacı Emmi) daha sonra görevi Ali Efendi’nin oğlu Ahmed Eren’e devretmiştir. Kuddûsî’nin ağabeyi Mehmed Efendi Bor’da müftülük yapmıştır.

Kuddûsî’nin tasavvuf ve ilâhî aşk muhtevalı şiirlerinden oluşan divanının çeşitli baskıları mevcuttur (İstanbul 1289, 1295, 1323, 1328; nşr. Ahmet Doğan, Ankara 2002). Divandaki şiirler aruz ve hece vezniyle yazılmıştır. En çok ilgi gören şiirleri âşıkane ve zâhidane olanlardır. Bunlarda öğütler geniş yer tutar, yer yer kendi hayatına da temas eder. Şiirlerin dili sadedir. Divan Mehmet Emin Eminoğlu (Konya 1973) ve Fehmi Kuyumcu (Ankara 1982) tarafından yeni harflerle de yayımlanmıştır. Divanda ayrıca Fehmi Kuyumcu Kuddûsî’nin “Pendnâme-i Hazreti Kuddûsî” (s. 661-674), “Vasiyetnâme-i Hazreti Kuddûsî” (s. 675-676) ve “İcâzetnâme-i Hazreti Kuddûsî” (s. 677-678) adıyla eklediği üç bölümle dört mektup (s. 679-683) yer alır. Kaynaklarda muhtasar Tıbb-ı Nebevî, Nesâyih-i Ahmed Kuddûsî, Hazînetü’l-esrâr ve ganîmetü’l-ebrâr, Medâyih Risâlesi (Osmanlı Müellifleri, I, 150; Kuyumcu, s. 45) isimli birkaç risâlesinden de bahsedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Fatin, Tezkire, s. 343; Osmanlı Müellifleri, I, 150; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, II, 772-773; Abdülbâki Gölpınarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1961, s. 56, 250; Fehmi Kuyumcu, Kuddûsi Divanı, Ankara 1982, Önsöz, s. 5-74; “Kuddusî Ahmed Efendi”, TDEA, V, 429-430.

Süleyman Uludağ - Mustafa Asım Köksal

KUDRET

(القدرة)

Allah’a nisbet edilen sübûtî sıfatlardan biri.

Sözlükte “gücü yetmek; bir işi ölçülü ve planlı bir şekilde yapmak, planlamak; kıymetini bilmek; bir şeyin niteliğini, niceliğini ve şeklini belirlemek; rızkını daraltmak” mânalarındaki kudret (kadr) kelimesi Allah’a nisbet edildiğinde “dilediğini eksiği ve fazlası olmaksızın hikmet çerçevesinde yapmak” anlamına gelir. Râgıb el-İsfahânî, kudret kavramının zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmesi halinde her çeşidiyle aczin O’ndan nefyedilmesi, kula izâfe edilmesinde ise belli konularda gücü yetme, diğerlerinde âciz kalma mânası taşıdığını söyler (el-Müfredât, “ḳdr” md.; krş. Lisânü’l-ʿArab, “ḳdr” md.). Kudretin zıddı “bir fiili gerçekleştirememe” anlamındaki aczdir.

Kudret kavramı Kur’ân-ı Kerîm’in 103 âyetinde Allah’a nisbet edilmektedir. Bunların yetmişten fazlası isim, diğerleri fiil şeklindedir ve genellikle “güç yetirmek, ölçülü ve planlı yaratıp düzenlemek” gibi mânalara gelmektedir. Zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilen kudret kavramlarından bir kısmı “takdîr” sîgasıyladır. Râgıb el-İsfahânî takdirin iki şekilde gerçekleşebileceğini söyler. Biri Allah’ın kudret vermesi, diğeri şeyleri hikmet çerçevesinde belli miktar ve biçimde meydana getirmesidir. Buna bağlı olarak ilâhî fiillerin de iki kategoride tecelli ettiğini belirtmek gerekir. Birincisi tek icatla yarattığı şeyler olup bunlarda artma veya eksilme yoluyla kemiyet değişikliği olmaz. Bu tür nesneler ancak O’nun iradesi dahilinde değişir veya yok olur, gök cisimleri gibi. İkincisi var oluş prensiplerini bi’l-fiil, kendilerinden türeyecek nesneleri de bi’l-kuvve kıldığı şeylerdir; meselâ hurma çekirdeğinden elma veya zeytin değil hurmanın oluşması, spermden diğer canlılar değil de insanın üremesi gibi (el-Müfredât, “ḳdr” md.). Kur’an’da bazı farklarla kudret anlamında kullanılan kuvvet, vüs‘ kavramlarıyla mecazi mânalarından biri kudret olan yed kelimesi de zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḳdr”, “ḳvy”, “vsʿa”, “ydy” md.leri). Kudret kavramı çeşitli hadis

rivayetlerinde hem fiil kalıpları hem isim şeklinde (kader, kādir, kadîr) Allah'a nisbet edilmiş ve genellikle "güç yetirme, planlayıp takdir etme" mânalarında kullanılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, "ḳdr" md.). Yukarıda geçen kaynaklarda görüldüğü üzere kudret "güç yetirmek; ölçüp biçerek planlamak; bir şeyi muhkem ve sağlam yapmak" anlamlarıyla naslarda kula da nisbet edilmektedir. Bundan başka kuvvet, tâkat, vüs' kavramları da ona izâfe edilmiştir.

Naslarda zât-ı ilâhiyyeye çeşitli kelime şekilleriyle nisbet edilen isim veya sıfatlar yüzlerle ifade edilmekte (DİA, XI, 406-409), bunlardan doksan dokuzunun meşhur olduğu bilinmektedir. İslâm inancının sistemleştirilmesi esnasında eğitim öğretimi kolaylaştırmak ve bizzat insanın da bir ünitesini oluşturduğu evrenin Allah tarafından yaratılıp yönetilişini formüle etmek amacıyla olmalıdır ki âlimler bu sıfatlardan birkaç tanesini tercih etmişlerdir. Bu arada Allah'a nisbet edilen sübûtî sıfatlardan ilim, kudret ve irade evrenin yaratılışı için temel kavramlar olup yaratma bu üç sıfatın bir anlamda iş birliğiyle

gerçekleşir. "Yaratan hiç bilmez olur mu?" (el-Mülk 67/14) meâlindeki âyetin de vurguladığı gibi ilim nesne ve olayların üzerinden bilinmezliği kaldıran bir özellik taşır (sıfat-ı kâşife) ve geniş bir alana yönelik bulunur. Kudret ise aklın bir şeyin var oluş (vücûd) kavramıyla münasebeti hakkında verebileceği üç hükümden birini teşkil eden "mümkin"in mevcudiyetini sağlayan bir sıfattır (bk. HÜKÜM [Aklî Hükümler]). Ancak ilâhî kudret, olabilecek bütün alternatiflere ve bütün zamanlara eşit bir şekilde fonksiyoner olduğundan alternatiflerden ayrıca zaman birimlerinden birini tercih edecek bir sıfatın da devreye girmesi gerekmektedir ki o da iradedir (sıfat-ı muhassısa). Nitekim Ebü'l-Bekā el-Kefevî kudreti "mümkin statüsünde bulunan bir şeyin fâilinden oluşmasını sağlayan sıfat", Tehânevî de "irade doğrultusunda müessir olan sıfat" diye tanımlamıştır (el-Külliyyât, s. 256; Keşşâf, II, 1302).

Kelâm literatüründe -tesbit edilebildiği kadarıyla-kudretle birlikte yedi sıfata ilk defa yer veren âlim Ebû Hanîfe olmuş (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 44-45), onu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî takip etmiştir. Mâtürîdî ilim, kudret ve irade sıfatlarının Kur'an'da ve diğer ilâhî kitaplarda yer aldığını zikrettikten sonra bunların her biri için aklî

gerekçeler sıralamış, evreni yaratıp yöneten Cenâb-ı Hakk'ın iradesiz (bi't-tab') fiil işlemekle nitelendirilemeyeceğinin delillerini kaydetmenin yanında iradeli yaratıcının kudrete de sahip olmasının lüzumunu belirtmiştir. Çünkü kendi yapısında karşıt fonksiyonlu nesneleri barındıran evrende sürekli biçimde hâkim olan nizam ve âhenk, bu âlemin yaratıcı ve yöneticisinin fiilini kudret ve irade ile işlediğini kanıtlar; nitekim duyular ötesinin bilinmesi için hareket noktası oluşturan duyulur âlemde hakiki fiiller böyle gerçekleşmektedir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 70-72). Eş'arî de duyulur âlemle duyular ötesi hakkında istidlâlde bulunarak ilim sıfatını ispata çalışmış, ardından Allah'ın ilim gibi kudret sıfatının da bulunduğunu söylemiş ve her iki sıfat için naklî delil getirmiştir (el-Lümaʿ, s. 13-14; krş. İbn Fûrek, s. 44).

Mâtürîdî ve Eş'arî'den sonra gelen âlimlerin bir kısmı kudret sıfatını Allah'ın evrenin yaratıcısı oluşuna, bir kısmı O'nun kadîm sıfatına dayandırmış, Gazzâlî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî gibi kelâmcılar da Mâtürîdî'de görüldüğü üzere kâinattaki düzen ve âhenge dikkat çekmiştir (Kādî Abdülcebbâr, s. 151-154; Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 90-93). Gazzâlî evrenin fevkalâde düzenine dikkat çekerken insanın dış ve iç organlarının mükemmel yapısı ve işleyişini, Nesefî, bütün tabiata hâkim olan sürekli düzenin yanı sıra canlıların yapılarındaki estetik ve uyumu, şuurlu canlılardaki temyiz yeteneğini ve diğer varlıklardaki şaşırtıcı güzellikleri söz konusu etmiştir (el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād, s. 79-81; Tebṣıratü'l-edille, I, 188-189).

Allah'ın kādir olduğu konusunda İslâm âlimleri arasında herhangi bir fikir ayrılığı yoktur. Ancak kudretin ifade ettiği mâna ve muhtevanın zât-ı ilâhiyyeye hangi kelime kalıbıyla izâfe edileceği hususunda Mu'tezile kelâmcılarının farklı telakkileri mevcuttur. Sözü edilen kelâmcılar, Allah'a nisbet ettikleri sübûtî sıfatları sîga bakımından da sıfat olarak şekillendirirler. Buna göre, "Allah âlim, kādir ve mürîddir" denilebildiği halde, "Allah ilim, kudret ve irade sahibidir" denilemez. Çünkü Mu'tezile âlimleri ilim, kudret, irade gibi kavramların zihinde müstakil birer varlık oluşturduğu ve ilâhî sıfat kategorisinde bulunduğu takdirde kadîm sayılıp tevhid ilkesini zedeleyeceği (taaddüd-i kudemâ) kanaatindedir (bk. SIFAT).

Âlimlerin büyük çoğunluğuna göre kudret diğer sübûtî sıfatlar gibi ezelîdir;

zira Allah’ın sonradan zâtî bir sıfat edinmesi kendisinin hâdislere mahal teşkil etmesini doğurur, bu ise ulûhiyyet makamıyla bağdaşmaz. Ancak bu konuda Muhammed b. Kerrâm ve mensupları farklı görüş beyan etmişlerdir (Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 93-94).

Kudret sıfatının etki alanı, ona konu teşkil etme niteliği taşıyan ve mümkin statüsünde bulunan her şeydir. Gazzâlî bu konumdaki kudretin etki alanının sonsuz oluşu üzerinde durur ve bunun imkân çerçevesinde bulunmak şartıyla ilim sıfatıyla çelişmediğini ispata çalışır. Ayrıca müellif, kelâm literatüründe Ehl-i sünnet’le Mu‘tezile arasında önemli bir tartışma konusunu teşkil eden kulun sorumlu olduğu fiillere ait kudretiyle ilâhî kudretin münasebeti ve elin hareketiyle anahtarın hareket etmesi örneğinde görüldüğü üzere fiillerin vasıtalı olarak birbirini meydana getirmesi meselelerinin ilâhî kudretin alanını daraltmayacağını delilleriyle birlikte zikreder (el-İḳtiṣâd fi’l-iʿtiḳād, s. 80-99; ayrıca bk. FİİL; İSTİTÂAT; KADER; TEVLÎD).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḳdr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḳdr” md.; et-Taʿrîfât, “ḳudret” md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1302; Wensinck, el-Muʿcem, “ḳdr” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḳdr”, “kvy”, “vsʿa”, “ydy” md.leri; Eş‘arî, el-Lümaʿ (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1953, s. 13-14; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 2002, s. 70-72; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 44; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 151-156; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, İstanbul 1346/1928 → Beyrut 1401/1981, s. 90-94; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi’l-iʿtiḳād (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 79-99; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 188-195; Teftâzânî, Şerḥu’l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1315, s. 83-84; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, el-Uṣûlü’l-münîfe li’l-İmâm Ebî Ḥanîfe (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996, s. 44-45; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 256, 707, 983-984; Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, DİA, XI, 406-409.

Bekir Topaloğlu

KUDRET

(القدرة)

Kişinin malî veya bedenî bir yükümlülüğe yahut ifaya güç yetirebilmesi anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "bir işe güç yetirme" anlamına gelen ve istitâat, tâkat, vüs' gibi kelimelerle belli bir anlam ortaklığına sahip olan kudret, fıkıhta sözlük mânasında sıkça kullanılmasının yanı sıra aynı anlam çerçevesinde dinî mükellefiyetin, ehliyet ve ifanın ilgili taraf açısından yerine getirilebilir olma şartını ifade eden bir terim olarak da kullanılır.

Kelâm ilminde istitâat terimiyle daha çok, bir fiilin işlenmesini sağlayan vasıtalara sahip kimsenin o fiili gerçekleştirmeye yönelik güç ve iradesi kastedilirken (bk. İSTİTÂAT) fıkıhta kudret terimi, "bir fiilin işlenmesini sağlayacak maddî ve bedenî vasıtaların bulunması" mânasında kullanılır. Bu anlamıyla kudret istitâatin ön şartı ve birinci kademesi konumundadır. Fıkıh usulünde kudretin teklifin şartı olarak zikredilmesi emredilen hususu yerine getirecek güç, yetenek ve donanımdan mahrum olmanın (acz) o fiilden sorumlu tutulmaya engel teşkil ettiği anlamını taşır. Kur'an'da kişinin ancak gücü yeteceği ölçüde sorumlu tutulacağı ilke olarak zikredilip (el-Bakara 2/286) gücü yetenlerin hacca gitmesi istenirken (Âl-i İmrân 3/97) veya oruçta hasta ve yolcuya kazâ, gücü yetmeyenlere fidye imkânı getirilirken (el-Bakara 2/184) buna işaret edilir.

Fıkıh usulünde dinî bir yükümlülüğün edâsı esasen iki kudreti birden ilgilendirir:

Hitabı anlama gücü, onu yerine getirme gücü. Birincisi akılla, ikincisi bedenle alâkalıdır. Edâ ehliyeti de bu iki kudretin kemal derecesinde olmasıyla gerçekleşir (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 1368). Vücûb, sebeplerin sıhhatine ve zimmetin mevcudiyetine bağlı bir husus olup edanın vücûbundan farklıdır ve kudret vücûbun değil edânın vücûbunun şartıdır (a.g.e., IV, 1365; Teftâzânî, I, 198). Bu, teklifî hükme ait bir özellik olup

vaz'î hükümde aranmaz (Karâfî, I, 161, III, 197; Zerkeşî, I, 129). Mahiyetine göre kudret malî ve bedenî şeklinde ikiye ayrılabilir. Zekâtta malî, hacda hem malî hem bedenî, namaz ve oruçta ise sadece bedenî kudret söz konusudur.

Hanefî usulcüleri, edâ konusundaki yaklaşım ve tasnifleriyle bağlantılı olarak dinî teklif için şart olan kudreti mümekkine ve müyessire şeklinde iki kademeye ayırırlar (Pezdevî, I, 191-212; Serahsî, el-Uṣûl, I, 68-71). Bu ayırım, özellikle malî nitelikli ibadetler ifa edilmediğinde yükümlülüğün hangi durumlarda zimmette devam ettiğine dair mezhep görüşünü temellendirmeyi de amaçlar. Kudreti mümekkine, "emredilen kimsenin emredilen hususu genelde zorlanmaksızın yerine getirmesine imkân veren asgari güç, vasıtaların ve sebeplerin selâmeti, organların sıhhati ve engellerin bulunmaması" şeklinde tanımlanır. Bu güç, her bir vâcibin edâsının şartı olmakla birlikte vâcibin zimmette borç olarak kalması bunun devamına bağlı değildir. Kudreti müyessire ise fiilin işlenme imkânı bulunduktan sonra kolayca işlenmesini sağlayan ve kısmen devamlılığı bulunan ikinci kademe ve üst gücün adı olup edânın vücûbunun illet mânasını da taşıyan bir şartıdır. Teklifin devamı için bunun da devamı aranır (Sadrüşşerîa, I, 198-199; Bahrülulûm el-Leknevî, I, 137; İbn Âbidîn, II, 360-361). Meselâ vakti girdiğinde namazı edâ edebilecek kadar sağlıklı olan kimse kudreti mümekkineye sahip olduğundan daha sonra sağlığını yitirse bile bu borç üzerinden sâkıt olmaz. Malî ibadetlerden hac, kurban, fıtır sadakası birinci; zekât, öşür ve harac ikinci tür kudrete dayandırılır. Birincisinin sadece bulunması yükümlülüğün doğması için yeterli görülürken ikincisinin devamlılık arzetmesi de aranır. Bayramda kendisine fıtır sadakası veya kurban kesimi vâcip olup da bunu ifa etmeyen ve daha sonra bu malî imkânı yitiren kimsenin zimmetinde bu borçlar devam ederken aynı durumda zekâtın zimmetten sâkıt oluşu bundandır. Şâfiîler, zekâtta da yükümlülüğün zimmette borç olarak devam edeceği görüşündedir.

Muâmelât hukukunda akid konusunun yerine getirilebilir olması akdin kuruluş veya sıhhat şartı olup bu gereklilik ilgili tarafın ifaya, meselâ satım akdinde malı teslime kudretinin bulunması, akid konusunun da yerine getirilebilir olması (makdûrü'l-îfâ, makdûrü't-teslîm) şeklinde ifade edilir (Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 130; XIII, 155; Kâsânî, V, 168, 181; Şemseddin

er-Remlî, III, 398; Mecelle, md. 198, 205-209, 213). Bu ilke, akdin konusunun akid anında mevcut, bilinir ve kabzedilmiş olması, akdin garardan uzak olması, yani haksız kazanca yol açacak ölçüde kapalılık taşımaması şartlarıyla ayrı ayrı bağlantılıdır. Bütün hukuk ekollerince dile getirildiği ve Hanefîler'in ayrıntılı biçimde üzerinde durduğu bu şart akidlerin kuruluş ve işleyişinde açıklık ve güveni sağlayıcı, tarafların hak kaybına uğramasını önleyeci bir tedbir niteliğindedir. Selem örneğinde veya semende bu şartın aranmayışında olduğu gibi (Serahsî, el-Mebsûṭ, XIII, 198) böyle bir riskin bulunmadığı, borcun zimmette sabit olabildiği durumlarda anılan şartın yumuşatıldığı veya aranmadığı görülür.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "ḳudret" md.; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl, I, 191-212; Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 130; XIII, 155, 198; a.mlf., el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372, I, 68-71; Kâsânî, Bedaʾiʿ, V, 168, 181; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347, I, 161; III, 197; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1307, I, 192, 201, 217; II, 422, 660; III, 742; IV, 1365, 1367-1368, 1392, 1407, 1417, 1503; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi't-Tenḳīḥ (Teftâzânî, et-Telvîḥ içinde), I, 198-199; Teftâzânî, et-Telvîḥ, Kahire 1377/1957, I, 198; Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdüssettâr Abdülkerîm Ebû Gudde), Küveyt 1413/1992, I, 129; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, III, 398; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu'r-raḥamût (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), Bulak 1324, I, 137; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), I, 86-87; II, 360-361; VI, 314-315; Mecelle, md. 198, 205-209, 213; "Ḳudret", Mv.F, XXXII, 346-352.

Ali Bardakoğlu

KUDSÎ HADİS

(الحديث القدسي)

Hz. Peygamber'in Kur'an dışında Allah'a dayandırarak söylediği hadisler.

Sözlükte "temiz olmak; bir şeyi mukaddes kılmak, tenzih etmek" anlamlarına gelen kudsî kelimesi kuds kökünden ism-i mensub olup "her türlü noksanlıktan uzak yüce bir varlığa ait olan şey" demektir. Kudsî hadis (hadîs-i kudsî, el-hadîsü'l-kudsî) "ilâhî hadis, rabbânî hadis" diye de adlandırılır. el-Hadîsü'l-kudsî ifadesi bir terim olarak VI. (XII.) yüzyıldan itibaren bu konuda yazılmaya başlanan derleme çalışmalarından sonra ortaya çıkmış, ancak tanımını ilk defa Şerefeddin et-Tîbî (ö. 743/1342) yapmış (Ebü'l-Bekā, s. 288), ardından Seyyid Şerîf el-Cürcânî, İbn Hacer el-Heytemî, Ali el-Kārî, Zafer Ahmed et-Tehânevî gibi âlimler çeşitli tarifler ortaya koymuştur. Bu tariflerde belirtilen unsurları göz önünde bulundurarak kudsî hadisi "Allah tarafından vahiy, ilham, rüya gibi değişik bilgi edinme yolları ile anlamı Hz. Peygamber'e bildirilen, onun tarafından kendi ifade ve üslûbu ile Allah'a nisbet edilerek rivayet edilen, Kur'an'la herhangi bir ilgisi bulunmadığı gibi i'câz vasfı da olmayan hadis" şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu tür hadislerin kudsî olarak nitelendirilmesi mânanın Allah'a aidiyeti, hadis denilmesi de Resûl-i Ekrem tarafından dile getirilmiş olması sebebiyledir. Kudsî hadislerin Allah'a nisbet edilmesi onların sabit ve sahih olduğu anlamına gelmez, buradaki "kudsî" kelimesi sadece sözün kaynağını gösterir, metnin kabul veya reddi açısından bir hüküm ifade etmez. Sahih olan kudsî hadislerin sayısı çok değildir; bu hususta verilen 100, 200, 300, 550 gibi rakamlar yapılan derleme çalışmalarına dayanmaktadır.

Kudsî hadisler genelde Allah'ın yüceliği, rahmetinin genişliği, ihsanının bolluğu, bazı ibadetlerin fazileti ve güzel ahlâk gibi konulara dair olup "kāle Resûlullah fî mâ yervî an rabbihî azze ve celle", "ani'n-nebiyyi fî mâ yervîhi an rabbihî" ya da "kāle'llāhü teâlâ fî mâ ravâhü anhü Resûlullah" gibi ifadelerle rivayet edilmiştir. Metinlerdeki ifade ve üslûp nebevî hadislerle hemen hemen aynıdır (Trabzonî, s. 11; Mustafa Ahmed ez-Zerkā,

I/1 [1395], s. 91). Kudsî hadislerin Kur'an'la ortak noktası her ikisinin de mâna olarak ilâhî kaynaklı olması, nebevî hadislerle aralarındaki ortak nokta ise bağlayıcılık ve incelemeye tâbi olma gibi hususlarda aynı değeri taşımasıdır (Koçyiğit, s. 123-124). Kaynaklarda Kur'an'la kudsî hadisler arasındaki farklar üzerinde fazlaca durulmuş, bununla da kudsî hadislerin mânasının ilâhî oluşu sebebiyle Kur'an'la eş değerde algılanmaları ihtimalinin önüne geçilmesi amaçlanmıştır (Hasan Muhammed Makbûlî, s. 14; Yılmaz, s. 36-40).

Bu hadislerde edebî üslûp olarak sözlerin Allah'a nisbet edilmesi ifadelerin de bizzat O'na ait olmasını gerektirmez. Bununla birlikte kudsî hadislerin üslûbunda diğer hadislere göre bazı farklar vardır. Meselâ hadislerin ifadesinde hitap Allah'a ait olduğu gibi yine O'na ait olmak üzere tekil birinci şahıs (mütekellim) zamiri kullanılmıştır. Kullar arasında cereyan eden karşılıklı konuşmaların çokça yer aldığı bu metinlerde muhataplar genellikle Hz. Peygamber, insanlar ve meleklerdir (M. Ebû Zehv, s. 16).

Kudsî hadislerin itikadî ve hukukî konularda delil olup olmayacağına dair hüküm haber-i vâhidin bu konudaki durumu ile aynıdır. Bir hadis çeşidi olarak kudsî hadislerin sahih olabilmesi için nebevî hadislerde aranan şartları taşıması zorunludur ve nebevî olanlar hakkında söylenenler kudsî hadisler için de geçerlidir. Bu şartlar dikkate alındığında kudsî hadisler arasında sahih olanlardan çok daha fazla mevzû rivayetlerin varlığından söz edilmiştir. Büyük çoğunluğu tasavvufî mahiyette olan bu tür hadislerin en meşhurlarından biri, tasavvuf ehli arasında yaygın biçimde kullanılan ve keşfen sıhhatinin sabit olduğu ileri sürülen, "Ben bir gizli hazine idim ..." (Küntü kenzen maḫfiyye ...) anlamındaki rivayettir (Aclûnî, II, 132). "Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım" rivayeti de bu kabil hadislerdendir. Sözün Allah'a nisbet edilmesi dolayısıyla kudsî hadisler müslümanlar üzerinde etkili olmuş, bu da bazı kimseleri hadis uydurmaya sevketmiş, sahih kudsî hadislerle birlikte derlenmiş olan bu tür hadisler kudsî hadislerin sayısının kabarık görünmesine sebep teşkil etmiştir.

Batılı araştırmacıların yaptığı incelemelerde kudsî hadis diye rivayet edilen mevzû hadislere özel bir önem verilmiştir. Bu araştırmaların bir kısmında nebevî yönü tamamıyla görmezlikten gelinerek kudsî hadislerin büyük çoğunlukla sûfîlerin şathiyelerinden kaynaklandığı söylenirken bir kısmında

ilham yoluyla sûfîlerin kalbine gelen ilâhî mesajlardan ibaret olduğu ileri sürülmüş, bazılarında ise kudsî hadisler İsrâiliyat kabilinden bilgiler diye tanıtılmış, bu iddialar çerçevesinde bazı sahih rivayetlere de yer verilmiştir (Lammens, s. 106-107; Massignon, s. 126-128). Goldziher'in "The Hadith and The New Testament" başlığını taşıyan, Yeni Ahid ile hadisler arasındaki etkileşimi göstermeye çalıştığı makalesinde ortaya konan iddialardan hareketle bu etkilerin kudsî hadisler şeklinde İslâm'a sokulduğu söylenmiştir (Muslim Studies, II, 346-362; Zwemer, XII [1922], s. 263).

Kudsî hadisler, bütün hadislerin derlendiği tasnif döneminde diğer hadisler arasında dağınık bir şekilde yer alırken ilk defa nebevî hadislerle aralarındaki farklara işaret edildiği VI. (XII.) yüzyıldan itibaren müstakil çalışmalarda derlenmeye başlanmıştır. Bu konudaki eserleri derleme niteliğinde olanlar, sınırlı sayıda hadisi toplamak amacıyla kaleme alınanlar ve bir kudsî hadisi şerhetmek için yapılan çalışmalar olarak üç grupta ele almak mümkündür.

Derleme nitelikli ilk eser olan Zâhir b. Tâhir eş-Şehhâmî'nin (ö. 533/1138) Kitâbü'l-Eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye'si günümüze ulaşmamıştır (Graham, s. 57). Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin 101 hadis ihtiva eden Mişkâtü'l-envâr fîmâ ruviye ʿani'llâh mine'l-aḫbâr adlı eseri (nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, Halep 1346; Kahire 1369) Fransızca'ya (trc. Muhammed Valsan, Paris 1983) ve Fransızca çevirisi esas alınarak Nurlar Hazinesi adıyla Türkçe'ye (trc. Mehmet Demirci, İstanbul 1990) tercüme edilmiştir. Ebü'l-Kāsım İbn Balabân el-Kerekî'nin el-Maḳāṣıdü's-seniyye fi'l-eḥâdîs̱i'l-ilâhiyye'sinde (nşr. Muhyiddin Mestû - Muhammed el-Îd el-Hatrâvî, Beyrut 1966; Dımaşk 1988) 100 kudsî hadis yer almıştır. Nevevî'nin el-Eḥâdîs̱ü'l-ḳudsiyye'sinde (nşr. Mustafa Âşûr, Kahire 1978; Tunus 1983) Kütüb-i Sitte'den derlenmiş doksan beş kudsî hadis mevcuttur. Abdürraûf el-Münâvî'nin kaleme aldığı iki eserden el-İtḥâfâtü's-seniyye bi'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye'de (Mısır 1354; Cidde 1407/1987) önce, "Allah Teâlâ dedi ki" şeklinde rivayet edilen hadislere, daha sonra içerisinde Allah sözünün geçtiği rivayetlere yer verilmiştir. Hasan Hüsnü Erdem bu eseri esas alarak İlâhî Hadisler adıyla bir derleme yayımlamıştır (Ankara 1952). Münâvî el-Meṭâlibü'l-ʿaliyye fi'l-edʿiyeti'z-zehiyyeti'l-muḫteteme bi'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye adını taşıyan (Haydarâbâd 1323) ve yedi bölümden oluşan diğer eserinin son bölümünde de konuyla ilgili kırk hadis kaydetmiştir. Şiî âlimi Hür el-Âmilî'nin el-

Cevâhirü’s-seniyye fi’l-eḥâdîs̱i’l-ḳudsiyye adlı eseri (nşr. Ali el-Mahallâtî, Bombay 1302; Necef 1384) bazı peygamberler ve mezhep imamlarının adına göre tasnif edilmiştir. Ebû Saîd el-Hâdimî’nin Risâle fi’l-eḥâdîs̱i’l-ḳudsiyye’si (Kahire 1351) ölüm, âhiret ve dünyanın fâniliğine dair kısa ve özlü metinler ihtiva etmektedir. Kudsî hadisler konusundaki klasik çalışmaların en genişi olan Muhammed b. Mahmûd elMedenî’ye (Trabzonî) ait el-İtḥâfâtü’s-seniyye fi’l-eḥâdîs̱i’l-ḳudsiyye’de Süyûtî’nin Cemʿu’l-cevâmiʿ adlı eserinden derlenmiş 864 hadis yer almaktadır. Ali Fikri Yavuz tarafından Kırk Kudsî Hadis adıyla neşredilen eserin (İstanbul 1981) Medenî’ye nisbeti doğru değildir. İbrâhim Sıdkı İşkodravî’nin ed-Dürretü’l-yetîme fi’l-eḥâdîs̱i’l-ḳudsiyye’si (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 590/3), telif tarzı ve kaynakları itibariyle daha çok Münâvî’nin el-İtḥâfâtü’s-seniyye’sine benzemektedir. Yûsuf Ali Bedîvî’nin el-Eḥâdîs̱ü’l-ḳudsiyye’sinde (Beyrut 1991) 398 hadis, Ahmed eş-Şerebâsî’nin Edebü’l-eḥâdîs̱i’l-ḳudsiyye’sinde yetmiş beş kudsî hadis ve şerhi yer almış, Şerebâsî’nin eseri 75 Kudsî Hadisin Tercüme ve Şerhi adıyla Türkçe’ye çevrilerek yayımlanmıştır (nşr. Naim Erdoğan, İstanbul 1981). Mısır’da el-Meclisü’l-a‘lâ li’ş-şüûni’l-İslâmiyye tarafından bir komisyona hazırlattırılan el-Eḥâdîs̱ü’l-ḳudsiyye’de Kütüb-i Sitte ve el-Muvaṭṭaʾdan seçilmiş 400 kadar hadis yer almış olup Kudsî Hadisler (trc. Ahmet Varol, I-II, İstanbul 1991), ayrıca mükerrerleri dışındaki 146 hadis Kaynak Hadis Kitaplarına Göre Kudsî Hadisler (trc. Kadir Kabakçı, İstanbul, ts. [Kültür Basın-Yayın Birliği]) adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir. Neş’et el-Mısrî son iki eserden derlediği hadisleri el-Eḥâdîs̱ü’l-ḳudsiyye adıyla bir araya getirmiş, büyük ölçüde Kastallânî’nin İrşâdü’s-sârî li-şerḥi Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî adlı eserini esas alarak bunları geniş biçimde şerhetmiştir. Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî’nin en-Nefeḥâtü’r-rabbâniyye fi’l-eḥâdîs̱i’l-ḳudsiyye adlı eseri de (Bağdad 1957) bu türün bir başka örneğidir. Konuyla ilgili olarak günümüzde hazırlanan en kapsamlı ve kullanışlı eser İsâmüddin es-Sabâbatî’nin Câmiʿu’l-eḥâdîs̱i’l-ḳudsiyye’sidir (I-III, Kahire, ts.). 1150 hadisin yer aldığı esere kapsamlı bir fihrist eklenmiş, müellif, kitabındaki sahih ve hasen hadislerden 550’sini tek cilt halinde Ṣaḥîḥu’l-eḥâdîs̱i’l-ḳudsiyye adıyla konularına göre tertip ederek ayrı bir cilt halinde yayımlamıştır (Beyrut 1991). Mecdî Fethî es-Seyyid, aynı nitelikteki 225 hadisi el-Eḥâdîs̱ü’l-ḳudsiyye min ṣaḥîḥi’s-sünneti’n-nebeviyye’sinde toplamıştır (Tanta 1414/1993). Mustafa el-Adevî’nin Ṣaḥîḥu’l-eḥâdîs̱i’l-ḳudsiyye’si (Medine 1415/1994), Ebû Abdullah Ahmed b. Ahmed el-Îsevî’nin 100 hadis

ihtiva eden el-Eḥâdîs̱ü'l-ḳudsiyyetü'ḍ-ḍaʿîfe ve'l-mevżûʿa adlı çalışması da (Tanta 1993) burada zikredilmelidir.

Belirli sayıdaki kudsî hadisleri bir araya getirmek amacıyla hazırlanan eserler genelde tasavvufî muhtevalı olup daha çok kırk hadis türündedir. Bu konuda bilinen ilk çalışma, Hüseyin b. Ahmed et-Tebrîzî'nin Miftâḥu'l-künûz ve miṣbâḥu'r-rumûz adlı kitabıdır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1038-1039). Daha sonra Cemâl-i Halvetî el-Eḥâdîs̱ü'l-ḳudsiyye ve'l-âs̱ârü'l-muṣṭafaviyye adlı kitabında (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 314/1) kırk hadise yer vermiş ve bunların tasavvufî te'villerini yapmıştır. Kudsî nitelikli kırk hadislerin en meşhuru Ali el-Kārî'nin el-Eḥâdîs̱ü'l-ḳudsiyyetü'l-erbaʿîniyye'sidir (İstanbul 1324). Aksekili Köse Mehmed Efendi'nin hâşiyesiyle birlikte birkaç defa basılan eser (İstanbul 1312, 1316; Mişkâtü'l-envâr'ın sonunda, Halep 1927) Hasan Hüsnü Erdem (Kırk Kudsî Hadis, Ankara 1952) ve Harun Ünal (Kırk Kudsî Hadis ve Muhtasar Hadis Usûlü, İstanbul 1983) tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Abdülvâsi el-Alefî Efendi'nin el-Erbaʿûn mine'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 94), Ebü'l-Hasan Muhammed b. Sâdık es-Sindî'nin Erbaʿûne ḥadîs̱en mine'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1410), Muhammed Edîb b. el-Hâc Muhammed el-Cerrâh'ın Eḥâdîs̱ü'l-erbaʿîne'l-ḳudsiyye mine'ṣ-ṣuḥufi'l-İbrâhîmiyye ve'l-Mûseviyye (Musul 1332) adlı eserleri bu türün diğer örnekleridir. İbrâhim Ezzeddin ve Denys Johnson - Davies'in kudsî hadislerden seçtikleri kırk hadis İngilizce'ye tercüme edilerek Forty Hadith Qudsi adıyla yayımlanmıştır (Damascus 1980).

Kudsî hadisler konusunda tek hadis şerhlerinin en meşhurları, "Ben bir gizli hazine idim ..." anlamındaki rivayete dair eserlerdir. Bu hususta ilk olarak Fahreddin er-Râzî Şerḥu ḥadîs̱i "küntü kenzen" (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 647/4) ve el-Ḥadîs̱ü'l-ḳudsî (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 647/6) adıyla iki risâle kaleme almıştır. Aynı hadise dair Sa'deddin el-Hamevî Şerḥu ḥadîs̱i "küntü kenzen" adıyla Farsça (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3909), İsmâil Hakkı Bursevî Kenz-i Mahfî adıyla Türkçe (İstanbul 1290, 1307) birer şerh yazmışlardır. Hadis münekkitleri bu hadis için, "Aslı yoktur, uydurmadır" demişlerse de Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Bursevî keşfen sahih olduğunu ileri sürmüşlerdir. Sofyalı Bâlî Efendi de Şerḥu ḥadîs̱i "küntü kenzen" adıyla bir eser kaleme almış (Süleymaniye

Ktp., Pertev Paşa, nr. 613) ve bu esere yazdığı şerhte gizliliğin Allah hakkında nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamıştır.

Kudsî hadislere dair sadece isimleri bilinen bazı eserler de şunlardır: Abdülganî el-Makdisî, el-Erbaʿûn min kelâmi rabbi'l-ʿâlemîn; Ali b. Mufaddal el-Makdisî, el-Erbaʿûne'l-ilâhiyye; Ziyâeddin el-Makdisî, el-Eḥâdîs̱ü'l-ḳudsiyye; İbn Dakīkul'îd, el-Erbaʿûn fi'r-rivâye ʿan rabbi'l-ʿâlemîn; Bahâeddin Haydar el-Fâşî, el-Muʿtemed mine'l-menḳūl fî mâ ûḥıye ile'r-resûl fi'l-ḥadîs̱; Muhammed el-Medyânî, el-İtḥâfâtü's-seniyye fi'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye; İbn Fellâh diye tanınan Halef b. Abdülmuttalib el-Huveyzî, el-Belâġu'l-mübîn fi'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye ʿan seyyidi'l-mürselîn; Cemâleddin el-Kevkebânî, Menhecü'l-kemâl ve simṭü'l-leʿâl fî mâ câʾe fi'l-ḥadîs̱ min kelâmi'l-celâl; Vecîhüddin Abdurrahman el-Ayderûsî, en-Nefeḥâtü'l-ünsiyye fî bâbi'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye; Füllânî, el-Eḥâdîs̱ü'l-ḳudsiyye; Harîrîzâde, Feyzü'l-muġnî fî şerḥi ḥadîs̱i men ṭalebenî (Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 898).

Brockelmann'ın Gazzâlî'ye nisbet ettiği Kitâbü'l-Mevâʿiż fi'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye adlı risâle (GAL, I, 421) Ahmed Şemseddin tarafından Mecmûʿatü resâʾili'l-İmâmi'l-Ġazzâlî içinde yayımlanmışsa da (I-VIII, Beyrut 1988) eserin el-Eḥâdîs̱ü'l-ḳudsiyye bi-ṭarîḳi'l-mevʿiża adıyla Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Hüsrev Paşa, nr. 4/2, vr. 37b-49a) müellifi bilinmeyen nüshalarla paralelliği dikkate alındığında Gazzâlî'ye aidiyeti şüpheli hale gelmektedir.

Teorik anlamda kudsî hadisler konusunu ele alan belli sayıdaki eserler arasında Şa'bân Muhammed İsmâil'in el-Eḥâdîs̱ü'l-ḳudsiyye ve menziletühâ fi't-teşrîʿi'l-İslâmî'si ile (Riyad 1402/1982) Nûh b. Mustafa'nın er-Risâle fi'l-farḳ beyne'l-ḥadîs̱i'l-ḳudsî ve'l-ḥadîs̱i'n-nebevî'sini (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1142/18) zikretmek mümkündür.

Şarkiyatçılar da kudsî hadisler üzerinde önemle durmuş, Goldziher'in ardından (yk. bk.) Theodorus Willem Juynboll İslâm Ansiklopedisi'nin ilk neşrinde (V, 49) konuya dair kısa bilgiler vermiş, Samuel M. Zwemer "The Socalled Hadith Qudsi" adlı makalesinde (bk. bibl.; Studies in Popular Islam, London 1939, s. 121-135) kudsî hadisler meselesini tenkidî bir

yaklaşımla incelemiş, bu hadislerin Eski Ahid ve Yeni Ahid'den alınmış parçalarla sonradan ortaya çıkmış sözler olduğunu iddia etmiştir. Agostino Cilardo'nun "Il Problema dei Hadith Qudsî" başlığını taşıyan incelemesi de (bk. bibl.) Batı'da yapılan bir başka çalışma örneğidir. William A. Graham kudsî hadislerle ilgili olarak doktora tezi, Hayati Yılmaz da yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḳds" md.; İbn Balabân, el-Maḳāṣıdü's-seniyye fi'l-eḥâdîs̱i'l-ilâhiyye (nşr. Muhyiddin Müstû), Beyrut 1988, s. 33-35; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1038-1039; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, Bulak 1253, s. 288; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, II, 132; Trabzonî, İtḥâfâtü's-seniyye fi'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye (nşr. M. Emîn en-Nevâvî), Kahire, ts., s. 5-11; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱, Dımaşk 1925, s. 39-44; H. Lammens, L'Islam, Beyrut 1943, s. 106-107; Brockelmann, GAL, I, 421; L. Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1954, s. 126-128; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 13-15; I. Goldziher, Muslim Studies (trc. C. R. Barber - S. M. Stern), London 1971, II, 346-362; W. A. Graham, Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources with Special Reference to the Devine Sayings or Hadith Qudsi, Paris 1977, s. 53, 57, 86, 227, 229; Ali Yardım, Hadis, İzmir 1984, I, 43, 45-46; M. Ebû Zehv, el-Ḥadîs̱ ve'l-muḥaddis̱ûn, Beyrut 1404/1984, s. 16-17; Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 123-125; Agostino Cilardo, "Il Problema dei Hadith Qudsî", Atti del Convegno sul centenario della nascita de Louis Massignon (ed. C. Baffioni), Napoli 1985, s. 57-69; Nûreddin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1406, s. 323-325; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 65; M. Accâc el-Hatîb, el-Vecîz fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ ve nuṣûṣih, Dımaşk 1987, s. 27-28; Hasan Muhammed Makbûlî, Muṣṭalaḥu'l-ḥadîs̱ ve ricâlüh, Beyrut 1410, s. 13, 14, 15-16; Hayati Yılmaz, Hadis İlminde Kudsî Hadisler (yüksek lisans tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 16-41; Özcan Hıdır, İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi: Hadis Yahudi Kültürü Tartışmaları (doktora tezi, 2000), MÜ

Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 324-327; Muhammed Efendi Saîdî, “el-Farḳ beyne’l-Ḳurʾân ve’l-eḥâdîşi’l-ḳudsiyye”, el-Menâr, XVII, Kahire 1319/1901, s. 497-500; S. M. Zwemer, “The Socalled Hadith Qudsi”, MW, XII (1922), s. 263-275; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, “Muḳārene beyne üslûbi’l-ḥadîşi’n-nebevî ve üslûbi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm”, Mecelletü’l-Buḥûs̱i’l-İslâmiyye, I/1, Riyad 1395, s. 91; Abdülgafûr Abdülhak el-Belûşî, “el-Eḥâdîşü’l-ḳudsiyye fî dâʾireti’l-cerḥ ve’t-taʿdîl”, Mecelletü’l-Câmiʿati’l-İslâmiyye, XXI/83-84, Medine 1409, s. 95-123; T. W. Juynboll, “Hadis”, İA, V, 49; J. Robson, “Ḥadīth Ḳudsī”, EI² (İng.), III, 28-29.

Hayati Yılmaz

KUDSİYET

(bk. KUTSİYET).

KUDSİYYE BEGÜM

Bâbürlü Sultanı Ahmed Şah Bahadır'ın annesi ve saltanat ortağı.

Asıl adının Udam Bai ve kendisinin bir Hindu dansçı olduğu söylenir. Bâbürlü Sultanı Nâsırüddin Muhammed Şah'ın (1719-1748) dikkatini çekmiş ve ihtidâ ederek sultanla evlenmiştir. Bu evlilikten doğan Ahmed Şah 1748'de Bâbürlü tahtına çıkınca annesini Nevvâbe Kudsiyye Begüm unvanı ile devlet idaresinde birinci derecede önemli bir makama yükseltti. Kuvvetli bir himaye duygusu taşıyan Kudsiyye Begüm, giderek oğluna karşı güçlü bir konum kazanmaya başlayan vezir Safder Ceng'e düşman oldu. Bunun için sarayda kendisine sadık bir grup oluşturdu ve adamlarından bir hadımın Nevvâb Bahadır Câvid Han unvanı ile yüksek makama geçmesini sağladı. Ardından da Safder Ceng'i azlettirmeye çalıştıysa da bunda muvaffak olamadı.

Kudsiyye Begüm ile Câvid Han'ın yakınlığı zamanla duygusal bir muhteva kazanınca halk arasında dedikodu başladı. Hadım olmasına rağmen Câvid Han'ın saray geleneklerini çiğneyerek bazı geceler sarayda kalması tepkileri arttırdı. Bu arada haklarını alamadıklarını söyleyen saray muhafızları Kudsiyye Begüm ve Câvid Han aleyhine protestolarda bulundular. Nihayet Safder Ceng Câvid Han'ı öldürttü (27 Ağustos 1752).

Kudsiyye Begüm ve oğlu Ahmed Şah Bahadır'ın tahtlarını kaybetmeleri, vezir Safder Ceng'e karşı yücelttikleri İmâdülmülk mârifetiyle olmuştur. Âsafşâhî hânedanının kurucusu Nizâmülmülk Âsafcah'ın torunu olan İmâdülmülk saraya Safder Ceng'in tavsiyesi üzerine mübâşir olarak alınmıştı (1752). İran asıllı olan Safder Ceng bu sayede Türk asıllı grupların da desteğini almayı hedeflemişti. Ancak İmâdülmülk zamanla Ahmed Şah Bahadır'la birlikte hareket etmeye başladı ve Safder Ceng'e karşı oldu. Durumunun kötüleştiğini gören Safder Ceng kendisine bağlı adamlarıyla birlikte Kudh'a çekilmek zorunda kaldı. Bunun üzerine İmâdülmülk, dayısı İntizâmüddevle Han'ı Safder Ceng'in yerine vezir tayin ettirdi. Böylece kısa zamanda Delhi'de en güçlü konuma gelen İmâdülmülk çok geçmeden Ahmed Şah ve Kudsiyye Begüm'ü tahttan indirdi (1754). Ahmed Şah

Bahadır öldürüldü, Kudsiyye Begüm de malları müsâdere edilerek hapse atıldı ve orada öldü.

Çağdaş kaynaklar, Kudsiyye Begüm'ün devlet işlerine müdahalesinin oğlunun itibarını sarstığını, dolayısıyla tahttan indirilmesine yol açtığını kaydeder.

Kudsiyye Begüm, kendisini Cihangir'in (1605-1627) hanımı Nurcihan'la kıyaslayarak güç ve ihtişam elde etmek için ihtiraslı davranmışsa da Nurcihan'ın sahip olduğu imkân ve yetenek kendisinde bulunmadığı için istediklerini elde edememiştir. Saraydan yetişen Nurcihan'ın aksine sıradan bir kişi iken birden bire saraya intikal etmiş olması, dolayısıyla arkasında bir aile desteğinin bulunmaması gibi faktörler Kudsiyye Begüm'ün daha çok Bahadır Câvid Han'a dayanmasına yol açtı. Gerek Kudsiyye Begüm'ün gerekse Câvid Han'ın devlet yönetiminde kazandığı ağırlıktan çağdaş anonim Târîḫ-i Aḥmedşâhî'de şöyle bahsedilmektedir: "Devlet işleri bu derece akılsız bir kadına mı kalacaktı?"

Kaynaklar, Kudsiyye Begüm'ün israfları yüzünden devlet hazinesinin zaman zaman büyük sıkıntılar yaşadığını kaydetmektedir. Özellikle her yıl düzenlenen şatafatlı doğum günü kutlamaları bu israfa örnek gösterilmektedir. Kudsiyye Begüm'ün kısa saltanatı zamanında Delhi'de bazı mimari eserler inşa edilmiştir. Camuna ırmağı kenarındaki Bâbürlü bahçesi (Kudsiyye bağ) bu dönemde düzenlenmiştir (1748). Günümüzde sadece bazı kalıntıları mevcut bulunan bahçe 1857 sipahi olayları sırasında tahrip edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tahmasp Beg Han, Tahmaspnâme (nşr. M. Aslam), Lahor 1986, s. 55-56; Gulâm Hüseyin Han, Siyerü'l-müteʾaḫḫirîn, Leknev 1866, II, 891-892; Târîḫ-i Aḥmedşâhî, British Library, Or., nr. 2005, vr. 3a-12b, 15a, 21a, 29a-b, 52a; Seyyid Ahmed Han, Âs̱ârü'ṣ-ṣanâdîd (nşr. Halîk Encüm), Delhi 1990, I, 359-360, 362; Dergâh Kuli, Muraḳḳaʿ-i Delhî (nşr. N. Hasan

Ensârî), Delhi 1982, s. 23, 75; Beşîr Ahmed Dihlevî, Vâḳıʿât-ı Dârü'l-Ḥükûmet, Agra 1919, II, 465-466; J. N. Sarkar, Fall of the Mughal Empire, Calcutta 1971, I, 209-210; S. M. Khan, The Begums of Bhopal, London 2000, s. 70-90.

Iqtıdar Husaın Sıddıquı

KUDÛRÎ

(القدوري)

Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî (ö. 428/1037)

Müctehid Hanefî âlimi.

362 (973) yılında Bağdat'ta doğdu. Nisbesinin kökeni kesin olarak bilinmemekle birlikte çömlek (kıdr, çoğulu kudûr) imalâtı veya satıcılığıyla ya da Bağdat köylerinden Kudûre ile ilişkilendirilmiştir. Bir kısım kaynaklarda ve bazı eserlerinde künyesi Ebü'l-Hasan şeklinde de kaydedilmiştir. Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ el-Cürcânî'den fıkıh ve Muhammed b. Ali Süveyd el-Müeddib'den hadis tahsil etti. Irak'ta Hanefî mezhebinin önderi durumuna geldi. Otto Spies, Kudûrî'yi Cessâs'ın (ö. 370/981) talebesi olarak gösterirse de (EI2, II, 486) bu muhtemelen Kureşî'nin bir ifadesini (el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 223) yanlış anlamasından kaynaklanmıştır. Bir rivayete göre Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh -muhtemelen Şiî Fâtımîler ve Büveyhîler'in karşısında Sünnîliği hâkim kılma çabası içinde-dört mezhebin otoritelerinden birer muhtasar fıkıh eseri hazırlamalarını istedi. Bu maksada hizmet için devrin Hanefîler'inin temsilcisi olarak seçilmesinden iktidar sahipleri nazarında büyük saygınlığa eriştiği anlaşılan Kudûrî, mezhebin temel metinlerinden biri sayılan el-Muḫtaṣar'ını hazırlayıp takdim etti (Yâkūt, XV, 54). Onu müctehid olarak niteleyip Şemsüleimme el-Halvânî'den üstün tutanlar (Leknevî, s. 30) yanında tercih ehlinden sayanlar da (M. Zâhid Kevserî, s. 104) bulunmaktadır. 5 (veya 15) Receb 428 (24 Nisan veya 4 Mayıs 1037) tarihinde Bağdat'ta vefat eden Kudûrî, önce Derbüebîhalef'teki evinin hazîresine defnedildiyse de daha sonra naaşı Mansûr caddesindeki türbede Hanefî ulemâsından Ebû Bekir el-Hârizmî'nin kabrinin yanına nakledildi.

Mezhebin temel kaynaklarında görüşlerine sıkça yer verilen Kudûrî'nin, Hanefîlik yanında bölgede yaygın olduğu için Şâfiî fıkhını da iki imam arasındaki ihtilâfları ele alan bir kitap yazacak kadar iyi bildiği

anlaşılmaktadır. İmam Şâfiî'den daha fakih ve münazaracı olarak tanıttığı Şâfiî fakihi Ebû Hâmid el-İsferâyînî ile münazaralarda bulunmuştur. Kaynaklar ayrıca, Şâfiî kadısı Ebü't-Tayyib et-Taberî ile talâka dair bir mesele üzerindeki

tartışmasını nakletmektedir. Bütün bunlar onun cedel ilmini iyi bildiğini göstermektedir. Hanefîler'e karşı eleştirel değerlendirmeleriyle tanınan talebesi Hatîb el-Bağdâdî dahi Kudûrî'yi sadûk olarak nitelemektedir. Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Akta' el-Bağdâdî Kudûrî'den fıkıh öğrendi ve el-Muḫtaṣar'ını şerhetti. Başkadı Dâmegānî de kendisinden hadis dinledi.

Eserleri. 1. el-Muḫtaṣar*. Fıkıh sahasında yüzyıllarca ders kitabı olarak okutulan önemli bir eser olup erken dönemde baskıları yapılmış (Lahor 1287; Bombay 1303; İstanbul 1309, 1310; Dehli 1847; Leknev 1876; Kazan 1880, 1909), Türkçe'ye, Farsça'ya ve bazı Batı dillerine tercüme edilmiştir. Eser üzerine Akta' el-Bağdâdî, Hâherzâde, Muhammed b. Ahmed el-İsbîcâbî, Zâhidî, Ebû Bekir el-Hâddâd, İbn Kutluboğa, Abdülganî el-Meydânî gibi âlimler tarafından şerh ve hâşiyeler yazılmıştır. 2. et-Taḳrîb. Kudûrî önce, Ebû Hanîfe ile öğrencileri arasındaki mezhep içi ihtilâfları meselelerin delillerine yer vermeden ele alan tek ciltlik bir nüsha hazırlamış (et-Taḳrîbü'l-evvel), daha sonra bunu delillerle zenginleştirerek genişletmiştir (et-Taḳrîbü'ṡ-ṡânî). Eserin bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 18832). 3. et-Tecrîd. İlm-i hilâfa dair yedi cüzlük bir eser olup İmam Şâfiî ile Ebû Hanîfe ve talebeleri arasındaki ihtilâflı meseleleri inceler ve mezhep imamını savunur. 23 Zilkade 405 (15 Mayıs 1015) tarihinde talebelerine imlâ ettirmeye başladığı eserinde ele aldığı konulardaki farklı görüşleri verdikten sonra taklid ehline rehberlik için kendi tercihini de belirtir. Eserin Beyazıt Devlet (nr. 18827-18829), Nuruosmaniye (nr. 1405), Süleymaniye (Fâtih, nr. 2040; Damad İbrâhim Paşa, nr. 679) ve Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 981) kütüphanelerinde kayıtlı nüshaları vardır. Cemâleddin Konevî tarafından bunun üzerine et-Tefrîd adıyla dört ciltlik bir çalışma yapılmıştır (kaynakların bazıları bunu şerh, bazıları da muhtasar olarak kaydetmektedir; bk. Kureşî, III, 435; İbn Kutluboğa, s. 71; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1357; Osmanlı Müellifleri, I, 219). 4. Şerḥu Muḫtaṣari'l-Kerḫî (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1000, Damad İbrâhim Paşa, nr. 563; Köprülü

Ktp., Hacı Ahmed Paşa, nr. 93-95; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1226-1229; Âtıf Efendi Ktp., Âtıf Efendi, nr. 910; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 804; Murad Molla Ktp., nr. 895-897). 5. Nübẕe min menâḳıbi Ebî Ḥanîfe. Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde kayıtlı (nr. 1479, vr. 69a-71a) müstakil bir nüshası bulunan risâle Şerḥu Muḫtaṣari'l-Kerḫî'nin girişinde de yer almaktadır. Bunlardan başka Köprülü Kütüphanesi'nde kayıtlı (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1584, vr. 41a-44a), Kudûrî'nin rivayet ettiği bazı hadisleri kapsayan bir cüz bulunmaktadır (yukarıdaki eserlerin diğer yazmaları için bk. Ahlwardt, IV, 59-60; Brockelmann, GAL, I, 183-184; Suppl., I, 295-296; Arberry, III, 11, 31; Sezgin, I, 451-455; M. Mutî' el-Hâfız, I, 456). Kudûrî ayrıca Hassâf'ın Edebü'l-ḳāḍî'sini de şerhetmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 46).

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 377; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 124, 145; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), IV, 460; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), VIII, 91; XV, 257; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XV, 54; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 78-79; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 574-575; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 223, 247-250; III, 435; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 7, 71; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 264, 265, 280-281; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, II, 19-31; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 46, 346, 466; II, 1316, 1357, 1631-1635, 1838; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 30-31; Ahlwardt, Verzeichnis, IV, 56, 59-60, 121, 185; Osmanlı Müellifleri, I, 219; Serkîs, Muʿcem, II, 1497-1498; Brockelmann, GAL, I, 183-184; Suppl., I, 295-296; M. Zâhid Kevserî, Ḥüsnü't-teḳāḍî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Ḳāḍî, Kahire 1948, s. 104; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1955, III, 11, 31; Sezgin, GAS, I, 444, 451-455; M. Mutî' el-Hâfız, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: el-Fıḳhü'l-Ḥanefî, Dımaşk 1401/1980-81, I, 304-305, 403-404, 410-413, 440-443, 456; II, 128-129, 155-158; Habîb Ahmed el-Kîrânevî, Ebû Ḥanîfe ve aṣḥâbüh, Beyrut 1989, s. 147-148; O. Spies, "al-D̲jaṣṣāṣ", EI² (İng.), II,

486; M. Ben Cheneb, “al-Ḳudūrī, Abū’l-Ḥusayn / al-Ḥasan Aḥmad”, a.e., V, 345.

Cengiz Kallek

KUDÜM

Türk mûsikisinde kullanılan vurmalı çalgı.

Kelime olarak Arapça'da "uzak bir yerden gelme, ayak basma" anlamına gelen kudûm bazı tarikat toplantılarında, özellikle mevlevîhânelerde, bazan da din dışı mûsikide kullanılan bir usul vurma aletidir. Mevlevî tarikatı mensupları tarafından "kudûm-i şerîf" diye adlandırılan kudüm, Mevlevî mukabelesi (semâ, âyin) esnasında mutripte yer alan en önemli ritim sazı olup kudüm çalana kudümzen veya kudümî, kudümzenbaşına da serkudümî denir.

Kudüm teknesi bakırdan yapılmış, aralarında çok az bir orantı farkı bulunan, ağızlarına deri gerilmiş iki tastan ibarettir. Bakır taslar sesin akustiği göz önüne alınarak, bazan da bir miktar altın karıştırılarak dövme ile yapılır; üzerlerinde en iyi sesi verdiği kabul edilen deve derisi tercih edilir. Kudümlerden büyüğün ağzına 2 mm., küçüğün ağzına 1 mm. kalınlığında deri gerilir ve deriler sicimler vasıtasıyla istenilen gerginliğe çekilir. Seslerde meydana gelecek madenîliği yok etmek için bakır tasların üzerine kıtık veya keçe konularak kalınca meşin kılıfla kaplanan kudümler, tabanlarının yere temasıyla ses renginin değişmesini önlemek için meşinden yapılmış daire biçimindeki simitler üzerine oturtulur. Kudümün ağız çapı 28-30 cm., yüksekliği çapının yarısı kadar olup kaidesi dardır. Son zamanlarda sığır derisinden ve vidalarla akort edilebilen kasnaklı kudümlere de rastlanmaktadır. Kudüm uçları oval biçimde, 25-30 cm. uzunluğunda, "zahme" adı verilen iki çubukla çalınır. Zahmeler çeşitli ağaçlardan yapılırsa da daha çok gül ağacı tercih edilir.

En az iki veya daha fazla kudümün birden kullanıldığı âyin icrasında mutribin reisi kudümzenbaşıdır. Âyin esnasında semâzenlerin kudümün vuruşlarına (darp) ayak uydurmaları ve selâmları iyi takip edebilmeleri için kudüme oldukça sert vurulur. Birden fazla kudümün beraberliğini sağlamak için Türk mûsikisinde kullanılan ana usuller gibi kudüm usulleri tesbit edilmiştir. "Velvele" adı verilen bu kudüm usulleri, ana usullerdeki zamanların daha küçük parçalara ayrılarak vuruş adedinin çoğaltılmasından

ibarettir.

Oturuş vaziyetine göre sağ taraftaki pest ses veren kudüme “düm”, sol taraftaki tiz ses verene “tek” ismi verilir. Sağ kudümle sol kudüm birbirinden dört ses farklıdır. Usullerin velveleli şekillerinde de normal usul deyimleri kullanılır. Ancak “tâ hek”in yerine yalnızca “hek” kullanılır,

ayrıca “dü me” deyimi ilâve edilir. Kudüm icrasında sağ elle tutulan zahme ile sağ kudüme “düm, dü”, sol kudüme “te, tek”; sol elle tutulan zahme ile sol kudüme “tek, me, ke, kâ” darpları, sağ ve sol eldeki zahmelerin ikisiyle birden “hek” darbı vurulur. Ana usuller vurulurken sağ el hiçbir zaman sol tarafta gitmediği gibi kudüm usullerinde de sol zahme hiçbir zaman sağ kudüme gitmez. Kudüm çalınırken zahmelerin fazla yukarıya kaldırılmamasına dikkat edilmelidir.

Önceleri sadece bazı tekkelerin yanı sıra bilhassa mevlevîhânelerde kullanılan kudüm zamanla din dışı mûsiki icralarında da yer almaya başlamıştır. Günümüzde de tasavvuf mûsikisi, Türk mûsikisi devlet korolarıyla Türk sanat mûsikisi korolarında vurmalı saz olarak kullanılmakta, Türk mûsikisi devlet konservatuvarlarında ders olarak okutulmaktadır.

Kudümün tarihçesiyle ilgili kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Evliya Çelebi, Seyahatnâme’sinde XVII. yüzyılın ortalarında yetişmiş nakkārezen Ali Çelebi, Sâdık Çelebi, Üsküdarlı Sâlih Çelebi gibi kudümzenlerden söz eder. Ayrıca son devirde kudümzenlikle şöhret bulmuş mûsikişinaslar arasında Yenikapı Mevlevîhânesi kudümzenbaşısı Ahmed Hüsâmeddin Dede ve torunu Gavsi Baykara, Galata Mevlevîhânesi kudümzenbaşısı Râif Dede, Bahariye Mevlevîhânesi kudümzenbaşısı Zekâi Dede ile oğlu Ahmet Irsoy, Sadettin Heper, Hopçuzâde Mehmed Şâkir Efendi ve Kâni Karaca özellikle zikredilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 100, 620, 624, 636; IV, 205; X, 247; H. G. Farmer, Turkish Instruments of Music in the Seventeenth Century, Glasgow 1293, s. 114; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 233; M. Hurşit Ungay, Türk Mûsikîsinde Usûller ve Kudûm, İstanbul 1981, s. 8-9; M. Nazmi Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, İstanbul 2000, I, 157; Muammer Özergin, Türklerde Musiki Aletleri: Turkish Musical Instruments, [baskı yeri ve tarihi yok] (Hilâl Matbaacılık), s. 6; Halil Can, "Türk Dinî Musikisi Lûgatı", MM, sy. 218 (1966), s. 57; H. Usbeck, "Türklerde Musiki Aletleri", a.e., sy. 253 (1969), s. 29; Öztuna, BTMA, I, 464.

M. Hurşit Ungay

KUDÜS

(القدس)

Üç ilâhî dinde de önemli bir yere sahip olan ve kutsal sayılan şehir.

Lut gölünün bulunduğu çukur alanın batısında ve bu alandan fay diklikleriyle ayrılmış olan Yahudiye platosunun dalgalı yüzeyi üzerinde kurulmuştur. Lut gölüne 24, Akdeniz kıyılarına kuş uçuşu mesafe olarak 52 km. uzaklıkta bulunan şehrin deniz seviyesinden yüksekliği Harem-i şerif'te 747 metredir.

Adı. Tarihi oldukça eski olan Kudüs şehrinin adının geçtiği bilinen en eski belge milâttan önce XIX ve XVIII. yüzyıllara ait Mısır metinleridir (IDB, II, 843; EJd., IX, 1379). Milâttan önce XIV. yüzyıla ait Tell Amarna mektuplarında şehrin adı Urusalim, Geç Asur metinlerinde Urusilimmu veya Ursalimmu, İbrânîce Masoretik metinde Yruşlm, bazan da Yruşlym biçiminde yazılmakta ve Yerûşâlayim, Eski Ahid'in Ârâmîce metinlerinde Yerûşâlêm şeklinde telaffuz edilmektedir. Grekçe Hierosolyma adı şehrin kutsallığını (hieros = kutsal) yansıtmaktadır. Latince'ye Jerusalem ve Jerosolyma olarak geçmiştir. Kudüs şehrinin Batı dillerindeki adı da Jerusalem'dir.

Kudüs şehrinin İbrânîce adı olan Yeruşalayim (Yeruşalem) iki ayrı kelimeden oluşmaktadır. İlk kısmı teşkil eden yerunun menşei ve mânası tartışmalıdır. Kelimenin "korkmak" anlamındaki yârê veya "görmek" anlamındaki râ'âhtan, hatta "sahip olmak, vâris olmak" mânasındaki yârâştan geldiği ileri sürülmüştür. Ancak "kurmak, tesis etmek" mânasındaki yârâhtan gelmesi daha muhtemeldir. Bu son görüşü benimseyen Saadia Gaon, Ahd-i Atîk'in Arapça tercümesinde İşaya'daki (44/28, 51/17) Yeruşalayim kelimesini "Dârüsselâm", 40/2'deki Yeruşalayim'i ise "Medînetüsselâm" olarak çevirmiştir (DB, III/2, s. 1318). Kelimenin ikinci kısmını oluşturan şalayimin aslı şalem veya şalimdir. Bu kelimenin "barış" anlamına geldiği ileri sürüldüğü gibi Batı Sâmîleri'nde bir tanrı ismi olan Şulmanu veya Şalim'den geldiği de iddia edilmiştir.

Şehrin orijinal adının Iruşalem olması ve “tesis etmek” mânasındaki yârâh fiil kökünden Iru ile milâttan önce II. binyılın ilk yarısında karşılaşılan ve Batı Sâmîleri’nde bir tanrı olan Şulmanu yahut Şalim kelimelerinin birleşmesinden oluşması daha muhtemel görünmektedir. Çivi yazılı metinlerde ur veya uru, İbrânîce’de ‘ir “şehir” demektir. Bu durumda Iruşalem “Şalim’in şehri” anlamına gelmektedir. Kudüs ilk dönemlerde ilâh Şulmanu veya Şalim’in ibadet merkezi olduğu, diğer taraftan eski Sâmî gelenekte bir şehrin o şehri kuran kişi yahut tanrının adıyla anılma geleneği bulunduğu için kelimenin “Şalim’in şehri” mânasına geldiği iddia edilmekte (DBS, IV, 898), “barışın şehri” (şalom = selâm) biçimindeki geleneksel yorumun hem etimolojik hem tarihî yönden hatalı olduğu ileri sürülmektedir (IDB, II, 843). Tell Amarna mektuplarında şehir Betşalem (Şalem’in evi) şeklinde anılmaktadır.

Kudüs şehri Moriya (Moriah, II. Tarihler, 3/1), Yebus (Hâkimler, 19/10), Sion, Dâvûd’un şehri (II. Samuel, 5/7, 9; I. Tarihler, 11/5, 7) ve Ariel (İşaya, 29/1) gibi isimlerle de anılır. Öte yandan buraya şehir,

adalet yurdu (Yeremya, 31/23), inananlar şehri, barış şehri, doğruluk şehri (İşaya, 1/26), Allah’ın şehri (‘ir Elohim; Mezmur, 46/4), orduların rabbinin şehri (‘ir Yahveh şebâôt; Mezmur, 48/8), mukaddes şehir (‘ir haqqodeş; Nehemya, 11/18) gibi isimler de verilmiştir (DB, III/2, s. 1319; EJd., IX, 1379). Şehrin Arapça’daki adı olan Kuds’ün bu son isimden geldiği belirtilmektedir.

Müslümanlar da şehre çeşitli isimler vermiş olup bunların başında “bereket, mübarek olmak” anlamına gelen Kuds yer almaktadır (Lisânü’l-ʿArab, “ḳds” md.). Şehrin en yaygın adı olan kuds kelimesi Ârâmîce kudşadan gelmektedir ve bu kelime şehri değil mâbedi ifade etmektedir. X. yüzyılın başında Karai bilginler Kudüs şehrini Beytülmakdis, mâbedin bulunduğu alanı da Kuds diye adlandırmaktaydılar. İbrânîce’nin yerine Ârâmîce’nin geçtiği XI. yüzyıla ait mektuplarda Kudüs şehrine “’İr hakkodeş” deniyordu ki bunu “kutsal şehir” yerine “mâbed şehri” diye tercüme etmek daha doğrudur (EI2 [Fr.], V, 322). Müslümanların kullandığı İliya ismi Romalılar’ın şehre verdikleri Aelia isminin Arapçalaşmış şeklidir. İslâmî kaynaklarda “İliyâ medînetü beyti’lmakdis” şeklinde de geçmekte ve kısaca İliyâ veya Beytülmakdis (Beytülmukaddes) denilmektedir (Yâkūt, IV, 353;

V, 193-201; İbn Kesîr, VIII, 373). Aslı Ârâmîce Beth makdeşa, İbrânîce Beth hamikdaş olan Beytülmakdis başlangıçta mâbedi ifade ederken zamanla şehrin tamamı için kullanılmış, mâbedin alanı ise “harem” diye adlandırılmıştır.

Kur’an’da Kudüs ismi geçmediği gibi İslâm kaynaklarında bu şehrin adı olarak zikredilen diğer isimlere de rastlanmamaktadır. Ancak müfessirler, Kur’an’daki “el-Mescidü’l-Aksâ” (el-İsrâ 17/1), “mübevvee sıdk” (Yûnus 10/93) ve “el-arzü’l-mukaddese” (el-Mâide 5/21) gibi tabirlerle ya Kudüs’teki Beytülmukaddes’in (Taberî, XV, 16-17) ya da genellikle söz konusu şehrin de içinde bulunduğu Filistin topraklarının kastedildiğini belirtmişlerdir (Fahreddin er-Râzî, XI, 196-197). Öte yandan Elmalılı Muhammed Hamdi âyette geçen el-Mescidü’l-Aksâ’nın Beytülmakdis, mübarek kılındığı haber verilen çevresinden de Kudüs ve civarı olduğunu söylemektedir (Hak Dini, IV, 3144-3145). Mescidi Aksâ tabiri, İslâm’ın ilk dönemlerinde bazan Kudüs için de kullanılmakla birlikte asırlar boyunca bununla özellikle Harem-i şerif kastedilmiştir (EI2 [Fr.], VI, 695).

Yahudi dinî literatüründen Midraş Tehillim’de Kudüs’ün yetmiş isminden bahsedilmektedir (a.g.e., V, 322; Dictionnaire encyclopedique du Judaisme, s. 574). Roma İmparatoru Hadrien, Kudüs’ü putperest bir şehir olarak yeniden inşa edince ona Colonia Aelia Capitolina adını vermiştir. Şehre Roma kolonisi olduğu için Colonia, Hadrien şerefine inşa edildiği için onun ilk adı olan Aelius’a nisbetle Aelia ve Jüpiter Capitolin’e ithaf edildiği için de Capitolina denilmiştir.

Tarih. Kudüs’ün tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Şehirde bulunan milâttan önce IV. binyıla ait çömlekler, bu binyılın son bölümünde şehrin güneydoğu kısmında bir kavmin yaşadığını, ilk ve orta Bronz çağına ait bulgular, III. binyılda ve II. binyılın ilk devirlerinde Hiksoslar dönemi ve öncesinde bu bölgede insanların bulunduğunu göstermektedir. İslâm tarihçilerine göre ilk kurucuları Amâlika olan Kudüs şehri, tarih sahnesine ilk defa Erken Bronz çağında diğer bazı eski Ken‘ân şehirleriyle birlikte çıkmıştır. XIX ve XVIII. yüzyıllara ait Mısır metinlerinde Kudüs bir Ken‘ân site devleti olarak zikredilir (Franken, s. 17-30).

Kudüs (Yeruşalayim) adı Tevrat’ta hiç geçmemektedir. Tevrat’ta bahsedilen

Salem şehrinin Kudüs olduğu yolundaki geleneksel görüş doğru ise Eski Ahid'de şehirden ilk defa Hz. İbrâhim'in çağdaşı olan ve onunla görüşen Kral Melkisedek sebebiyle bahsedilmektedir (Tekvîn, 14/18). Diğer taraftan Tevrat'a göre Hz. İbrâhim'in, oğlu İshak'ı kurban etmek istediği Moriya (Moriah) diyarındaki dağın Hz. Süleyman'ın mâbedi yaptırdığı Moriya tepesi olduğu yahudi ve hıristiyan geleneğince kabul edilmektedir (II. Tarihler, 3/1). Ancak bu, gerek Moriah kelimesinin etimolojisi ve anlamı gerekse delâlet ettiği yer yönünden tartışmalıdır (bk. İSMÂİL).

Geç Bronz çağında (m.ö. XV. yüzyıl civarı) Filistin'e gelen Hurriler Kudüs'te yeni yapılar inşa etmişlerdir. Tell Amarna mektuplarının yazarlarından biri ve muhtemelen bir Hurri olan Abd-Hiba, XIV. yüzyılda Mısır'ın tebaası olarak Kudüs'te hüküm sürmüş ve Mısır Firavunu IV. Amenofis'e (m.ö. 1375-1366) yazdığı mektupta Kudüs'le ilgili bazı hususlardan söz etmiştir (a.g.e., s. 30-39).

Mısır'dan çıktıktan ve çölde kırk yıl kaldıktan sonra Yeşu önderliğinde Filistin topraklarına giren İsrâiloğulları kendilerine saldıran Kudüs Kralı Adonitsedek ve müttefiklerini mağlûp etmiş, fakat

Yebusiler'in hâkim olduğu Kudüs'e girmemişlerdir (Yeşu, 10/1-43). Ken'ân diyarının İsrâiloğulları arasındaki taksimatında Kudüs Bünyamin sıbtına düşmüşse de (Yeşu, 15/8) Dâvûd'un şehri alışına kadar Yebusiler'in elinde kalmıştır. Eski Ahid'de verilen bilgilere göre Yeşu'nun ölümünün ardından Yahuda ve Simeon kabileleri Kudüs'e saldırarak kralı esir almış ve şehri yakmışlar (Hâkimler, 1/1-8), ancak Yebusiler'in hâkimiyeti devam etmiştir.

Dâvûd bütün İsrail'e kral olunca Yebusiler'in hâkim olduğu Kudüs'e karşı harekete geçip Sion Hisarı'nı almış ve buraya Dâvûd'un şehri adını vermiştir (II. Samuel, 5/6-9). Kudüs'ü krallığın merkezi yapan Dâvûd şehri güçlendirmiş, Yebusiler'in Zion (Sion) dedikleri hisarı yeniden imar etmiş, kendisine bir ev yaptırmış, orayı dinî bir merkez haline getirmek istemiş ve bunun için ahid sandığını Kudüs'e getirterek sarayına yakın bir yerdeki çadıra yerleştirmiştir (II. Samuel, 7/12-13). Bir mâbed yapmak için gerekli malzemeyi toplamışsa da Rab buna izin vermemiştir (Mendenhall, s. 42-52). Hz. Dâvûd'dan sonra oğlu Süleyman yedi yıl içinde Kudüs'te muhteşem bir mâbed (Mescidi Aksâ) inşa etmiş, ayrıca kendisine bir saray

yaptırmış, ahid sandığını bulunduğu yerden alarak mâbeddeki özel yerine koymuş, Kudüs'ün çevresine duvar çektirmiştir (I. Krallar, 3/1; 5-7; 8/1-6; 9/15). Hz. Süleyman'ın vefatı üzerine krallık ikiye bölününce Kudüs güneydeki Yahuda Krallığı'nın merkezi olmuştur.

Süleyman'ın oğlu Rehoboam'ın krallığında Mısır Kralı Şişak Kudüs'e savaş açmış, mâbedin ve kral evinin hazinelerini alıp götürmüştür (I. Krallar, 14/25-27). Yaklaşık seksen yıl sonra şehir tekrar yağmalanmış (II. Tarihler, 21/17), buna rağmen nüfusu artmaya devam etmiş, şehirde çeşitli mahalleler oluşmuştur. Yahuda Kralı Amatsya'nın saltanatında Kuzey Krallığı'nın kuvvetleri Kudüs'e girmiş, kudüs duvarının bir kısmını yıkmış, mâbeddeki ve kral evindeki değerli eşyayı almıştır (II. Krallar, 14/11-14). Ardından Yahuda kralları Uzziya ve Yotam yıkıntıları onarmış ve duvarları sağlamlaştırmışlardır (II. Tarihler, 26/9; 27/3). Kral Uzziya zamanında şehirde deprem olmuş (Amos, 1/1), Ahaz döneminde Kudüs İsrail kralı tarafından kuşatılmışsa da bu kuşatma başarılı olmamıştır (II. Krallar, 16/5). Kral Hizkiya, Ahaz'ın kapattığı mâbedi yeniden açmış, ibadeti başlatmış fakat saray ve mâbedin hazinelerini Asurlular'a teslim etmiştir. Asurlular şehri kuşatmışlarsa da veba salgını sebebiyle işgal sonuçsuz kalmıştır. Manasse şehre dış duvar yaptırmış, çeşitli onarımlarda bulunmuştur (II. Tarihler, 33/14). İsrail krallarının putperestliğe meyletmeleri (II. Krallar, 16/2 vd.), peygamberlere zulmetmeleri (II. Tarihler, 24/21) ve halkın yoldan çıkması gibi sebeplerle Kudüs'ün başına felâketler gelmiş, Kral Yehoyakim zamanında Bâbil Kralı Nebukadnezzar (Buhtunnasr) Kudüs'e girerek kralı emri altına almış, pek çok insanla birlikte mâbedin değerli eşyalarını da götürmüştür. Üç yıl sonra kralın isyan etmesi üzerine 597'de Kudüs'e ikinci defa giren Nebukadnezzar, bu defa mâbedin kalan eşyalarıyla birlikte yeni kral Yehoyakin'i Bâbil'e götürmüş, onun yerine Tsedekiya'yı kral yapmıştır (II. Krallar, 24/1-16; II. Tarihler, 36/6-7). On yıl sonra Tsedekiya'nın saltanatında Nebukadnezzar'ın üçüncü defa Kudüs'e yürüyerek şehri kuşatması üzerine korkunç bir açlık baş göstermiş, nihayet şehir düşmüş, mâbed, saray ve genel olarak Kudüs ateşe verilmiş, duvarlar yıkılmış ve halkın bir kısmı sürgün edilmiştir (II. Krallar, 25). Kur'an'da da telmihte bulunulan (el-İsrâ 17/4-5) bu hadise üzerine bazı yahudi zümreleri Hicaz'daki çeşitli şehirlere yerleşmişlerdir. Bundan sonra Kudüs elli yıl boyunca harabe halinde kalmıştır. Nihayet milâttan önce 538'de şehre dönen Zerubbabel mâbedin temellerini atmış (Ezra, 3/8), 444 yılına doğru

Nehemya şehrin duvarlarını tekrar inşa etmiş, Ezra da Mûsâ şeriatının otoritesini yeniden tesis ederek Kudüs'ü Yahudiliğin dinî merkezi yapmıştır.

Bâbil esareti sonrasında Kudüs Pers hâkimiyetine girmiş (m.ö. 538), ardından Makedonyalı Büyük İskender şehri almış (332), onun 323'teki ölümünü takiben şehir çeşitli savaşlar görmüş, önce Mısırlı Ptolemaioslar, daha sonra 198'den itibaren Selefkiler (Selevkoslar) şehre hâkim olmuşlardır. Milâttan önce 168'de Antiochus (Antiokhos) IV. Epiphanes, Yunan ilâhlarının heykellerini koymak suretiyle mâbedi kirletmiş, bunun üzerine Makkabi isyanları başlamış ve mâbed temizlenmiştir. Haşmonain (Hasmonlu hânedanı) kralları mâbedin yanına bir kale yaptırmışlardır (a.g.e., s. 53-74). Helenistik dönemin (332-63) ardından 63 yılında Pompeus Kudüs'ü işgal etmiş, şehri kuşatan duvarların bir kısmını yıktırmış, Crassus 54'te mâbedi yağmalamış, 40 yılında Partlar şehri ele geçirmiş, Büyük Herod 37'de şehri alıp duvarları onarmış, çeşitli yapıların yanında mâbedi yeniden inşa etmiştir. Bu inşa işi milâttan önce 20'de başlamış, Hz. Îsâ zamanında da sürmüştür. Herod kaleyi takviye etmiş ve ona Antonia adını vermiştir. Herod öldüğünde Kudüs'ü tamamen veya kısmen kuşatan iki duvar bulunmaktaydı. Herod Agrippa milâttan sonra 42-43'te bir üçüncü duvarın inşasına başlamıştır (Peters, s. 61-87). 70 yılında bu defa da Romalı kumandan Titus şehri kuşatmış, bu sırada mâbed ve hemen hemen bütün şehir yanmıştır. Titus, Batı duvarındaki bir bölüm ve üç kule hariç duvarları yıktırmıştır.

İmparator Hadrien zamanında Romalılar Kudüs'ün harabeleri üzerinde yeni bir putperest şehir kurmak isteyince yahudiler ayaklanmış, ayaklanma bastırıldıktan sonra (135) şehrin inşası tamamlanmış, adı da Colonia Aelia Capitolina olarak değiştirilmiş ve Aelia (Ar. İliyâ) adı uzun asırlar varlığını korumuştur. Hz. Süleyman'ın, arkasından Zerubbabel'in, daha sonra Herod'un inşa ettirdiği mâbedlerin yerine Jüpiter Capitolina'ya ithaf edilen bir tapınak, ardından Merkad-i Îsâ Kilisesi'nin inşa edileceği yere de Afrodit Mâbedi yapılmıştır. Şehre girmeye kalkışan yahudilere ölüm cezası konmuş, ancak İmparator Konstantinos bu yasağı kaldırmıştır. Konstantinos'un annesi Helena 326'da Zeytindağı'nda bir kilise yaptırmıştır. 333'te Konstantinos'un emriyle Hz. Îsâ'nın çarmıha gerildiği kabul edilen yerde (Saint Sépulcre, Holy Sepulcher) Merkad-i Îsâ (Anastasis) Kilisesi inşa edilmeye başlanmış, inşaat 335'te tamamlanmıştır.

Konstantinos’un Hıristiyanlığı kabul etmesinden sonra şehirde kiliseler yaptırmasının ardından Süleyman Mâbedi’nin bulunduğu yerde Jüpiter Capitolina için inşa edilen tapınak yıkılmış olmalıdır. Üzerinde yahudilerin ağlamasına ve yılda bir defa yağ sürmelerine izin verilen taş (lapis pertusus) kurbanlar mihrabının temelindeki kaya olup (şimdiki Kubbetü’s-sahre’nin örttüğü el-hacerü’l-muallaka denilen kaya) herhalde o sırada açıktaydı (İA, VI, 954). Hıristiyanlar, Hz. Îsâ’nın sözlerine hürmeten (Matta, 24/2) Süleyman Mâbedi’ni yeniden inşa etmeyi reddettiklerinden burası müslümanların fethine kadar harabe halinde kaldı. 614’te Sâsânîler tarafından işgal edilen Kudüs’ü 629’da Bizans İmparatoru Herakleios kurtarmış ve İranlılar’dan geri aldığı kutsal haçı Kudüs’teki yerine koymuş, şehir 638’de müslümanlar tarafından fethedilmiştir.

İlâhî Dinlerde Kudüs’ün Yeri. Kudüs şehri Tevrat’ta sadece bir defa Salem adıyla zikredilmektedir (Tekvîn, 14/18). İshak’ın kurban olarak takdim edildiği Moriah dağının Süleyman Mâbedi’nin yapıldığı yer olduğu iddiası tartışmalıdır. Şehrin krallık ve ibadet merkezi oluşu Hz. Dâvûd’la başlamaktadır (II. Samuel, 6-7; bablar, 24/18-25; I. Tarihler, 21/18-22). Birinci mâbed döneminde mâbedin bulunduğu tepeye Sion tepesi denilmekteydi, Sion adı Kudüs’ün tamamını da ifade ediyordu. Hz. Dâvûd’a saltanatının ebediyen devam edeceği vaad edildiğinde bu aynı zamanda krallık ve mâbed şehri olan Kudüs’ün ebedîliğine de işaret sayılmıştır (II. Samuel, 7/13-16). Hz. Süleyman zamanında mâbedin inşası Kudüs’e ayrı bir kutsallık sağlamış, bir taraftan Dâvûd’un saltanatının ebediyen devam edeceğine dair Tanrı’nın vaadi, diğer taraftan mâbedin Tanrı’nın ebedî mekânı olarak kabulü şehri kutsallaştırmıştır.

Mezmurlar’da (Mezmur, 132), ahid sandığının getirildiği Dâvûd şehri (Sion) sadece Rabbin krallık için seçtiği bir şehir olarak değil Rabbin meskeni olarak da takdim edilmektedir. Peygamber Yeremya’ya göre Kudüs’e “Rabbin tahtı, adalet yurdu, kutsiyet dağı” denilecektir (31/23; 33/16). O ayrıca “yüksekliği güzel, bütün yerin sevinci” (Mezmur, 48/2), “güzelliğin kemali” (Mezmur, 50/2) olarak nitelendirilmekte, “Eğer seni unutursam ey Yeruşalim, sağ elim hünerini unutsun; eğer seni anmazsam, eğer Yeruşalim’i baş sevincimden üstün tutmazsam dilim damağıma yapışsın” (Mezmur, 137/5-6) denilmektedir.

Kudüs, özelliği ve kutsallığı sebebiyle yahudi şeriatında diğer şehirlerden farklı bir konumda ele alınmıştır, dolayısıyla bazı kurallar Kudüs'e uygulanmamaktadır. Tanrı tarafından seçilen bir yer kabul edildiği için (II. Krallar, 21/4; Mezmur, 132/13) Kudüs Mâbedi sadece kurbanların takdim edildiği bir mekân değil aynı zamanda hac ibadetinin de hedefidir. Çünkü yılda üç defa (Pesah, Şavuot ve Sukkot bayramlarında) her erkek kurban takdimi için Rabbin huzurunda (mâbedde) bulunmakla yükümlü tutulmuştur (Çıkış, 23/17; Tesniye, 16/16-17). Hac mekânı olduğu için yahudiler burada belli bir süre ikamet etmek durumunda kalmışlar, bu da mâbedin ayakta olduğu dönemde halkın kültür hayatını şekillendiren en önemli özelliğini oluşturmuştur.

Tanrı tarafından seçilmiş olması dolayısıyla Kudüs, Yahudiliğin en yüce değerlerinin ve ümitlerinin simgesi olmuştur. Peygamberler ondan övgüyle bahsetmişlerdir. İşaya Kudüs'ü "adalet şehri" diye adlandırmakta ve şeriatın Sion'dan, Rabbin sözünün Yeruşalim'den çıkacağını bildirmekte (1/26; 2/3), Yeremya gelecekte Kudüs'e "Rabbin tahtı" denileceğini, bütün milletlerin onda toplanacağını belirtmektedir (3/17). Diğer taraftan Eski Ahid'de onun güzelliği anlatılmakta ve sevgiliye benzetilmektedir (Neşîdeler Neşîdesi, 6/4; Mezmur, 48/2; 50/2). Talmud'da (Sukkot, 51b) Kudüs'ü görmeyenin güzel bir şehrin nasıl olduğunu asla bilemeyeceği belirtilmekte, Midraş'ta (Genesis Rabbah, 14, 8) Âdem'in Kudüs Mâbedi'nin toprağından, bir başka rivayette ise dünyanın Sion'dan başlayarak yaratıldığı nakledilmektedir. Yahudi şeriatına (Halakah) göre bütün ülke kutsaldır, ancak Kudüs şehri en kutsaldır. Yeryüzündeki en kutsal yer olan ve "kutsallar kutsalı" denilen mekân Kudüs'teki mâbedde bulunmaktadır. Şeriatta Kudüs'ün kutsallığının gerektirdiği emirler ve yasaklar sıralanmıştır (Neusner, V, 15-16).

Milâttan sonra 70 yılındaki yıkımın ardından yahudi milletinin hayatında Kudüs daha az rol oynamaya başlamış, ancak mânevî ihtişamın sembolü ve şeriatın bedenleşmiş şekli olarak varlığını sürdürmüş, ona olan özlem her vesileyle dile getirilmiştir. Yahudiler nerede olurlarsa olsunlar ve hangi saatte dua ederlerse et-sinler mutlaka Kudüs'e dönmek zorundadırlar. Yemek duasında Kudüs'ün yeniden inşası dileği yer almaktadır. Günde üç defa tekrarlanan Amidah adlı dua Kudüs'e dönülerek yapılmakta, bu duada Kudüs'e dönme, şehri ve Dâvûd saltanatını yeniden tesis etme arzusu ifade

edilmektedir. Yıllık üç oruçta Kudüs'ün yıkılışının anısına yas tutulmaktadır.

Kudüs'ün ibadet hayatındaki önemi yahudi devletinin Mesîh tarafından bu topraklarda kurulacağı inancına dayanmaktadır. Kudüs'ün yeniden inşası ve mâbedin yapılması bunun işaretleridir. Yahudi geleneğine göre yeryüzündeki Kudüs gibi bir de gökte Kudüs vardır. Talmud'da Tanrı'nın yerdeki Kudüs'e girmeden gökteki Kudüs'e girilemeyeceğini bildirdiği nakledilmektedir. Yahudi dinî literatürünün bir kısmında semavî Kudüs'ün dünyanın sonunda yerdekinin yerini almak üzere ineceği belirtilmektedir. Yahudilerde, Kudüs yeniden kurulduğunda ve ölüler diriltildiğinde mâbedin bulunduğu tepeye yakın olduğu için zaman kazanmak ve sıkıntıyı azaltmak amacıyla Zeytindağı'na gömülme arzusu vardır. Yahudi Fısıh bayramının seder sofrası ve kefâret günü ibadeti "seneye Kudüs'te" dileğiyle sona erer (Dictionnaire encyclopedique du Judaisme, s. 573).

İnciller'de Kudüs önemli bir yer işgal etmektedir. Markos İncili'ne göre Hz. Îsâ, Galile bölgesinde halka tebliğ faaliyetine başlar ve onların olumsuz tavrı üzerine Kudüs'e yönelir, şehre girer ve mâbedi temizler. Yahudi otoritelerinin tepkisiyle karşılaşınca şehrin cezalandırılacağını ve mâbedin kirletileceğini haber verir. Şehrin dışında çarmıha gerildiğinde mâbedin perdesi yırtılır. Diğer İnciller Kudüs'le ilgili bu bilgilere bazı ilâveler yaparlar. Yuhanna İncili Hz. Îsâ'nın birçok defa Kudüs'e geldiğini kaydeder. İnciller'e göre Hz. Îsâ'nın dünyevî hayatı Kudüs'te sona erer, havâriler orada "kutsal ruh"u alırlar.

Kudüs ismi Kur'an'da doğrudan geçmemekle birlikte bu şehirden el-Mescidü'l-Aksâ'nın mübarek kılınan çevresi şeklinde bahsedilmiş (el-İsrâ 17/1), ayrıca bulunduğu bölge "mukaddes toprak" (el-Mâide 5/21), "iyi, güzel bir yer" (Yûnus 10/93) olarak nitelendirilmiştir. Hadislerde ise Mescidi Aksâ'nın, Mescidi Harâm ve Mescidi Resûlullah ile beraber ziyaret amacıyla seyahat edilebilecek üç mescidden biri ve yeryüzünde Mescidi Harâm'dan sonra inşa edilen ikinci mescid olduğu belirtilmiştir (Buhârî, "Fażlü'ṣ-ṣalât fî mescidi Mekke ve'l-Medîne", 6, "Ḥac", 26, "Enbiyâ'", 8, 40; Müslim, "Ḥac", 288, "Mesâcid", 2; Nesâî, "Mesâcid", 3). Ayrıca bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in

Beytülmakdis'te namaz kılmayı tavsiye ettiği de aktarılmaktadır (Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 14). Kütüb-i Sitte dışındaki rivayetlere göre Hz. Îsâ nüzûlünden sonra ölünce Medine'de Resûl-i Ekrem'in kabri yanında veya Kudüs'te defnedilecektir.

Hicretten önce iki veya üç yıl süreyle Hz. Peygamber'in Kâbe'yi de önüne almak suretiyle Kudüs'e yönelerek namaz kıldığı (İbn Sa'd, I, 243; Kurtubî, II, 150; Fahreddin er-Râzî, IV, 110) ve -farklı rivayetler bulunmakla birlikte-Medine döneminde on altı veya on yedi ay bu uygulamanın devam ettiği, daha sonra kıblenin Kâbe'ye çevrildiği kabul edilmektedir (Buhârî, "Ṣalât", 31, "Tefsîr", 18; Müslim, "Mesâcid", 11-12; ayrıca bk. KIBLE). Resûl-i Ekrem'in sağlığında belli bir dönem için Kudüs'ün kıble olarak tercih edilmesi, müslümanların bu şehri dinî bir merkez olarak görmelerinin sebeplerinden birini teşkil etmiştir.

Ayrıca Hz. Peygamber'in, Mescidi Harâm'dan çevresi mübarek kılınan Mescidi Aksâ'ya gece götürülmesi şeklinde gerçekleştirilen İsrâ (el-İsrâ 17/1) ve ardından mi'rac mûcizelerinde Mescidi Aksâ'ya gitmiş olması müslümanlar için bu şehrin önemini arttırmıştır. Muhammed Hamîdullah, el-Mescidü'l-Aksâ'nın Beytülmakdis değil semalarda bulunan, meleklerin sürekli Allah'a ibadet ettikleri bir mescid olduğunu ileri sürmüşse de (İslâm Peygamberi, I, 150-151) adı geçen mescidle sonradan bu ismi alan caminin değil Hz. Süleyman tarafından yaptırılan Beytülmakdis'in kastedildiği de bilinmelidir (bk. MESCİD-i AKSÂ).

Bunların dışında Kudüs, Hz. İbrâhim'den itibaren pek çok peygamberin yaşadığı, mukaddes olarak da tanımlanan bir bölgede bulunması, Hz. Süleyman'ın inşa ettiği Beytülmakdis'i barındırması, İsrâiloğulları'nın ve onlara gönderilen peygamberlerin mücadelelerine mekân olması açısından semavî dinler geleneğinde önemli bir yere sahip olmuştur (Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, s. 63-147).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḳds" md.; Buhârî, "Ṣalât", 31, "Tefsîr", 18, "Fażlü'ṣ-ṣalât fî mescidi Mekke ve'l-Medîne", 6, "Ḥac", 26, "Enbiyâʾ", 8, 40; Müslim, "Ḥac", 288, "Mesâcid", 2, 11-12; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 14; Nesâî, "Mesâcid", 3; İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 243; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XV, 16-17; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Feżâʾilü'l-Ḳuds (nşr. Cebrâil Süleyman Cebbûr), Beyrut 1979, s. 63-147; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, IV, 110; XI, 196-197; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), IV, 353; V, 193-201; Kurtubî, el-Câmiʿ, II, 150; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-es̱er (nşr. Muhammed el-Îdü'l-Hatrâvî - Muhyiddin Müstû), Medine 1413/1992, I, 367; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, VIII, 373; A. Legendre, "Jerusalem", DB, III/2, s. 1317-1396; Elmalılı, Hak Dini, IV, 3144-3145; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 150-151; L.-H. Vincent, "Jerusalem", DBS, IV, 898-965; H. J. Franken, "Jerusalem in the Bronze Age 3000-1000 BC", Jerusalem in History (ed. K. J. Asali), Essex 1989, s. 11-41; G. E. Mendenhall, "Jerusalem from 1000-63 BC", a.e., s. 42-74; J. Wilkinson, "Jerusalem under Rome and Byzantium 63 BC-637 AD", a.e., s. 75-104; F. E. Peters, Jerusalem, Princeton 1995, s. 61-87; J. Neusner, The Halakhah: An Encyclopaedia of the Law of Judaism, Leiden 2000, V, 15-16; F. Buhl, "Kudüs", İA, VI, 952-964; S. D. Goitein, "al-Ḳuds", EI² (Fr.), V, 321-340; O. Grabar, "al-Masd̲j̲id al-Aḳṣā", a.e., VI, 695-696; M. Burrows, "Jerusalem", IDB, II, 843-866; D. Baldi, "Jerusalem", New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, VII, 875-888; M. A. Y - M. St., "Jerusalem", EJd., IX, 1379-1405; Sh. Ab - J. O. L., "Jerusalem", a.e., IX, 1550-1553; Dictionnaire encyclopedique du Judaisme, Paris 1993, s. 571-575.

Ömer Faruk Harman

Fethedilişinden Haçlı İstilâsına Kadar.

Müslümanlara Suriye ve Filistin kapılarını açan Ecnâdeyn (13/634) zaferinin ardından Bizans'a ait birçok şehir fethedilmiş, Suriye Yermük (15/636) zaferiyle Bizans'ın elinden alınmış ve sıra Filistin'in bütünüyle fethine gelmişti. Hıristiyanların bu bölgedeki kutsal merkezi Kudüs'ü kuşatan İslâm orduları başkumandanı Ebû Ubeyde b. Cerrâh'tan aman dileyen ve müslümanların Suriye şehirleriyle yaptıkları anlaşmalara benzer bir anlaşmanın kendileriyle de yapılmasını teklif eden Kudüs halkı şehri

bizzat halifeye teslim etmek istediğini bildirdi. Hz. Ömer, Ebû Ubeyde'nin daveti üzerine Câbiye'den Kudüs'e gelerek şehri Patrik Sophronios'tan teslim aldı ve anlaşmayı imzaladı (17/638). Kudüs halkıyla yapılan bu anlaşma temelde cizye ve haraç karşılığında mal ve can güvenliğini, din ve ibadet hürriyetini öngörmekteydi. Ömer'in Câbiye'de bulunduğu sırada Kudüs'ten gelen bir heyeti kabul edip burada onlarla bir anlaşma yaptığı (Taberî, III, 607-608) veya Kudüs'e gönderdiği Hâlid b. Sâbit el-Fehmî'nin imzaladığı anlaşmayı daha sonra tasdik ettiği de (Belâzürî, s. 144) rivayet edilmektedir. Kudüs'ün fethinin tarihi konusunda 15 (636), 16 (637) ve 17 (638) yılları kaydedilmekteyse de Belâzürî'nin zikrettiği 16 (637) yılında Ebû Ubeyde'nin şehri kuşatması üzerine halkın anlaşma teklif ettiği, 17 (638) yılında şehre bizzat gelen Hz. Ömer'in anlaşmayı imzalayarak şehri teslim aldığı şeklindeki rivayetin (Fütûḥ, s. 138-139) doğru olduğu anlaşılmaktadır.

Kudüs'te bir cami inşa edilmesini emreden Hz. Ömer kadı olarak tayin ettiği Ubâde b. Sâmit'ten halka İslâm'ı öğretmesini istedi. Filistin'in fethinden sonra bölgenin yarısının yönetimini verdiği Alkame b. Mücezziz'e Kudüs'ü idare merkezi yapmasını tavsiye etti. Hz. Osman da Kudüs'e önem verdi ve Silvan bahçeleri gelirlerini şehrin fakir halkına vakfetti (Makdisî, s. 171). Yahudi, hıristiyan ve müslümanlar tarafından kutsal kabul edilen Kudüs'ün fethinin ardından birçok sahâbî ve tâbiîn şehri ziyaret etmiş, bir kısmı buraya yerleşmiştir. Bazı sahâbîlerin Kudüs'te medfun olduğu bilinmektedir. Ubâde b. Sâmit bunlar arasındadır.

Emevîler döneminde Muâviye b. Ebû Süfyân'ın devletin merkezini Dımaşk'a nakletmesi Suriye bölgesi gibi Kudüs'ün de önem kazanmasına sebep olmuştur. Muâviye, Suriye valisi iken Hz. Osman'ın katillerinin bulunup cezalandırılması konusunda Mısır fâtihi Amr b. Âs ile Kudüs'te bir anlaşma yapmış (İbn Sa‘d, IV, 254), daha sonra Kudüs'te halkın biatını alarak halifeliğini ilân etmiştir (40/660). Abdülmelik b. Mervân ve Süleyman b. Abdülmelik de biat almak için Kudüs'ü özellikle tercih ettiler. Velîd b. Abdülmelik, Ömer b. Abdülazîz ve Yezîd b. Abdülmelik Kudüs'ü sık sık ziyaret eden halifeler arasındadır. Bu dönemde Kudüs'ü de içine alan Filistin bölgesi valiliğine tayin edilmek büyük şeref pâyesi olarak görülmüş, bu göreve Abdülmelik b. Mervân ve Süleyman b. Abdülmelik örneklerinde olduğu gibi Emevî prensleri veya diğer önemli kişiler getirilmiştir.

Emevîler devrinde Kudüs'te yapılan en önemli imar faaliyeti Kubbetü's-sahre ve Mescidi Aksâ'nın inşası olmuştur. Abdülmelik tarafından yaptırılan ve İslâm mimarisinin en güzel eserlerinden biri olan Kubbetü's-sahre'nin inşa sebebi hakkında farklı görüşler ileri sürülmüş ve büyük tartışmalar yapılmıştır. Ya'kūbî'nin eserinde (Târîh, II, 261) ve diğer bazı kaynaklarda Abdülmelik'in müslümanları hac için Mekke yerine Kudüs'e yöneltmek amacıyla bu eseri inşa ettirdiği kaydedilmektedir. Ignaz Goldziher ve Keppel Archibald Cameron Creswell bu görüşü kabul ederken Shelomo Dov Goitein ve Oleg Grabar diğer ilk dönem kaynaklarında bu rivayete yer verilmediğini, böyle bir uygulamanın Abdülmelik'i halk nazarında zor durumda bırakacağını, ayrıca Abdülmelik döneminde de hac için Mekke'ye gidildiğini belirterek buna karşı çıkmışlardır.

Makdisî, Abdülmelik'in müslümanların Bizans'tan aldıkları merkezlerdeki görkemli kiliseler karşısında duydukları ezikliği gidermeyi amaçladığını belirtir (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 159). Kudüs'teki diğer önemli mimari eserlerden Mescidi Aksâ, Abdülmelik veya oğlu Velîd tarafından inşa edilmiştir. Abdülmelik zamanında Dımaşk-Kudüs yolu yeniden düzenlenmiş, surlardan şehre iki kapı daha açılmış, ayrıca burada bir darphâne kurulmuştur (Abdul Aziz Duri, s. 111). Süleyman b. Abdülmelik'in Remle'yi Filistin'in merkezi yapması Kudüs'ü bazı açılardan olumsuz yönde etkilediyse de şehir önemini korudu. Emevîler döneminde gerçekleştirilen imar ve iskân faaliyetleri neticesinde şehrin Arap nüfusu giderek arttı. Şehir son Emevî hükümdarı II. Mervân'a yönelik isyanlar sırasında zarar görmüş ve surları tahrip edilip yıkılmıştır (128/745).

Abbâsîler'in iktidara gelmesi ve Bağdat'ın başşehir olmasıyla Suriye ve Filistin bölgeleri nisbeten geri planda kaldıysa da Kudüs, İslâm dünyasında Mekke ve Medine'den sonra üçüncü kutsal şehir olma özelliğini sürdürdü. Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr, Kudüs'ü 140 (758) ve 154 (771) yıllarında iki defa ziyaret etti. Mansûr ilk ziyaretinde 130 (747-48) yılındaki, ikinci ziyaretinde de o yıl meydana gelen depremden zarar görmüş olan Mescidi Aksâ'nın yeniden inşasını emretti. Halife Mehdî-Billâh şehri 163'te (780) ziyaret etti ve 158 (774) yılındaki bir depremde zarar görmüş olan camiyi tamir ettirdi. Şehirde yaşayan veya ziyarete gelen hıristiyanlar da müslüman idarecilerin ve hıristiyan imparatorların kutsal

şehir olarak Kudüs'e verdikleri önemden istifade ettiler. Hârûnürreşîd döneminde halife ile Charlemagne arasında kurulan dostluk neticesinde imparator şehri ziyarete gelenlerin kalacakları yerler yaptırdı ve bir kütüphane kurdurdu. Charlemagne'ın yerine geçen oğlu Louis de Kudüs'teki hıristiyanların cizyelerini ödemelerine yardımcı olmak için maddî destek verdi (a.g.e., s. 113; EI² [İng.], V, 326). Şehirdeki yahudiler din ve ibadetlerinde ve dinî teşkilâtlanma konusunda serbest idiler. Kudüs'e büyük önem veren Me'mûn Harem-i şerif'in doğu ve kuzey kapılarını yaptırmış (216/831), daha sonra Muktedir-Billâh'ın annesi Kubbetü's-sahre'ye dört güzel kapı hediye etmiştir.

Kudüs, II. (VIII.) yüzyılda önemli bir ilim ve öğretim merkezi haline geldi. Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd ve Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî şehri ziyaret ederek dersler verdiler. Aynı yüzyılda Râbia el-Adeviyye, Bişr el-Hâfî ve Serî es-Sakatî gibi sûfîlerin Kudüs'te bulunması şehri sûfîler için de cazip hale getirdi. Abbâsîler döneminde Kudüs hem dinî ve ilmî gaye ile hem ziyaret ve ticaret amacıyla gelen birçok kişinin güven içinde uğradığı bir şehir haline geldi. Bununla birlikte bazan salgın hastalık, deprem ve Me'mûn döneminde yaşanan kıtlık gibi tabii âfetlerden, ayrıca isyanlardan etkilendi. Özellikle Mu'tasım-Billâh zamanında Filistin bölgesinde çiftçileri etrafına toplayan Ebû Harb el-Müberka' el-Yemânî liderliğindeki ayaklanma sırasında büyük zarar gördü. İsyancıların şehre girmesi üzerine halk şehirden kaçtı ve üç dine ait ibadet mekânları âsiler tarafından tahrip edildi.

Mısır'da Tolunoğulları hânedanını kuran Ahmed b. Tolun 264'te (878) Filistin'i alınca Tolunoğulları'nın eline geçen Kudüs uzun bir süre Kahire merkezli devletlerin idaresinde kaldı. 293 (905) yılına kadar Tolunoğulları'nın, bir süre sonra Muhammed b. Tuğç tarafından kurulan İhşîdîler'in, 358'de (969) İhşîdîler'in Fâtımîler tarafından yıkılmasıyla da Fâtımîler'in hâkimiyetine girdi.

Bu dönemde, şehir dışında vefat eden birçok yahudinin buraya getirilip defnedilmesi âdetine paralel olarak idareciler dahil birçok müslümanın da burada defnedilmek istediği dikkat çekmektedir. Meselâ Abbâsîler'in iki Mısır valisi Îsâ b. Muhammed en-Nûşerî ve Ebû Mansûr Tekin et-Türkî el-Hazerî Kudüs'te defnedilmiştir. İhşîdîler'in kurucusu Muhammed b. Tuğç,

kardeşi Hasan, oğulları Ebü’l-Kāsım Ûnûcûr ve Ebü’l-Hasan Ali ile İhşîdîler’in meşhur veziri ve hükümdarı Ebü’l-Misk Kâfûr da burada gömülen ünlüler arasındadır.

Kudüs, 358-463 (969-1071) yılları arasında bir asır süreyle Fâtımîler’in hâkimiyetinde kaldı. Fâtımîler devrinde Filistin ve dolayısıyla Kudüs, Fâtımîler’le Karmatîler ve Cerrâhîler başta olmak üzere çeşitli bedevî grupları arasındaki mücadelelere sahne oldu. Cerrâhîler bazan Bizans’ın da desteğiyle Filistin üzerinde söz sahibi olmaya çalıştılar. Dengesiz davranışlarıyla bilinen Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh döneminde Kudüs’te müslümanlar gibi yahudi ve hıristiyanlar da birçok zorlukla karşılaştılar. Hâkim, 400 (1009) yılında Kıyâme (Kumâme) Kilisesi’ni yağmalatıp yıkılmasını emretti. Kilise ancak kırk yıl sonra yeniden ibadete açılabildi. Bu arada Bizans İmparatoru I. Ioannes Çimiskes, 975’te Suriye’nin ardından Filistin’de bazı şehirleri ele geçirdiyse de Kudüs’e girmeye fırsat bulamadan bölgeden ayrıldı.

Fâtımîler devrinde Kudüs’te tıp alanında büyük gelişmeler oldu ve Muhammed b. Ahmed et-Temîmî’nin de aralarında bulunduğu birçok tabip burada yetişti. Şehirde açılan bîmâristanın zengin vakıfları bulunuyor, hastalar burada ücretsiz tedavi ediliyordu. IV. (X.) yüzyılın sonlarında İsmâilî daveti yaygınlaştırmak amacıyla şehirde bir dârülilim kuruldu.

V. (XI.) yüzyılın ilk yarısında Filistin’de ardarda meydana gelen depremler Kudüs’ü de etkiledi. 407’de (1016) yıkılmış olan Kubbetü’s-sahre ve 424’teki (1033) büyük depremde zarar gören Mescidi Aksâ, Halife Zâhir el-Fâtımî tarafından yeniden inşa edildi. 424 (1033) ve 460 (1068) yıllarındaki depremlerden Remle’nin ciddi bir şekilde zarar görmesi Kudüs’ü yeniden ön plana çıkardı. Bu dönemde Kudüs’e gelen hıristiyan hacıların sayısının hızla arttığı görülür. 1065’te Kudüs’e Avrupa’dan 12.000 kişilik bir kafilenin geldiği bilinmektedir (EI2 [İng.], V, 328). Fâtımîler devrinde 424 (1033) ve 456 (1064) yıllarında şehrin surları ve kaleleri saldırılara karşı yeniden gözden geçirilip onarıldı.

Kudüs, Fâtımîler’den sonra çeyrek asır boyunca Selçuklu-Türkmen hâkimiyetinde kaldı. Selçuklular’ın batıya akınları sırasında önde gelen kumandanlarından olan Atsız b. Uvak 463 (1071) yılında (İbnü’l-Kalânisî,

s. 98-99; İbnü'l-Esîr, X, 68) Kudüs'e girdi (Atsız'ın Kudüs'ü 465'te [1073] zaptettiği de rivayet edilir) ve Fâtımî valisini görevden uzaklaştırarak şehre hâkim oldu. Atsız, Mısır Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh adına okunmakta olan hutbeye son verip Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh ve Büyük Selçuklu Sultanı Alparslan adına hutbe okuttu. Ancak altı yıl sonra çıktığı Mısır seferinde Kahire önlerinde Fâtımî ordularına mağlûp oldu. Bunun üzerine Kudüs'teki Arap asıllı kumandanlar ve idareciler Atsız'ın nâiblerine karşı isyan edip şehirde tekrar Fâtımî halifesi adına hutbe okutmaya başladılar (469/1077). Yenilginin ardından Dımaşk'a çekilmiş bulunan Atsız, Anadolu'dan gelip kendisine katılan Türkmen kuvvetleriyle beraber Kudüs üzerine yürüdü ve bir günlük kuşatmadan sonra şehri ele geçirip isyancıları şiddetle cezalandırdı. Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah'ın kardeşi Tâcüddevle Tutuş 471 (1079) yılında

Atsız'ı ortadan kaldırdı, daha sonra Kudüs ve çevresinin yönetimini Artuk b. Eksük'e verdi (477/1085). Artuk Bey 482'de (1089) Kudüs'te yeni bir cami yaptırdı. Artuk Bey'in ölümünün ardından şehrin yönetimi 491 (1098) yılına kadar oğulları Sökmen ve İlgazi'nin elinde kaldı. Halep Selçuklu Meliki Rıdvân b. Tutuş ile Dımaşk Selçuklu Meliki Dukak arasındaki mücadeleden ve Büyük Selçuklular'ın içinde bulunduğu karışıklıklardan istifade eden Fâtımî veziri ve başkumandanı Efdal b. Bedr el-Cemâlî, Kudüs'ü bir süre kuşattıktan sonra İlgazi ve Sökmen'den teslim aldı (Şâban 491 / Temmuz 1098). Selçuklular'ın Antakya emîri Yağısıyan şehri Fâtımîler'den geri almak amacıyla Nablus'a kadar gelip Kudüs üzerine yürüdüyse de başarı sağlayamadı. Bir yıl sonra da şehir Haçlılar'ın eline geçti (492/1099).

Selçuklular'ın Kudüs'e hâkim oldukları yirmi beş yıl içerisinde şehir Sünnî çizgide önemli ilmî gelişmelere sahne oldu. Şâfiî âlimlerinden Nasr b. İbrâhim el-Makdisî, Nasriyye Medresesi'ni kurdu, onun ardından bir Hanefî medresesi kuruldu. Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî, Hanbelî mezhebi doğrultusunda dersler verdi. Bu dönemde İslâm dünyasının çeşitli yörelerinden çok sayıda meşhur âlim Kudüs'e gelmeye başladı. Bunlar arasında Endülüs'ten İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî, Tus'tan Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve İşbîliye'den (Sevilla) Ebû Bekir İbnü'l-Arabî de bulunmaktaydı. 486'da (1093) Kudüs'ü ziyaret eden ve üç yıl süreyle burada kalan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Mescidi Aksâ'da müslümanların kendi aralarında veya hıristiyan ve yahudilerle ilmî

tartışmalar yaptıklarından bahseder (el-ʿAvâṣım, II, 61). Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî ve İbnü'lKayserânî'yi de Kudüslü meşhur âlimler arasında zikretmek gerekir.

Yahudilik'te ve Hıristiyanlık'ta da kutsal sayılması, Hz. Peygamber'in mi'rac için Mescidi Harâm'dan Mescidi Aksâ'ya götürülmesi (isrâ), müslümanların ilk kıblesi olması ve Kur'an'da atıflarda bulunulmuş olması gibi sebeplerle Kudüs'ün İslâm toplumlarında her zaman önemli bir yeri olmuştur. Bu sebeple Kudüs'ün faziletlerine dair bazan zayıf veya uydurma rivayetlerin de yer aldığı "Fezâilü'l-Kuds" (Fezâilü Beyti'lMakdis) literatürü oluşmuştur (Mahmûd İbrâhim, s. 83-97; Suleiman A. Mourad, XLIV [1996], s. 31-48).

BİBLİYOGRAFYA

Theophanes, The Chronicle of Theophanes (trc. H. Turtledove), Philadelphia 1982, s. 39, 42; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 243; III, 283; IV, 254; V, 379; VII, 408, 424, 464, 467; Ya'kūbî, Târîh, II, 142, 146-147, 261; Belâzürî, Fütûḥ (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ' - Ömer Enîs et-Tabbâ'), Beyrut 1407/1987, s. 138-139, 144; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 607-612; V, 66; VII, 503; VIII, 44, 148; X, 26; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 159, 165-171; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Abdülvehhab Tarzi), İstanbul 1985, s. 31-56; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-ʿAvâṣım (nşr. Ammâr C. et-Tâlibî), Cezayir 1394/1974, II, 61; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 66, 68, 73, 79, 94, 98-99, 111, 132-138; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 402; V, 500, 612; VI, 61; VII, 447-448; X, 68; ayrıca bk. İndeks; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 211, 256, 326-327; ayrıca bk. tür.yer.; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Ünsü'l-celîl bi-târîḫi'l-Ḳuds ve'l-Ḫalîl (nşr. Adnân Yûnus Abdülmecîd), Amman 1420/1999, I, 346, 370 vd., 419-420; S. D. Goitein, Studies in Islamic History and Institutions, Leiden 1968, s. 135-148; a.mlf., "Jerusalem in the Arab Period (638-1099)", The Jerusalem Cathedra (ed. L. I. Levine), Jerusalem 1982, II, 168-196; a.mlf., "al-Ḳuds", EI² (İng.), V, 323-330, 341; A. L. Tibawi, Jerusalem: It's Place in Islam and Arab History, Beirut 1969; Mustafa Murâd ed-Debbâğ,

Bilâdünâ Filisṭîn, el-Halîl 1395/1975, IX/2, s. 87-153; Isaac Hasson, “Muslim Literature in Praise of Jerusalem”, The Jerusalem Cathedra (ed. L. I. Levine), Jerusalem 1981, I, 168-184; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, bk. İndeks; a.mlf., “Atsız”, DİA, IV, 92-93; Mahmûd İbrâhim, Feżâʾilü Beyti’l-Maḳdis, Küveyt 1406/1985; Ali Mazak, Emevîler’in Sonuna Kadar Kudüs ve Filistin (yüksek lisans tezi, 1989), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdul Aziz Duri, “Jerusalem in the Early Islamic Period 7th-11th Centuries AD”, Jerusalem in History (ed. K. J. Asali), Essex 1989, s. 105-129; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler, İstanbul 1989, s. 144-145; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1991, s. 103, 276, 334; Kâmil Cemîl el-Aselî, Beytü’l-Maḳdis fî kütübi’r-reḥalât ʿinde’l-ʿArab ve’l-müslimîn, Amman 1992; Rached Limam, Bibliography of the Holy City of al-Quds/Jerusalem, Tunus 1992, III/1; G. Le Strange, Palestine under the Moslems, Frankfurt 1993, I, 83-223; F. E. Peters, Jerusalem, Princeton 1995, s. 176-250; A. Elad, Medieval Jerusalem and Islamic Worship, Leiden 1995, s. 6, 23, 29, 158 vd.; The History of Jerusalem: The Early Muslim Period 638-1099 (ed. J. Prawer - Haggai Ben-Shammai), New York 1996; Muammer Gül, XI.-XIII. Yüzyıllarda Kudüs (doktora tezi, 1997), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 29-42; O. Grabar, “The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem”, Ars Orientalis, III, Baltimore 1959, s. 33-62; E. Sivan, “The Beginnings of the ‘Fadâ’il al-Quds’ Literature”, Isl., XLVIII (1972), s. 100-110; Suleiman A. Mourad, “A Note on the Origin of Fadâil Bayt al-Maqdis Compilations”, al-Abhath, XLIV, Beyrut 1996, s. 31-48; F. Buhl, “Kudüs”, İA, VI, 955-958.

Casim Avcı

Haçlılar Dönemi.

I. Haçlı Seferi’ne katılan ordular, yaklaşık üç yıl süren yürüyüşten sonra 7 Haziran 1099 Salı sabahı o sırada Fâtımîler’in elinde bulunan Kudüs’ün karşısındaki en yüksek noktaya ulaştılar. Bunca zamandır hayalini kurdukları Kudüs artık gözlerinin önündeydi; bu yere Sevinç tepesi (Montjoie) adını verdiler ve aynı günün akşamında şehir surlarının önüne gelerek ordugâhlarını kurdular. Şehir sağlam surlarla çevriliydi. Vali İftihârüddevle Haçlı kuşatmasına karşı gerekli önlemleri almıştı. 17

Haziran'da Yafa Limanı'na gelen iki Cenova ve dört İngiliz gemisinden aldıkları yardımla şehre saldırmak için gerekli aletleri, merdivenleri ve hücum kulelerini yapan Haçlılar 13-14 Temmuz gecesi genel taarruza geçtiler. Ertesi gün kuzey surlarından hücum eden Aşağı Lorraine Dükü Godefroi de Bouillon'un birlikleri, Norman reisi Tankred'in askerleriyle beraber öğle saatlerinde Çiçek Kapısı yakınında surları aşmayı başardılar. Şehre inenler Sütunlar Kapısı'nı açarak ana ordunun şehre girmesini sağladılar. Böylece beş hafta süren kuşatmadan sonra şehir düştü (23 Şâban 492 / 15 Temmuz 1099).

Müslüman halk, Kubbetü's-sahre ve Mescidi Aksâ'nın bulunduğu kutsal bölgeye sığınıp canını kurtarmaya çalıştıysa da bunları takip eden Tankred ve adamları üzerlerine saldırınca teslim olmak zorunda kaldılar. Tankred'in sancağı Kubbetü's-sahre'ye asıldı. Tankred burasını kutsal bir yer olmasına aldırış etmeden yağmaladı. Bu arada halkın bir kısmı korku içinde şehrin henüz düşmeyen güney mahallelerine doğru kaçmaya başladı. Toulouse Kontu Raimond de Saint Gilles güney surlarından şehre girdi ve vali İftihârüddevle'yi garnizonla birlikte Dâvûd Kulesi'nde

(iç kale) kuşattı. Valiye de kuleyi teslim ettiği takdirde kendisine ve adamlarına şehirden çıkış izni vereceğini bildirdi. Her şeyin kaybedildiğini gören vali çaresizlik içinde teklifi kabul etti. Vali ve adamları Kudüs'ten canlı olarak çıkan tek müslüman grup oldu.

Müslümanlar 17 (638) yılında Kudüs'ü fethettiklerinde Halife Ömer hıristiyanlara can ve mal güvenlikleri konusunda söz vermiş, onların haklarını belirten bir anlaşma imzalamış, Haçlılar ise tam aksine bir davranışla şehirde bulunan bütün müslümanları, hatta müslümanlara yardım ettikleri gerekçesiyle bütün Mûsevîler'i öldürerek dünyada eşi görülmemiş bir vahşet örneği sergilemişlerdir. Orduyla birlikte Kudüs'e giren Haçlı tarihçisi Fulcherius, şövalyelerin ve askerlerin Araplar'ın yuttukları altınları bağırsaklarından çıkarmak için bunları öldürdükten sonra karınlarını deştiklerini, ellerinde kılıç şehirde dolaşıp hiçbir canlı bırakmadıklarını, bütün evlere girip ne buldularsa aldıklarını anlatır.

Haçlılar evlerde, camilerde ve yollarda bulunan herkesi kadın, çocuk demeden öldürdüler. Mescidi Aksâ'ya sığınmış olanlar da kılıçtan geçirildi.

Bu katliamın görgü tanığı olan tarihçi Raimundus, mâbedlerin bulunduğu bölgeye (Harem-i şerif) giderken cesetlerin ve dizlerine kadar çıkan kan birikintilerinin içinden geçmek zorunda kaldığını söyler. Katliam bütün dünyada dehşet uyandırdı. Kurbanlarının sayısı kesin olarak belli olmamakla beraber bilinen husus, Kudüs'te mevcut bütün müslüman ve Mûsevîler'in tamamının öldürüldüğüdür. Bu cinayetler İslâm dünyasını yasa boğdu. Müslümanlar barbar Haçlılar'ı ülkelerinden sürüp atmak için iki yüzyıl mücadele etmek zorunda kaldılar.

Kudüs'ün zaptından iki gün sonra Haçlı liderleri toplanarak şehrin yönetimi konusunu tartıştılar. Nihayet din adamları ve asilzadelerden oluşan meclis, idarenin başına "kutsal mezarın bekçisi" unvanını alan Godefroi de Bouillon'u seçti. Kudüs patrikliğine Arnoul adında bir papaz getirildi. Doğu'da Latin kilisesinin kurucusu Arnoul'ün ilk işi, Kutsal Mezar Kilisesi'nde (Merkad-i Îsâ Kilisesi) Doğu kilisesinin geleneklerine uygun ibadet eden bütün papazları aforoz etmek oldu. Halbuki Kutsal Mezar Kilisesi bugün de olduğu gibi bütün Doğu hıristiyan mezheplerine açıktı. 461 yıl İslâm hâkimiyetinde kalmış olan Kudüs'te müslümanlar hıristiyanların haklarını korumuş, dinlerine saygı göstermişlerdi. Fakat Latin hıristiyanların zaferiyle şimdi her şey değişiyordu. Kudüs Latinler tarafından zaptedilince her taraftan buraya gelen yerli hıristiyanlar kısa zamanda efendilerinin değişmiş olması yüzünden pişmanlık duymaya başladılar.

Haçlılar Kudüs'te bütün müslüman eserlerini de yağmaladılar. Kubbetü's-sahre ve Mescidi Aksâ'daki değerli eşya tahrip edildi, çalınıp götürüldü. Camiler kiliseye çevrildi veya başka maksatlarla kullanıldı. Zaman içinde yeni kiliseler yapıldı. Kutsal Mezar Kilisesi tekrar inşa edildi. Kudüs kralları bu kilisede gömüldüler. Kilisenin güneyinde bulunan ve Vaftizci Yahyâ'ya nisbet edilen kilise ile hacıların konakladığı misafirhane ve hastahane büyütülerek içinde 1000 kişiyi barındıracak bir hastahane ve bir kilise inşa edildi. Burası Hospitalier Şövalye Tarikatı'nın yönetimine verildi. Kubbetü's-sahre'nin üzerine haç dikildi ve o zamana kadar açıkta duran kayanın (kutsal taş) üstü örtülüp üzerine bir mihrap oturtuldu. Mescidi Aksâ Camii'nde değişiklikler yapılarak kralların sarayı haline getirildi. Yanı başındaki yer ise Templier tarikatının kullanımına verildi. Bunun dışında şehirde fazla değişiklik olmadı. Kudüs genelde eski

görünüşünü korumakla birlikte tam bir hıristiyan şehri haline geldi. Müslüman ve yahudilerin şehirde sürekli kalmasına izin verilmedi. Kudüs'ün dışında derin hendekler ve üzerinde Kudüs'e giriş çıkışı sağlayan dört ana kapı ile daha küçük kapılar bulunan şehir surları aynen muhafaza edildi.

Haçlılar, Godefroi'nın idareyi ele almasından sonra Remle'ye kadar ilerlemiş olan Fâtımî ordusunu âni bir saldırıyla yenilgiye uğratarak Filistin'deki hâkimiyetlerini güçlendirdiler (Ağustos 1099). Aynı yılın sonunda papanın yolladığı Pisa başpiskoposu Daimbert yeni Kudüs patriği oldu. Godefroi 1100'de ölünce yerine Urfa kontu olan kardeşi Boudouin kral seçildi.

On sekiz yıl süren saltanat döneminde Kudüs Krallığı'nın büyüme ve güçlenmesini sağlayan Baudouin, Mısır Fâtımîleri ile yaptığı savaşlarda başarılı olduğu gibi Kudüs Krallığı'nın sınırlarını özellikle Venedik ve Cenova filolarından aldığı yardımla Filistin kıyı şehirlerini zaptetmek suretiyle genişletti. Arsuf, Kaysâriye, Hayfa, Yafa, Akkâ ve Beyrut ele geçirildi. Saltanatı süresince Urfa, Antakya ve Trablus Haçlı devletleriyle ilişkileri yapıcı oldu ve bütün Haçlılar'ı birlik içinde tutmayı başardı.

I. Baudouin'in ölümünden sonra Kudüs tahtına geçen II. Baudouin, Mısır ve Dımaşk kuvvetlerinin tehdidi karşısında kendisine yardım için gelen Urfa ve Antakya birlikleriyle beraber Aşdod'a ilerledi, fakat savaş olmadı. İki taraf karşılıklı üç ay bekledikten sonra ülkelerine geri döndü. Baudouin, 1119 yılında Antakya Prinkepsi Roger ve ordusunun Artuklu Beyi İlgazi'nin askerleri tarafından kılıçtan geçirilmesi üzerine Antakya'ya giderek geçici bir süre için şehrin hâkimiyetini ele aldı. Saltanatının ilk yıllarını İlgazi ve Tuğtekin'e karşı mücadele ile geçirirken bir yandan da krallığın idaresinde yenilikler yaptı. Kralın verdiği şehir ve kalelerde oturan baronlar krallığın yönetim ve savunmasında daha etkili olmaya başladılar. Ayrıca Hospitalier (İsbitâriyye) ve Templier (Dâviyye) adıyla iki şövalye tarikatı kuruldu. Bunlar hızla gelişerek krallık içinde ve kuzeydeki Haçlı devletlerinde ciddi birer güç haline geldiler. Tarikat şövalyeleri Haçlılar arasında en acımasız müslüman düşmanı oldular.

II. Baudouin, 1123'te Artuklu Beyi Belek'e esir düşüp Harput Kalesi'nde

hapsedilince Kudüs Krallığı bir yıl Geldemar tarafından yönetildi. Onun yokluğunda Kudüs ordusu Venedik donanmasının desteğiyle 7 Temmuz 1124'te Sûr'u (Tyros) zaptederek Askalân dışında bütün Filistin kıyı şehirlerine sahip oldu. Baudouin daha sonra Artuklular'ın idaresinde bulunan Halep'i kuşattı. Halep'i bu saldırıdan Musul Valisi Aksungur el-Porsukî'nin yardıma gelmesi kurtardı.

II. Baudouin'in 21 Ağustos 1131'de ölümünden sonra kızı Kraliçe Melisende ile birlikte taç giyen Foulque d'Anjou krallıkta sevilen ve baronlarının itaat ettiği bir kral oldu. Saltanatı boyunca siyaseti genişlemeye son verilip sınırların korunması oldu. Çünkü sadece Kudüs değil bütün Haçlı devletleri, Musul ve Halep hâkimi atabek İmâdüddin Zengî'nin etrafında toplanan müslümanların tehdidi altındaydı. Bu sebeple müslümanlarla anlaşma yoluna gitti.

İmâdüddin Zengî, 24 Aralık 1144'te Urfa'yı fethederek buradaki Haçlı Kontluğu'na son verdi. Böylece ilk kurulan Haçlı devleti ortadan kalkmış oldu. Bu gelişme üzerine Kudüs Krallığı ve diğer Haçlı devletleri sıranın kendilerine de geleceği korkusuyla paniğe kapıldılar.

Kraliçe Mélisende papa ve Batı Avrupa krallarından yardım isteyince düzenlenen yeni Haçlı seferine katılan ordular, Fransa Kralı VII. Louis ve Almanya Kralı III. Konrad'ın idaresinde Kudüs'e geldi. Beş gün süren başarısız Dımaşk kuşatması tam bir fiyasko ile neticelendi. Avrupalı krallar hiçbir başarı elde edemediler ve Kudüs Krallığı'na da bir fayda sağlayamadılar.

1149'da Antakya Prinkepsi Raymond de Poitiers'nin Halep hükümdarı Nûreddin Mahmûd b. Zengî ile yaptığı savaşta maktul düşmesi üzerine idareyi karısı Konstance, 1152'de Trablus kontu II. Raymond'un Haşhaşîler tarafından öldürülmesi üzerine de idareyi karısı Hodierna'nın üstlenmesiyle Doğu'daki üç Haçlı devletinin sorumluluğu üç kadının eline kaldı. Fakat aynı yıl III. Baudouin annesi Melisende'ı saf dışı bırakmayı başararak krallığın tek hâkimi oldu. III. Baudouin kutsal ülkede doğmuş ilk Kudüs kralıydı. Yedi ay süren kuşatmadan sonra 19 Ağustos 1153'te Askalan'ı zaptetmesi Haçlılar'ın son büyük başarısını teşkil eder.

İktidarı eline aldıktan (1162) sonra bütün dikkatini Mısır üzerinde toplayan Kral Amaury desteğine ihtiyaç duyduğu Bizans ile iyi ilişkileri sürdürmeye kararlıydı. Zira doğu sınırı, 1153'te Dımaşk'a hâkim olmasından sonra tamamen Nûreddin Mahmud Zengî'nin elindeydi. Suriye'nin tek hâkimi olan Nûreddin ile savaşması mümkün değildi. Ancak Nûreddin, kendisine düşman kalan Mısır'a sahip olmadığı sürece Kudüs Krallığı için hayatî bir tehlike teşkil etmezdi. Bundan dolayı Mısır'ın ele geçirilmesi Kudüs Krallığı'nın geleceği bakımından büyük önem taşımaktaydı.

1163 Eylülünde Fâtımî idaresindeki Mısır'a saldıran Amaury, Vezir Dırgām'ın öldürülmesinden sonra yerine geçen Şâver ile Nûreddin'in kumandanı Şîrkûh arasındaki mücadelede Şâver'i destekledi. 1164 Temmuzunda Şîrkûh'u Bilbays'ta kuşattı. Ancak Nûreddin'in Hârim'e hücum etmesi üzerine Şîrkûh ile anlaşıp Kudüs'e döndü.

1167 ve 1168'de Kral Amaury yine Mısır'a saldırdı, ancak hiçbir sonuç alamadı. Mısır'ı ele geçiren, Nûreddin'in kumandanı Şîrkûh oldu (8 Ocak 1169). Mısır'ı kaybetmiş olmanın Kudüs Krallığı için ne büyük bir tehlike teşkil ettiğini anlayan Amaury'nin Mısır'a karşı 1169 sonbaharında düzenlediği sefer de başarısız kaldı. Amaury 11 Temmuz 1174'te ölünce yerine on üç yaşında cüzzamlı oğlu Baudouin geçti. Çocuk hemen kral ilân edildiyse de krallık ileri gelenleri ona niyâbet hususunda ikiye ayrıldılar. Önce Trablus Kontu III. Raymond nâib oldu; yerli baronlar ve Hospitalier şövalyeleri onu destekliyorlardı. Bunlar müslüman komşularıyla iyi geçinme taraftarıydılar. Fakat 1176'da Kral IV. Baudouin karşı grubun başında bulunan dayısı Joscelin de Courtenay'ın tarafına döndü. Joscelin'i destekleyenler ise Templier şövalyeleriyle Batı'dan yeni gelen asillerdi. Bunlar savaşçı hıristiyan idealleriyle tutuşmakta olup her fırsatta müslümanlara saldırmak istiyorlardı. Bu iç sorunlardan başka krallık dışarıdan gelecek yardım ümitlerini de kaybetmişti. Batıdan yardım gelmiyordu. İmparator Manuel'in ölümü üzerine Bizans'ın kudreti yok olmuştu. Tek çıkar yol, Nûreddin Mahmud'un ölümünden sonra İslâm dünyasını idaresinde toplamış olan Selâhaddîn-i Eyyûbî ile anlaşmaktı. Ancak krallık erkânı bunu bir türlü beceremedi ve Selâhaddin ile sık sık çatışmaya girdi.

1185 Martında Kudüs Kralı IV. Baudouin ölünce ablasının oğlu V.

Baudouin unvanıyla tahta çıkarıldı. Henüz küçük yaşta olan kralın da bir yıl sonra ölümü üzerine annesi Sibylle ile kocası Guy de Lusignan yönetime el koydular. Aynı yıl Kerek hâkimi Renaud de Châtillon'un Kahire'den Dımaşk'a giden bir müslüman kervanına saldırması Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin sabrını taşırdı. Selâhaddin, 4 Temmuz 1187'de Hittîn mevkiinde yapılan savaşta Kudüs krallık ordusunu yok etti. Bu olayın ardından müslümanlar Kudüs Krallığı'na ait şehir ve kaleleri süratle ele geçirmeye başladılar. Taberiye, Akkâ, Nablus, Yafa, Sayda, Beyrut, Cübeyl, Askalân, Gazze birbiri ardınca zaptedildi. Birkaç hafta içinde büyüklü küçüklü elli iki şehir fethedilmiş, sıra Kudüs'e gelmişti.

Selâhaddîn-i Eyyûbî, önce Kudüs'ün teslimini müzakere etmek için çağırttığı Haçlı heyetiyle Askalân'da görüştü. Hıristiyanlar şehri teslim etmeyeceklerini söyleyince görüşmeler sonuçsuz kaldı. Bunun üzerine Selâhaddin Kudüs üzerine yürüdü. Bunu duyan gönüllü mücahidler de orduya katıldı. Sultan Kudüs'e yaklaştığı sırada öncü birliklerinden ayrılarak ilerleyen Emîr Cemâleddin Haçlılar'ın baskınına uğrayarak şehid düştü. Selâhaddîn-i Eyyûbî 20 Eylül 1187'de Kudüs önünde karargâh kurdu. Önce kuzeybatı sur kesimine hücum edildi. 26 Eylül'de Zeytindağı'na yerleşen müslümanlar Sütunlu Kapı yanında surların altına lağım kazmaya başladılar. Üç gün sonra surda büyük bir gedik açıldı. Haçlılar buradan şehre girişi önledilerse de sonunda savunma çöktü. Savunmayı yöneten Balian d'Ibelin, 30 Eylül'de Selâhaddin'in karargâhına gelip teslim şartlarını konuştu. Selâhaddin çok az bir fidye ödemek şartıyla halkın şehri terketmesine izin verdi. Haçlılar kırk gün içinde erkek başına 10, kadın başına 5, çocuk başına 2 dinar fidye ödeyeceklerdi. Ayrıca para bulamayan binlerce kişi de serbest bırakıldı. Buna karşılık Templier ve Hospitalier tarikatları kendi mensuplarını kurtarmak için tek kuruş bile harcamadılar. Patrik de sadece kendisi için 10 dinar ödedi; sahip olduğu altın ve gümüş, ayrıca arabalar dolusu servetiyle Kudüs'ten çıkıp gitti. Selâhaddin'in bu insanca davranışı Kudüs'ü zapteden Haçlılar'ın vahşetiyle tam bir tezat teşkil etmekteydi.

Mi'raç kandiline denk düşen 27 Receb 583 (2 Ekim 1187) Cuma günü Selâhaddin Kudüs'e girdi. Haçlılar'ın seksen sekiz yıl önce kana buladıkları şehirde hiçbir taşkınlık yapılmadı; müslümanlar zafer sevincini olgunluk içinde kutladılar. Haçlılar Kudüs'ten çıkıp giderken Ortodoks ve Ya'kūbî

hıristiyanlar şehirde kaldı. Mûsevîler'in de şehre yerleşmesine izin verildi. Hıristiyanlara ait kutsal yerlerin idaresi Ortodoks kilisesine teslim edildi. Bir süre Kudüs'te kalan Selâhaddîn-i Eyyûbî, Haçlılar tarafından saray olarak kullanılan Mescidi Aksâ'yı camiye çevirdi ve Templier tarikatının yaptığı

değişiklikleri ortadan kaldırdı. Nûreddin Mahmud'un Halep'te yaptırdığı minberin getirilmesini emretti. Şehrin idaresini düzene koyduktan sonra 24 Şâban 583'te (29 Ekim 1187) Sûr şehrine hareket etti. Selâhaddîn-i Eyyûbî devrinde surlar tamir ettirildi ve önlerine derin hendekler kazıldı. Burçlar inşa edildi. Sultan Kudüs'ün idaresini Fakih Ziyâeddin Îsâ'ya verdi, onun 1189'da ölümü üzerine de yerine Hüsâmeddin en-Necmî getirildi. Kudüs'ten ayrılan Haçlılar hâlâ ellerinde bulunan Sûr, Trablus, Antakya gibi şehirlerde kümelendiler. Kudüs Krallığı bir asır daha Suriye'nin kıyı şehirlerinde Akkâ merkez olmak üzere varlığını sürdürdü.

Avrupalılar Kudüs'ü geri almak için İngiltere, Fransa, Almanya krallarının idaresinde III. Haçlı Seferi'ni düzenlediler (1189-1192). Askalân'ın Haçlılar'ın eline geçmesinden ve Kudüs'ü geri almak için burayı bir üs haline getirmesinden endişe eden Selâhaddîn-i Eyyûbî, Askalân Kalesi'nin tahrip edilmesini emretti. 19 Şâban 587'de (11 Eylül 1191) yıkımına başlanan surlarla kalenin yıkımı kısa bir süre içinde tamamlandı, halk başka yerlere nakledildi. Sultan 26 Eylül 1191'de Kudüs'e gelip şehrin savunma tedbirlerini, erzak ve silâh durumunu gözden geçirdi. Haçlılar'ın Kudüs'ü geri almak için beş yıldan beri verdikleri mücadele 22 Şâban 588'de (2 Eylül 1192) yapılan barış antlaşmasıyla sona erdi. Bu antlaşmaya göre taraflar silâhsız olarak birbirlerinin ülkesinde ticaret yapabilecek, hıristiyanlar hac için Kudüs'e gelebileceklerdi. Kudüs'te bir Hanefî medresesi yaptıran Dımaşk Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam, Haçlılar'ın Kudüs'ü tekrar ele geçirmesinden endişe ettiği için Harem-i şerif'teki camiler, Merkad-i Îsâ Kilisesi ve Dâvûd Kulesi hariç şehrin tahrip edilmesini emretti. Surların yıkılması üzerine kadınlar, çocuklar ve yaşlılar şehri terkedip Kahire, Dımaşk ve Kerek'e gittiler.

Daha sonraki yıllarda da Kudüs'ü ele geçirmeye uğraşan Haçlılar'ın girişimleri başarıya ulaşmadı. Yalnız İmparator II. Friedrich, düzenlediği Haçlı seferi sırasında 626 (1229) yılında Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-

Kâmil Muhammed ile anlaşarak on yıl süreyle Kudüs'e ve Kudüs'ü Yafa'ya bağlayan dar bir arazi şeridine sahip olma hakkını elde etti (Demirkent, Haçlı Seferleri, s. 201). Friedrich 17 Mart 1229'da Kudüs'e girdi ve Nablus kadısı Şemseddin'in refakatinde şehri dolaştı. Böylece Batılılar silâh zoruyla elde edemedikleri Kudüs'e diplomatik gayretleri neticesinde kavuştular. Anlaşmanın ardından müslümanların Harem-i şerif dışında Kudüs'e girmesine izin verilmedi. Bu olay İslâm dünyasını çok üzdü. Dımaşk'ta umumi mâtem ilân edildi. Sultan el-Melikü'l-Kâmil'in, Harem-i şerif'in müslümanların elinde kaldığını ve stratejik bakımdan müslümanların eskisi gibi bölgeye hâkim bulunduğunu belirtmesi müslümanların acısını azaltmadı. Öte yandan hıristiyanlar anlaşmanın uygulanmasının pek mümkün olmadığı kanısındaydılar, zira verilen yerlerin savunulması hiç de kolay değildi. Friedrich, Kutsal Mezar Kilisesi'nde taç giymeye kararlıydı. Fakat Akkâ'da oturan patrik, imparator hâlâ aforozlu olduğu için Kudüs'teki bütün dinî faaliyetleri ve âyini yasaklamıştı. Yerli baronlar, Templier ve Hospitalier şövalyeleri de törene katılmadılar. Friedrich kilisede Kudüs krallık tacını kendi elleriyle başına koydu ve başarısını tek başına kutlamak zorunda kaldı.

Bu dönem, Mısır Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü's-Sâlih Eyyûb'un kendisine muhalif olan Suriye Eyyûbîleri'ne karşı Hârizmli atlı birliklerini Dımaşk ve Filistin bölgesine baskın yapmaya çağırmasına kadar sürdü. Hârizmliler, Dımaşk civarında dehşet saçarak bütün bölgeyi yakıp yıktıktan sonra 11 Temmuz 1244'te Kudüs'e girdiler. Kerek hâkimi el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd'un aracılığıyla hıristiyan halk ve garnizon Kudüs'ten Yafa'ya gitmek için izin aldı. Ancak bunlar, hem Hârizmliler'in pususuna düşerek hem de Arap eşkıyasının saldırısına uğrayarak büyük kayıp verdiler. el-Melikü's-Sâlih ve Hârizmliler, Suriye Eyyûbîleri'ni ve müttefikleri Haçlılar'ı Gazze dışında yaptıkları savaşta bozguna uğrattılar (Cemâziyelevvel 642 / Ekim 1244). Böylece Kudüs kesin olarak Haçlılar'ın elinden çıkmış ve Mısır Eyyûbîleri'nin hâkimiyetine girmiş oldu. Haçlılar'ın 1099'da Kudüs'ü ilk alışından 145 yıl sonra şehir Türkler'in eline geçmişti.

BİBLİYOGRAFYA

İmâdüddin el-İsfahânî, el-Fetḥu'l-ḳussî (nşr. M. Mahmûd Subh), Kahire 1962, s. 116-125; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bahâeddin İbn Şeddâd, en-Nevâdirü's-sulṭâniyye (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1415/1994, s. 134-136; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/2, s. 654-657; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/1997, III, 330-411; İbn Hallikân, Vefeyât, VII, 178-186; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, bk. İndeks; W. F. Heller, Geschichte der Kreuzzüge nach dem heiligen Lande, Frankenthal 1784, s. 235-254, 271-338; F. Wilken, Geschichte der Kreuzzüge, Leipzig 1807-32, I, 46-424; II, 1-68, 69-413, 414-592, 593-718; III/2, s. 1-318; IV, 452-511; W. Tyrensis, Historia rerum in partibus transmarinis gestarum (RHC Occ. içinde), I, 1 vd.; a.e.: Geschichte der Kreuzzüge und Königreichs Jerusalem (trc. E.-R. Kausler), Stuttgart 1844; a.e.: A History of Deeds, Done Beyond the Sea by William Archbishop of Tyre (trc. A. Babcock - A. C. Krey), New York 1943, s. 12, 19, 23, 43, 57, 67, 79, 82, 95 vd., 232, 287, 333, 337, 339-343, 349-376, 383, 405, 415; F. Carnotensis, Gesta Francorum Iherusalem peregrinantium (RHC Occ. içinde), III, 311-485; a.e.: Fulcher of Chartres. A History of the Expedition to Jerusalem: 1095-1127 (trc. R. Ryan), Knoxville 1969, s. 3, 4, 9, 11, 19, 26, 28, 34, 38, 116-119, 121 vd., 124, 131 vd., 143, 147, 149 vd., 170 vd., 267, 269; Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum (RHC Occ. içinde), III, 119-163; a.e.: The Deeds of the Franks and the Other Pilgrims to Jerusalem (trc. R. Hill), Oxford 1962, s. 30, 46, 59, 61, 68-70, 72, 75 vd., 80, 85-87, 90-94, 97-101; J. F. Michaud, Histoire des croisades, Paris 1849, I, 210-357; II, 1-64; III, 1-50; R. Röhricht, Geschichte des Königreichs Jerusalem: 1100-1291, Innsbruck 1898, bk. İndeks; W. B. Stevenson, The Crusaders in the East, Cambridge 1907, s. 20, 25, 33 vd., 59, 136, 170, 171, 231, 238, 252 vd., 280 vd., 305, 312, 317, 322; R. Grousset, Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem, Paris 1934-36, I, 153-172, 181-189, 201-316, 531-548; II, 6-24, 310-327, 338-363, 436-443, 609-699, 799-835; III, 271-294, 407-414; S. Runciman, A History of the Crusades, London 1951-54, I-III, tür.yer.; a.e.: Haçlı Seferleri Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1986-87, I, 214, 215-222, 223-243, 244-253; II, bk. İndeks; III, bk. İndeks; A History of the Crusades (ed. K. Setton), Wiskonsin 1955-89, I-VI, bk. İndeks; D. C. Munro, The Kingdom of the Crusaders, Washington 1966, s. 54, 55, 57-60, 165 vd.; J. L. La Monte, Feudal Monarchy in the Latin Kingdom of Jerusalem: 1100 to 1291, New York

1970; J. Prawer, The Latin Kingdom of Jerusalem. European Colonialism in the Middle Ages, London 1972; R.-J. Lilie, Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten, München 1981, s. 1, 11, 18 vd., 36 vd., 39 vd., 54, 63, 114, 129, 132, 217 vd., 235, 240; S. Lane-Poole, Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem, London 1985; Jerusalem in History (ed. K. J. Asali), Essex 1989; J. Riley-Smith, The Crusades, London 1995, s. 2, 18, 36 vd., 84, 107, 112-119, 121 vd., 133 vd., 141 vd., 150, 174, 223 vd., 228, 233, 235 vd.; a.mlf., The First Crusaders 1095-1131, Cambridge 1997, bk. İndeks; Işın Demirkent, Haçlı Seferleri, İstanbul 1997, s. 201, tür.yer.; a.mlf., “Haçlılar”, DİA, XIV, 525-546; Ramazan Şeşen, Selâhaddin Eyyûbî ve Devri, İstanbul 2000, s. 119-121; ayrıca bk. İndeks; F. Buhl, “Kudüs”, İA, VI, 958-961; S. D. Goitein, “al-Ḳuds”, EI² (İng.), V, 330-331.

Işın Demirkent

Memlükler Dönemi.

Kudüs, Memlük Devleti’nin ilk kuruluş yılları sırasında (1250-1260) Suriye’deki Eyyûbîler ile Memlükler arasında birkaç defa el değiştirdi. Abbâsî Halifesi Müsta‘sım-Billâh’ın aracılığıyla

Suriye’deki Eyyûbîler ve Memlükler arasında yapılan barış antlaşması ile (Safer 651 / Nisan 1253) Kudüs Memlükler’e bırakıldı. Ancak Filistin ve Kudüs 654 (1256) yılında tekrar Eyyûbîler’in eline geçti. Moğollar’a karşı kazanılan Aynicâlût zaferiyle (1260) Eyyûbî hânedanı da sona erdi ve şehir daha istikrarlı bir yönetime kavuştu. Hilâlhaç mücadelesinin sembolü konumundaki Kudüs’ün Haçlı tehlikesinin ortadan kalkmasıyla birlikte siyasî açıdan önemi azaldı. Coğrafî konumunun yanı sıra dönemin ana ticaret yollarının uzağında olması ve şehirde güçlü bir askerî birliğin bulunmaması bunda etkili olmuştur.

Kudüs Memlük idaresinin ilk yıllarında Dımaşk, Kahire Halep ve Gazze gibi dönemin büyük şehirlerinin aksine nâibler yerine Gazze veya Dımaşk nâibinin tayin ettiği valiler tarafından yönetiliyordu. Kalkaşendî şehrin 777’de (1375) nâibliğe dönüştüğünü ileri sürüyorsa da (Ṣubḥu’l-aʿşâ, VII, 186-187) Memlükler devrinde şehrin tarihi hakkında el-Ünsü’l-celîl adıyla bir eser telif eden Ebü’l-Yümn el-Uleymî, Muhammed b. Kalavun’un

üçüncü saltanatı döneminde (1309-1341) Alemüddin Sencer el-Cavlî'nin Kudüs nâibü's-saltanası olduğunu belirtmekte (II, 271-272), İbn Tağrîberdî de 709 (1309) yılı olaylarını anlatırken Kudüs nâibinden bahsetmektedir (en-Nücûmü'z-zâhire, VIII, 258). Kudüs nâibleri bu dönemde henüz müstakil olmadığından Gazze veya Dımaşk nâibleri tarafından rütbesi büyük şehirlerinkine oranla daha düşük emîrler arasından (emîr-i tablhâne) tayin edilmiştir. XIV. yüzyılın sonlarından itibaren Kahire tarafından tayin edilmeye başlanan Kudüs nâibleri arasında büyük emîrlerin de (emîr-i mie mukaddemü'l-elf) bulunduğu dikkati çekmektedir. Şehirde vali veya nâiblerden başka müslümanların mukaddes kabul ettiği yerlerden sorumlu nâzırü'l-haremeyni'ş-şerîfeyn de görev yapıyordu. Kudüs nâibleri bazan nâzırü'l-haremeyni'ş-şerîfeyn unvanını da taşıyordu. Memlük devri boyunca sultanın cezalandırdığı Memlük emîrlerinin Kudüs'e sürülmesi de şehrin siyasî konumuyla ilgilidir. Zira şehirde fazla asker bulunmaması ve surlarının takviye edilmemesi, Kudüs'te yaşamaya mecbur edilen Memlük emîrlerinin isyan etme ihtimalini azaltıyordu. Ayrıca emekli olan memlük emîrleri de Kudüs'ün siyasetten uzak havası ve dinî konumu dolayısıyla şehirde yaşamayı tercih ediyorlardı. Aynı şekilde yahudi ve hıristiyanlarda olduğu gibi diğer müslümanlarda da Kudüs'te yaşama ve burada defnedilme arzusu vardı.

Memlükler'in Kudüs politikası genel siyasetlerine paraleldi. Moğollar ve Haçlılar karşısında aldıkları başarılı sonuçlarla askerî yeterliliklerini kanıtlayan Memlükler'in yabancı oldukları bu topraklarda yer edinmeleri ve siyasî meşruiyet kazanmaları ulemâ ve halk nezdinde destek bulmalarını gerektiriyordu. Bu sebeple Memlükler, müslümanlar tarafından üçüncü mukaddes şehir kabul edilen Kudüs'e büyük önem vermişler ve şehri yeniden imar etmişlerdir. Haçlı işgalinin ardından Kudüs'ün yeniden bir İslâm şehri haline gelmesi Memlükler tarafından yapılan bu yoğun imar faaliyetiyle gerçekleşmiştir. Günümüzde Kudüs'te bulunan 150 civarındaki önemli tarihî eserin sekseni Memlükler devrine aittir. Bu dönemde Kudüs'te inşa faaliyetlerinin artmasında Memlük sultanlarının kendilerini topluma kabul ettirme çabalarının yanı sıra dinî gayeler, Memlük emîrlerinin öldükten sonra müsâdere edilmesini önlemek amacıyla çocuklarını ve akrabalarını mütevelli yaparak mallarını vakfetmeleri gibi pek çok sebepten söz etmek mümkündür.

Kudüs'ü birkaç defa ziyaret eden Bahrî Memlük sultanlarından I. Baybars, Kubbetü's-sahre'nin yıkılan kısımlarını tamir ettirmiştir. Surların dışında şehre gelen tâcirleri karşılamak ve fakirleri barındırmak maksadıyla bir de han yaptıran I. Baybars bazı köylerin gelirini şehirdeki kutsal mekânların bakımına ayırmıştır. Yine Kudüs'ü ziyaret eden sultanlardan Kalavun 681'de (1282), şehre gelen fakirler için Ribâtu Kalavun'u (Ribâtü'l-Mansûrî) yaptırmıştır. Sultan Lâçin de Mihrâb-ı Dâvûd'u ihya etmiştir. Kudüs'ün Bahrî Memlükler devrinde esas gelişmesi Muhammed b. Kalavun döneminde (1293-1294, 1299-1309, 1309-1341) olmuştur. Mescidi Aksâ ve Kubbetü's-sahre'yi tamir ettiren sultan Kubbetü's-sahre etrafındaki kemerleri de yaptırmış, Mescidi Aksâ'nın arka tarafını mermerle kaplatmış, Harem-i şerif'teki bazı mâbedlerin kubbelerini yaldızlatmıştır. Kaynaklar, bu faaliyetlerin büyük bir itina ile yapıldığını ve yıllar sonra bile yeniliğini koruduğunu kaydetmektedir. Kırk yıldan fazla hüküm süren Muhammed b. Kalavun döneminde pek çok medrese, çarşı, han, hamam ve ribât yapılmış, Kudüs Kalesi yenilenmiş ve şehre su getirilmiştir. Kalenin batı köşesindeki cami 1310 yılında inşa edilmiştir.

Sultanların Kudüs'e olan ilgisi Burcî Memlükleri zamanında da devam etmiştir. Berkuk ziyaret maksadıyla Kudüs'e gelmiş ve bir süre burada kalmıştır. 1386'da Dârü'l-vekâle (Kaysâriyye) adıyla bilinen Hânü'z-Zâhir'i yeniden yaptırmış, Kudüs'ün su yolunu (Kanâtü'l-arûb) tekrar inşa ettirmiştir. Barsbay, Eyyûbî sultanlarından el-Melikü'l-Muazzam Îsâ'nın 1216'da yaptırmış olduğu sebili (sebîlü Şa'lân) tamir ettirmiştir (832/1429). el-Melikü'z-Zâhir Çakmak, Kubbetü's-sahre'nin yıldırım düşmesi sonucu yanan kubbesini onartmış, Mısır sahillerine yapılan hıristiyan saldırıları sebebiyle Kudüs'teki hıristiyanların yapılarını yıktırmıştır. 857'de (1453) tahta çıkan el-Melikü'l-Eşref İnal, Mescidi Aksâ'yı tamir ettirmiş ve Kayıtbay döneminde onarıldığından daha sonra Sebîlü Kayıtbay olarak bilinen sebili yaptırmıştır. Bu sebile su temin eden Kanâtü's-sebil'i Hoşkadem 1462'de yeniletmiştir. Ayrıca Kayıtbay tarafından yıktırılarak yeniden yaptırıldığı için el-Medresetü'l-Eşrefiyye olarak da bilinen el-Medresetü's-Sultâniyye Hoşkadem devrinde bina edilmiştir. Sultan Kayıtbay, Eşrefiyye Medresesi'ni 887'de (1482) yeniden yaptırdığı gibi uzun yıllar ihmal edilen Kanâtü's-sebîl'i ve Sebîlü Kayıtbay'ı tamir ettirmiştir.

Sultanların yanı sıra emîrler ve yakınları, zengin tüccarlar, ulemâ ve şehre başka bölgelerden göç etmiş kimseler de şehrin imar faaliyetlerine büyük katkıda bulunmuşlardır. Bu dönemde Kudüs'te elli civarında medrese ve yirmi civarında zâviye, hankah ve ribât mevcuttu. Bunlar arasında Emîr Alâeddin Aydoğdu'nun (ö. 666/1267) inşa ettirdiği Ribâtu Alâeddin

(Bâsıriyye), Emîr Alemüddin Sencer ed-Devâdâr es-Sâlihî'nin yaptırdığı Devâdâriyye Hankahı (695/1295), Dımaşk Hanbelî şeyhi Vecîhüddin Muhammed b. Osman et-Tenûhî'nin 701 (1302) yılında vakfettiği Medresetü'l-Vecîhiyye, Emîr Rükneddin Baybars'ın vakfı olan Medresetü'l-Câlikıyye (707/1307) ve 715-720 (1315-1320) yıllarında inşa edilen Cavliyye Medresesi ile Sellâmiyye, Kerîmiyye, Emîniyye ve Hatuniyye medreseleri Bahrî Memlükleri devrinde yaptırılan hayır kurumlarıdır. Emîrler tarafından inşa ettirilen yapıların en muhteşemi, Şam nâibi Emîr Tenkiz en-Nâsırî'nin 729'da (1329) yaptırdığı Tenkîziyye Medresesi ile Sûku'l-Kattânîn'dir. Burcî Memlükleri döneminde inşa edilen medreseler arasında Ebû Bekir Ali eş-Şeybânî (ö. 797/1395) için Hoca (Tâcir) Fahreddin el-Mevsılî tarafından yaptırılan Mevsıliyye Medresesi, Emîr Cehârkes el-Halîlî tarafından vakfedilen Medresetü'l-Cehârkesiyye ile (Şerkesiyye) Sübeybiyye ve Bâsitıyye medreseleri önemlidir.

Memlükler devrinde şehrin nüfusu hakkında kesin bilgi yoktur. Araştırmacılara göre şehrin nüfusu 10.000 civarındadır. Harem-i şerif'te bulunan Memlük dönemine ait belgeleri ve şehrin gelişmesini delil gösteren Hudâ Lutfî'ye göre ise XIV. yüzyılda nüfus 20.000 civarında olmalıdır (al-Quds, s. 225). Ancak XV. yüzyılda baş gösteren iktisadî sıkıntılar, isyanlar ve kıtlık sonucunda şehrin nüfusu büyük ölçüde azalmıştır. Kudüs'ün nüfusu Araplar, Berberîler, Hintliler, Türk ve Kafkas asıllı memlükler, Türkmen ve Kürtler ile Moğol istilâsı sırasında Anadolu ve İran'dan gelen kimselerden müteşekkildi. Üç semavî din tarafından da mukaddes kabul edilmesi sebebiyle şehir oldukça kozmopolit bir yapıya sahipti. Şehir nüfusunun büyük çoğunluğu müslümandı, daha sonra hıristiyanlar ve yahudiler geliyordu. Kudüs'teki hıristiyan ve yahudiler, kendi mahallelerinde İslâm hukukunun onlara tanıdığı zimmî statüsü içerisinde rahatça yaşıyorlardı. Avrupa'dan gelen hıristiyan hacılar Kudüs'te hac görevlerini ifa edebiliyorlardı. Bazı dönemlerde hıristiyan hacıların sorunlarını çözmek üzere Kudüs'te Avrupalı konsolosların olduğu

bilinmektedir. Sultan Kayıtbay devrinde Kudüs'te yahudilerle müslümanlar arasında bir çatışma olmuşsa da Kudüs kadıları ve sultan yahudileri haklı bularak haklarını teslim etmişlerdir.

Memlükler devrinde Kudüs'ün en önemli gelir kalemini şehre gelen hacıların ihtiyaçlarının karşılanması ve rehberlik hizmetlerinden elde edilen gelirler oluşturuyordu. Şehir halkının ve hacıların ihtiyaçlarına yönelik olan ticaret küçük çaplıydı. Medrese, zâviye ve ribât gibi hayır kurumlarının bakım ve onarım giderleriyle buralarda çalışanların maaşları, şehir çevresindeki tarım arazilerinin gelirleriyle beslenen vakıflar tarafından ödeniyordu. Su sıkıntısı dolayısıyla suya fazla ihtiyaç göstermeyen zeytin ve pamuk Kudüs'ün ana tarım ürünleriydi. Sebze ve meyve üretimi de ihtiyacı karşılıyordu. Şehirde sabun ve dokuma endüstrisinin bulunduğu ve gümüş ihraç edildiği bilinmektedir. Ayrıca hacılara yönelik hediyelik eşya üretiliyordu. Diğer Ortaçağ şehirlerinde olduğu gibi Kudüs'te de ürünler Sûku'l-Kattânîn gibi çarşılarda ve hanlarda satılmaktaydı. Hacıların beraberlerinde getirdikleri malları sattıkları bir çarşı da vardı. Kudüs'e İran, Mağrib, Yemen ve Avrupa'dan kumaş, deri ve halı ithal ediliyordu.

XV. yüzyılda Memlük Devleti'nin ekonomik yapısının bozulması Kudüs'ü de etkiledi. XVI. yüzyıl başlarında Memlükler'in artık bölgede asayişi sağlayamadıkları görülmektedir. Bu dönemde Kudüs'e yapılan bedevî saldırıları hacıların şehre gelmesini engellemiş ve şehrin ekonomisine büyük darbe vurmuştur. Nihayet 1516'da Mercidâbık Savaşı ile Suriye'yi ele geçiren ve ertesi yıl Kahire'deki Memlük yönetimine son veren Osmanlılar Kudüs'e de hâkim olmuşlardır.

Memlükler devrinde Kudüs'ün istikrarlı ve siyasî çekişmelerden uzak ortamı yönetimin medreseler ve vakıflar yoluyla ulemâya verdiği büyük destekle birleşince burada doğup büyüyenler yanında pek çok ünlü âlim eğitim görmek, müderrislik yapmak veya yerleşmek amacıyla Kudüs'e gelmiştir. Bu dönemde yetişen Kudüslü âlimler arasında müfessir Burhâneddin İbn Cemâa, Kemâleddin ve Burhâneddin İbn Ebû Şerîf, tarihçi İbn Ebû Uzeybe, muhaddis İbn Hilâl el-Makdisî, fakih İbnü'd-Deyrî, Şemseddin ve Takıyyüddin Abdullah el-Kalkaşendî, matematikçi İbnü'l-Hâim, kıraat âlimi İbnü'l-Kabâkıbî, mutasavvıf İbnü'n-Nakīb el-Makdisî ve tarihçi Ebü'l-Yümn el-Uleymî sayılabilir. Uleymî'nin el-Ünsü'l-celîl bi-

târîḫi'l-Ḳuds ve'l-Ḫalîl adlı eserinin özellikle ikinci kısmı Memlükler devrinde şehrin tarihi, iktisadî ve içtimaî yapısı ile kültürel hayat açısından en önemli kaynak durumundadır. Yine bu devirde Kudüs'ün faziletlerine dair birçok eser kaleme alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Fidâ, Târîḫ, III, 195; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf, Kahire 1312, s. 108-109; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), IV, 104-106, 197, 205-206; VII, 186-187; X, 133; XII, 104, 327; Makrîzî, es-Sülûk, tür.yer.; Halîl b. Şâhin, Zübdetü Keşfi'l-memâlik (nşr. P. Ravaisse), Paris 1894, s. 23; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VIII, 258; ayrıca bk. tür.yer.; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Ünsü'l-celîl bi-târîḫi'l-Ḳuds ve'l-Ḫalîl, Amman 1973, II, 271-272; ayrıca bk. tür.yer.; Abdülcelîl Hasan Abdülmehdî, el-Medâris fî Beyti'l-Maḳdis, Amman 1981; J. Drory, "Jerusalem during the Mamluk Period", The Jerusalem Cathedra (ed. L. I. Levine), Jerusalem 1981, I, 190-213; Râif Yûsuf Necm, Künûzü'l-Ḳuds, Amman 1401/1983, s. 140-315; Huda Lutfi, al-Quds al-Mamlūkiyya: A History of Mamlūk Jerusalem Based on the Haram Documents, Berlin 1985; Ali Seyyid Ali, el-Ḳuds fi'l-ʿaṣri'l-Memlûkî, Kahire 1986; M. H. Burgoyne, Mamluk Jerusalem: An Architectural Study, London 1987; D. P. Little, "Jerusalem under the Ayyubids and Mamluks 1197-1516 AD", Jerusalem in History (ed. K. J. Asali), Essex 1989, s. 177-199; Ârif el-Ârif, Târîḫu'l-Ḳuds, Kahire 1994, s. 87-100; Saîd Abdülfettâh Âşûr, "el-Memâlik ve'l-Ḳuds", Yevmü'l-Ḳuds, ebḥâṣü'n-nedveti's-sâdise, Amman 1996, s. 59-76; Yûsuf Derviş Gavânime, "Niyâbetü Beyti'l-Maḳdis", Mecelletü'l-ʿArabiyye li'ṡ-ṡeḳāfe, II/1, Tunus 1982, s. 75-98; F. Buhl, "Kudüs", İA, VI, 952-964; S. D. Goitein, "Ḳuds", EI² (İng.), V, 332-333; Süheyl Zekkâr, "Filisṭîn fî ʿahdi'l-Memâlîk", el-Mevsûʿatü'l-Filisṭîniyye, Beyrut 1990, II, 527-693.

Cengiz Tomar

Osmanlı Dönemi ve Sonrası.

Yavuz Sultan Selim, Mercidâbık'ta Memlükler'e karşı kazanılan zaferden sonra Halep, Hama, Şam üzerinden güneye doğru ilerleyerek 4 Zilhicce 922'de (29 Aralık 1516) İdrîs-i Bitlisî'nin de aralarında bulunduğu devletin bir kısım ileri gelenleriyle ve askerle birlikte Kudüs'e geldi. Ancak Kudüs, padişahın gelişinden önce muhtemelen Ekim 1516'da Osmanlı yönetimine girmişti (Ercan, s. 10). Bu tarihte başlayan

Kudüs'teki Osmanlı yönetimi, 1831-1840 yıllarında gerçekleşen Kavalalı Mehmed Ali Paşa dönemi hariç Aralık 1917'ye kadar yaklaşık dört asır devam etti. Kudüs, Osmanlı yönetimi altında hep sancak statüsünde kalmakla birlikte bağlı bulunduğu merkez zamanla değişti. 1516-1831 yılları arasında Şam eyaleti, 1841-1865 yılları arasında Sayda eyaleti ve bu son tarihte Sayda ve Şam eyaletlerinin birleştirilmesiyle oluşturulan Suriye vilâyeti içinde yer aldı. 1872-1917 döneminde ise müstakil mutasarrıflık statüsü verilerek doğrudan merkezî hükümete bağlandı. Malî açıdan önce Halep, 1860'ların ikinci yarısından itibaren Şam defterdarlığına bağlanmıştır.

Osmanlı Devleti, Kudüs'ü yönetimi altına aldıktan kısa bir süre sonra ona atfettiği özel önemi gösterir icraatlara başladı. Özellikle Kanûnî Sultan Süleyman döneminde büyük imar faaliyetleri gerçekleştirildi. Kubbetü's-sahre'nin restorasyonuyla başlayan çalışmalar bugün hâlâ ayakta olan surların inşasıyla sürdü. Yapımı beş yılda tamamlanan, uzunluğu 3 kilometreyi, yüksekliği 12 metreyi aşan surların otuz dört kulesi ve yedi kapısı vardır ve bunların altısının üzerlerinde yapım tarihlerini gösteren kitâbeleri bulunmaktadır. Sultan Süleyman'ın diğer önemli projesi Beytülahm ve Halîlürrahmân'dan Kudüs'e su getiren kanalların tamiri, şehir suyunun dağıtımının yapıldığı havuzların yenilenmesinin yanı sıra beşi sur içinde olmak üzere altı çeşmenin inşası olmuştur. Padişahın hanımı Hürrem Sultan'ın 1551'de yaptırdığı külliye de Kudüs'ün en önemli hayır kuruluşlarındandır. Cami, medrese, han, ribât ve imaretten oluşan külliye Kudüs'teki Osmanlı eserlerinin önde gelenlerindendir. Günümüzde bakımsız bir vaziyette ayakta olan imarette yüzlerce misafir, sûfî, medrese öğrencisi ve fakire yemek dağıtılmıştır. Külliyenin masraflarının karşılanması için büyük bir vakıf kuran Hürrem Sultan, Suriye ve Filistin'de özellikle Remle civarında birçok köy ve geniş araziyi bu vakfa tahsis ettirmiştir. Onun 1558'de ölümünden sonra Sultan Süleyman, Sayda

civarında dört köyün arazisini daha bu vakfa ilâve etmiştir (Kudüs Şer‘iyye Sicilleri, nr. 70, s. 18-50).

XVI. yüzyılın son çeyreğinden itibaren giderek belirginleşen Osmanlı merkez idaresinin zayıflaması Kudüs'ü de olumsuz etkilemiştir. Bunun en açık göstergesi, genel olarak bölgenin ve özellikle de Kudüs'e ulaşan yolların güvenliğinin zayıflamasıydı. Kutsal mekânlara giden hacılar zaman zaman bedevîlerin saldırılarına mâruz kalmaktaydı. Buna çözüm olarak yollar üzerine çeşitli güvenlik kulelerinin yapıldığı, bölgenin timar ve zeâmet sahiplerinin Kudüs, Halîlürrahmân ve Nebî Mûsâ'yı ziyaret eden hacıların güvenliğini sağlamakla görevlendirildiği tesbit edilmektedir (Heyd, s. 76, 89, 91).

Osmanlı döneminde Kudüs bölgesi hıristiyanları arasındaki ilişkilerin gergin olduğu görülmektedir. Latin kilisesine bağlı olanlarla Rum ve Ermeni kiliseleri mensupları arasında hıristiyanlarca kutsal sayılan mekânlarla ilgili haklar konusunda sürekli anlaşmazlık çıkmıştır. Bu durum, 1660'lı ve 1670'li yıllarda özellikle Latin kilisesi mensuplarıyla Rum Ortodoks hıristiyanları arasında kanlı çatışmalara yol açmıştır. Ortodokslar'ın çoğunlukta olmalarına rağmen Latinler'in Avrupa Katolikleri'nin desteğini almaları bir başka gerginlik sebebi olmuştur. Fransa'nın Latin kilisesi lehine girişimlerini sürdürmesi ve Rum kilisesinin XVIII. yüzyılda Osmanlı merkez yönetimi üzerinde etkisini arttırarak Habeş, Süryanî ve Kıptî kiliselerinin kendisine bağlanmasını sağlaması hıristiyan mezhepleri arasındaki anlaşmazlıkları körüklemiştir.

XVIII. yüzyılda genel olarak Kudüs'ün şartları daha da ağırlaştı. 1702'de Kudüs sancak beyi tayin edilen Muhammed Paşa'nın vergileri arttırması ve vergi toplamada sıkı davranması Nakîbüleşraf Muhammed Hüseynî'nin öncülüğünde bir isyana sebep oldu ve nakîbüleşraf iki yıl süreyle yönetimi fiilen ele geçirdi. Şam eyalet valisi 1705'te askerî güç kullanarak isyanı bastırabildi (Kudüs Şer‘iyye Sicilleri, nr. 24, s. 3; nr. 268, s. 35; nr. 271, s. 24).

Yine XVIII. yüzyılda merkezî idarede görülen zaaf Kudüs'te iki yeni gelişmeye yol açtı. Birincisi, sancak beylerinin mahallî olarak güçlü aile mensuplarından tayin edilmesi, ikincisi de Kudüs'te bazı ailelerin prestij ve

gücünün belirgin bir şekilde artmasıdır. Bu yüzyılda Kudüs sancak beylerinin çoğu Tûkan ve Nimr ailelerinden seçildi. Aynı şekilde bu dönemde Hüseynî, Hâlidî ve Ebü'l-Lutf gibi aileler güçlendi ve Osmanlı yönetimi boyunca Kudüs yönetiminde etkili oldu. Çoğunlukla müftüler Ebü'l-Lutf ailesinden, nakîbüleşraflar Hüseynî ailesinden, şer'î mahkeme üst görevlileri ve belediye başkanları da Hâlidî ailesinden seçildi. I. Meşrutiyet Meclisi'nde Kudüs'ü temsil etmek üzere Hâlidî ve Hüseynî aileleri yarışmış, seçimi Yûsuf el-Hâlidî kazanmıştır. II. Meşrutiyet dönemi meclisinde ise Kudüs bu aile üyelerinden Rûhî el-Hâlidî ve Saîd el-Hüseynî tarafından temsil edilmiştir.

Kudüs XVIII. yüzyılın sonunda beklenmedik bir tehdide mâruz kaldı. 1798'de Mısır'ı işgal eden Napolyon bir yıl sonra Gazze ve Remle'yi de ele geçirerek Kudüs'ün Akdeniz sahiliyle, ardından kuzeye doğru ilerleyerek Safed'i de ele geçirip Şam ile karayolu bağlantısını kesti. Bu gelişmeler Kudüs halkı tarafından tepkiyle karşılandı. Akkâ'da Cezzâr Ahmed Paşa'nın Fransız kuvvetlerine karşı galip gelmesi ve Mayıs 1799'da Fransızlar'ın bölgeden tamamen çekilmesi Kudüslüler'i rahatlattı.

XIX. yüzyılın ilk çeyreğindeki siyasî gelişmeler Kudüs'ü etkiledi. 1807'de Kudüs'ü de içine alan isyan Sayda Valisi Süleyman Paşa tarafından bastırıldı. Bölgede gelişen Vehhâbî tehlikesine karşı 1810 yılında Sayda Valisi Süleyman Paşa Kudüs sancak beyliği görevini de üstlendi. 1821'deki Yunan isyanı Kudüs'te özellikle Rum Ortodokslar arasında hareketlenmelere yol açtı, ancak yetkililerin sıkı tedbirleriyle çatışma çıkması önlendi. 1825'te merkezî yönetimin zaafından yararlanmak isteyen Kudüs civarındaki bazı köyler askere gitmemek ve vergi ödememek için bir isyan başlattılar; Remle-Kudüs arasında etkili olan bedevî şeyhlerinden İbrâhim Ebû Goş'un da desteğini alarak kısa sürede şehri ele geçirdiler. Sayda Valisi Abdullah Paşa isyancıları ikna ederek 1826 sonlarında sükûneti sağlayabildi.

Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa yönetimi döneminde (1831-1840) Kudüs'te önemli değişiklikler oldu. Onun katı uygulamaları, vergilerin arttırılması, silâhsızlandırma ve mecburi askerlik kararları 1834-1838 yılları arasında Kudüs merkezli bir dizi ayaklanmaya yol açtı. Aralık 1840'ta Kudüs tekrar Osmanlı yönetimine girdi. 1838'de Kudüs'te ilk konsolosluğu İngiltere açtı;

bunu Prusya, Fransa, Avusturya ve Rusya konsoloslukları takip etti. Bu dönemde misyoner faaliyetleri de hız kazandı. 1841'de İngiliz-Alman Protestan piskoposluğu kuruldu, 1845'te Grek-Ortodoks patriği İstanbul'dan Kudüs'e taşındı ve 1847'de Latin patrikliği canlandırıldı.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında da Avrupa kökenli kültürel, dinî, siyasî kuruluşlar Kudüs'teki yatırımlarını arttırarak sürdürdüler. Avrupa devletleri bir taraftan azınlıklar lehine baskılarını arttırırken diğer taraftan kendi aralarında nüfuz mücadelesine giriştiler. İngiltere, bilhassa yahudilerin hâmiliğini üstlenmeye çalıştığı gibi Kudüs ve çevresinde bir Protestan hıristiyan nüfusu oluşturdu; Fransızlar Katolik cemaat, Ruslar da Ortodoks gruplar üzerinde etkilerini yoğunlaştırdı. 1870'lerden sonra yahudi göçünün giderek artması, 1882 ve 1905'te iki büyük yahudi göç dalgası Kudüs'ün nüfus yapısını değiştirmeye başladı. Bu gelişmelere paralel olarak XIX. yüzyılın ikinci yarısında özellikle dış kaynaklı yatırımlar şehrin yapılaşmasını sur dışına taşırdı. Yahudiler eski şehrin kuzeybatı ve kuzeydoğusunda, Araplar ise şehrin kuzey ve doğusuna doğru yeni yerleşim birimleri kurdular; sur dışında âdeta yeni bir şehir oluştu.

Osmanlı Devleti, Kudüs'ü birçok yönden derinden etkileyecek olan bu gelişmelere karşı bir taraftan Avrupa'nın müdahalelerini sınırlandırmaya, diğer taraftan da Kudüs şehrini modernleştirmeye çalıştı. 1863'te Kudüs Belediyesi teşekkül etti, sancak yönetimini düzenlemek üzere bir idare meclisi kuruldu. Kudüs Belediyesi şehrin temizliği, kanalizasyon sistemi, aydınlatılması, sokakların tanzimi ve ağaçlandırılması gibi alanlarda önemli hizmetler verdi ve 1891'de belediye hastahanesini hizmete açtı. 1886'da Kudüs polis gücü oluşturuldu. 1900'de Yafa Kapısı'nın yakınına bir sebil, kapının üzerine de saat kulesi inşa edildi. Müze ile Türkçe, Arapça ve Fransızca oyunların sergilendiği tiyatro da diğer kültürel yatırımlardandır.

Siyasî alanda son dönemin en önemli problemi yasa dışı yahudi göçü idi. Osmanlı Devleti, yahudi göçünü ve yahudilere toprak satışını engelleme girişimleri çerçevesinde birçok tedbir almasına rağmen mahallî ve milletlerarası kaynaklı sebeplerden dolayı tam anlamıyla başarılı olamadı. Özellikle II. Abdülhamid döneminde siyonizm ve Filistin'e yahudi göçüne karşı yoğun çabalar sarfedildi. I. Dünya Savaşı'nın sonunda Osmanlı Devleti'nin yenilmesiyle Kudüs'ün geleceği de köklü değişikliklere mâruz

kaldı.

Kudüs'ün Osmanlı idaresi altındaki gelişme seyri hakkında veriler 1520'lerden itibaren başlar. Bunlardan biri olan nüfus yapısıyla ilgili kayıtlar XVI. yüzyıl boyunca yükseliş seyri takip etmiştir. Memlükler döneminde 10.000 civarında nüfusu bulunduğu tahmin edilen Kudüs, 932 (1525-26) tarihli Osmanlı sayımına göre on mahallede (Bâbü'l-Hitta, Bâbü'l-Kattânîn, Zerâine, Rîşe, Benî Hâris, Akabe-i Sit, Hâlidî, Şeref, Bâbü'l-Âmûd, Benî Zeyd) oturan 616 hâne (yaklaşık 3100 kişi) müslüman, içlerinde Melkitî, Süryânî ve Ya'kūbîler'in yer aldığı 119 hâne (550-600 kişi) hıristiyan ve 199 hâne (1000 kişi) yahudi olmak üzere toplam 934 hâne (4700 kişi) nüfusa sahipti. On üç yıl sonra 945'te (1538-39) nüfus 1168 hâne, yetmiş beş bekâr müslüman, 136 hâne, altmış altı bekâr hıristiyan ve 224 hâne, on dokuz bekâr yahudiden oluşuyordu (toplam 1528 hâne, 160 bekâr, tahminen 7900-8000 kişi). XVI. yüzyılın ortalarına doğru nüfus en yüksek seviyesine ulaştı. 961 (1554) yılı kayıtlarına göre sekiz mahallede 1987 hâne, 141 bekâr müslüman erkek nüfus yanında, 303 hâne 135 bekâr hıristiyan ve 324 hâne, on üç bekâr yahudi olmak üzere toplam nüfus 13.000 kişiyi geçti. Bu tarihlerde şehirde Döğer Türkmenleri'ne mensup bir grup da yerleşmişti (1538'de yirmi iki hâne, 1553'te on sekiz hâne). 970'te (1562-63) nüfus miktarı bir önceki sayıma göre biraz azalmayla hemen hemen aynı kaldı (toplam 2451 hâne, 249 bekâr, tahminen 12.600-12.800 kişi). Sadece müslümanlara yer verildiği anlaşılan 1005 (1596) yılı kayıtlarında 1444 hânenin mevcut olduğu, hıristiyan ve yahudi nüfus verilerinin noksan bulunduğu dikkati çeker. Nüfusun çoğunluğunu oluşturan müslümanlar içinde Araplar yanında Anadolu, Kuzey Afrika, Hindistan ve Orta Asya ülkelerinden gelen müslümanlar da vardı. Özellikle Mağribî olarak geçen grup sayıca kalabalıktı. Hıristiyanlar ise Süryânî, Ya'kūbî, Ermeni, Rum, Melkitî, Sırp, Frenk ve Gürcü gruplarından meydana gelmekteydi. Bu yüzyılda yahudi nüfusundaki kısmî artışın sebebi, Osmanlılar'ın İspanya'dan sürülen yahudilerin bir kısmına Kudüs'e yerleşme izni vermeleriydi. Yahudiler 1538'den itibaren üç mahalle halinde kaydedilmişlerdi. 1617'de Kudüs'e gelen Polonyalı Simeon burada on iki hâne yerli Ermeni, yirmi-otuz hâne Kıptî, az miktarda da

Rum bulunduğunu; Ermeni, Rum, Frenk ve Sırplar'a ait olmak üzere dört manastırın yer aldığını yazar (Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi, s. 128-

129). 1660'ta Chevalier d'Arvieux halkın Arap, Türk ve yahudi dışında Frenk, Rum, Ermeni, Mârûnî, Gürcü, Kıptî, Habeş ve Keldânî hıristiyanlardan meydana geldiğini, fakat bunların Arap, Türk ve yahudilere nisbetle çok az sayıda olduğunu belirtir (Mémoires, II, 106-110). Şehri 1671'de etraflı şekilde tavsif eden Evliya Çelebi ise iç kalede Türk garnizonunun bulunduğunu ve yetmiş evin mevcut olduğunu, Hz. Dâvûd varoşundaki kırk hâne dışında 1000 evin sur içinde yer aldığını yazar (Seyahatnâme, IX, 463-466).

XVIII. yüzyılın sonunda da Kudüs'ün nüfusunun 14.000'i aşmadığı tahmin edilmektedir. Volney 1784'te şehrin nüfusunu 12.000 ile 14.000 arasında tahmin etmektedir (Travels, I, 304). A. Bonne, XIX. yüzyılın ilk yıllarındaki Kudüs nüfusunun 12.000 civarında olduğunu belirtir (Jerusalem in History, s. 220).

XIX. yüzyılda Kudüs'ün nüfusuna dair kaynaklar çoğalmaktadır. Osmanlı kaynaklarına göre 1849'da şehirde 6184 müslüman, 3744 hıristiyan ve 1790 yahudi olmak üzere 11.682 kişi yaşıyordu. 1850'den itibaren nüfusta giderek artış görüldü. 1870'te toplam nüfus 20.000, 1880'de 30.000 ve 1890'da 40.000 seviyelerine ulaştı. Bu son yıllarda şehirdeki yahudi nüfus sayısı oldukça arttı ve en kalabalık grup haline geldi. 1900'de 10.000 müslüman, 10.000 hıristiyan ve 35.000 yahudi olmak üzere toplam nüfus 55.000'i buldu. Osmanlı ve Avrupa kaynaklı nüfus rakamları arasında en önemli fark Avrupa kaynaklarında mübalağalı verilen yahudilerin sayısında ortaya çıkmaktadır. Bu farkın bir diğer sebebi de Osmanlı kaynaklarının Osmanlı vatandaşlarını esas alması dolayısıyla Kudüs'teki yabancı uyruklu ve yasadışı olarak orada bulunan yahudileri içermemesidir. Bazan da yahudi nüfusunun kasten abartıldığı görülmektedir. Siyonist teşkilât görevlisi Arthur Ruppin'in 1914 yılı yahudi nüfusunu 45.000 göstermesi bunun açık örneğidir. Aynı yıllara ait Osmanlı nüfus istatistikleri 18.190 yahudi kaydetmektedir.

Ticarî ve ekonomik açıdan Kudüs fazla gelir kaynağına sahip değildi. Şehrin civarındaki tarım arazileri yetersiz ve sanayinin gelişmesi için gerekli miktarda ham maddeden mahrumdu. Ticarî açıdan da önemli ticaret yollarının dışında kalıyordu. Bütün bu olumsuzluklara karşı en önemli gelirleri dinî statüsünden kaynaklanmaktaydı. Hacıların ve turistlerin

ziyaretleri el sanatlarına ve ticarete bir canlılık kazandırmaktaydı.

Osmanlı dönemi Kudüs'ünde tekstil ve boyacılık, dericilik, sabunculuk ve metal atölyeciliği dallarında sanayi üretimi dikkat çekmektedir. İthalât ve ihracat açısından bakıldığında sabun Mısır'a, tahıl Mısır, Rodos ve Dubrovnik'e ihraç edilirken Mısır'dan pirinç, Şam'dan elbise ve kahve, İstanbul, Irak ve Çin'den bazı tekstil ürünleriyle halı ithal edilirdi. Kudüs gelirleri arasında vergilerin yanı sıra üç kutsal din mensuplarının bölgeye yaptıkları düzenli ziyaretler sırasında yapılan satışlar ve özellikle hediyelik eşya üretiminden elde edilen gelirler de zikredilebilir. Alman seyyahı Seetzen, 1806'da Kudüs'te faaliyet gösteren esnaf ve tüccar sayısının en az 700 olduğunu belirtmektedir (Reisendurch Syrien, II, 21-23). Kudüs'ün en önemli gelir kaynağı ise İstanbul ve Mısır'dan gönderilen surrelerdir. Dışarıdaki yahudilerin Kudüs'teki dindaşlarına bir nevi zekât gibi gönderdikleri paralarla Avrupa krallıklarının hıristiyanlara yaptıkları malî destekler de Kudüs için önemli gelir kaynaklarındandı.

Kudüs, 1850'lerden itibaren belirgin bir şekilde gelişmeye ve şehrin nüfusu artmaya başladı. İnşaat sektöründe önemli gelişmeler oldu ve işsizlik azaldı. Daha önce ciddi bir gelir kaynağı oluşturan sabun üretimi XIX. yüzyılın ikinci yarısında geriledi. Bu dönemde Kudüs'te satılan hediyelik eşyaların üretimi de Beytülahm'da yapılmaya başlandı. Osmanlılar'ın son döneminde Kudüs'e gelen yahudi sayısındaki artış şehrin ekonomik yapısını fazla değiştirmedi.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında ulaşım sisteminde belirgin bir iyileşme gerçekleşti. 1865'te Kudüs telgraf sistemine kavuştu. 1868'de Kudüs-Yafa karayolu ve 1892'de Kudüs-Yafa demiryolu hizmete açıldı. Bu gelişmeler Kudüs'ün dış dünya ile ilişkilerinin gelişmesine, ziyaretçi sayısının artmasına ve ekonomik açıdan gelişmesine önemli katkı sağladı.

Kudüs'ün eğitim ve kültür hayatı da Osmanlılar döneminde önemini korumuştur. İslâm tarihi boyunca farklı müslüman ülkelerden gelen yüzlerce âlim Mescidi Aksâ'yı ziyaret etmiş ve bir kısmı Kudüs'te yaşamayı tercih ederek şehrin ilmî hayatına katkıda bulunmuştur. Osmanlı döneminde devralınan İslâmî miras korundu. Kudüs ilmî cazibe merkezi olmayı sürdürdü. Şehirde kurulan medreseler vakıflarla desteklendi.

Medreselerin etrafı tasavvufî hayat açısından da canlandı. Mescidi Aksâ ve Şam Kapısı civarında birçok tekke ve zâviye yer almakta, Mevleviyye, Şâzeliyye, Rifâiyye ve Ahmediyye gibi tarikatlar şehrin dinî ve kültürel hayatına belirgin katkı sağlamaktaydı.

XVIII. yüzyıldan itibaren Kudüs medreseleri ve kültür hayatı gerilemeye başladı. Bunun en önemli sebebi medreseleri ve kültürel hayatı canlı tutan vakıfların zayıflamasıdır. Kudüs'teki eğitim kurumlarını ve dinî-kültürel hayatı canlı tutan vakıflar sadece Kudüs ve civarında değil Anadolu, Mısır ve Suriye'de de bulunmaktaydı. Medreselerden başka bir çeşit eğitim kurumu sayılabilecek hankahlar, ribâtlar ve zâviyeler de vardı. Bütün bu kurumlarda dinî eğitim hâkimdi. XIX. yüzyılın ikinci yarısında modern devlet okullarının yanı sıra misyoner okullarının da hızla arttığı görülmektedir.

Kudüs'ün eğitim ve kültürel hayatının en önemli kurumlarından biri de kütüphanelerdi. Bunların en eskisi Mescidi Aksâ Kütüphanesi idi. Burada bulunan kitapların çoğu Haçlılar tarafından yakılmıştır. Bu kütüphanenin kitapları genel olarak Kur'an ve Kudüs üzerine yazılanlardan oluşmaktaydı. Ayrıca Eşrefiyye ve Kādiriyye gibi büyük medreselerin kendi kütüphaneleri mevcuttu. Memlük ve Osmanlı sultanlarının Mescidi Aksâ'ya hediye mushaf göndermeleri âdettendi (Kudüs Şer'iyye Sicilleri, nr. 44, s. 500). Kudüs şer'iyye sicilleri şehrin özel kütüphaneleri hakkında önemli bilgiler içermektedir. Bunlardan birkaçı şöyle sıralanabilir: Muhammed İbn Büdeyr (a.g.e., nr. 272, s. 147), Hasan el-Hüseynî (a.g.e., nr. 267, s. 156-162), Beşîr el-Hâlidî (a.g.e., nr. 231, s. 65-66). Kudüs, tarihinin hemen her döneminde inşa faaliyetlerine sahne olmuştur. Özellikle Memlük ve Osmanlı dönemlerinde yapılan büyük binalar, camiler, medreseler, tekkeler, zâviyeler, ribâtlar ve hankahlar şehrin ekonomik hayatına önemli katkı sağlamıştır. Kanûnî Sultan Süleyman zamanında ise tarihinin altın çağını yaşamıştır. Bu dönemde Kubbetü's-sahre'de gerçekleştirilen inşa faaliyetlerinin dışında Kudüs surlarının yapımı (1536-1540), vakıflar ve günde yüzlerce fakiri doyuran Haseki Sultan İmarethânesi zikredilmelidir.

Manda Yönetimi ve Sonrası. 1917 yılı Kudüs için bir kader yılı oldu. 2 Kasım'da Balfour Deklarasyonu ile İngiltere yahudilerin bölgede siyasî bir varlık oluşturmalarını destekleyeceğini açıkladı. 11 Aralık'ta da İngiliz

askerleri Kudüs'e girdi. İngiliz işgali, Kudüs'teki sadece Haçlı işgaliyle kesintiye uğrayan yaklaşık 1200 yıllık müslüman yönetimini de sona erdirdi.

Aralık 1917'den itibaren Kudüs giderek İslâmî karakterini yitirmeye başladı. Bu dönemde yerli nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan müslüman ve hıristiyan Araplar'ın yerine yeni gelen yahudiler yerleştirildi. Kudüs 1917-1920 yılları arasında İngiliz askerî yönetiminde kaldı. 1920 San Remo Konferansı'nda İngiltere'nin manda yönetimine verilmesiyle de 1948'de İsrail Devleti'nin kuruluşuna kadar devam edecek İngiliz sivil yönetimi göreve gelmiş oldu. İngiliz yönetiminin yoğun yahudi göçüne izin vermesiyle Kudüs ve daha geniş mânada Filistin 1920, 1928, 1929, 1933 ve 1936'da bir dizi protesto, silâhlı ayaklanma, grev ve boykota sahne oldu.

İngiliz yönetiminde Kudüs köklü demografik, ekonomik ve kültürel değişiklikler yaşadı. Şehir içinde yahudi nüfusu Arap nüfusunu geçti. Ekonomik olarak da Araplar kendi imkânlarıyla, dışarıdan yoğun maddî destek alan yahudilerle mücadele etmek zorunda kaldı. Araplar ile yahudiler arasında dengelerin tamamen altüst olmasının doğurduğu problemleri çözemeyen İngiltere, 1947'de Birleşmiş Milletler'e sunduğu Filistin'i paylaştırma planında Kudüs'e milletlerarası bir statü verilmesini önerdi. 1948 Arap-İsrail savaşında İsrail Batı Kudüs'ü işgal etti. Ürdün ise eski şehri yani Doğu Kudüs'ü ele geçirdi. Böylece Kudüs Batı ve Doğu olmak üzere ikiye bölündü. İsrail, Ocak 1950'de Birleşmiş Milletler kararlarına aykırı olarak Batı Kudüs'ü başşehir ilân etti ve parlamento ile birlikte diğer önemli hükümet birimlerini oraya taşıdı. 1948'de 60.000 Arap nüfusuna karşılık yahudi nüfusu 100.000 dolayındaydı. Bu rakam 1967'de 197.000'e yükseldi. 1967 Arap-İsrail savaşında şehrin tamamını işgal eden İsrail, bazan aşırı güç de kullanarak şehri yahudileştirme çalışmalarına hız verdi. Yeni yerleşimlerin şehri kuşatıcı şekilde planlanması ve özellikle Doğu Kudüs'te yoğunlaşarak bölgenin Arap nüfusunu geride bırakması dikkat çekiciydi. Birleşmiş Milletler'in birçok defa kınamasına ve karşı çıkmasına rağmen İsrail, Kudüs'ün Arap-İslâm karakterini zayıflatma politikalarına devam etti ve nihayet 21 Ağustos 1980'de doğusu ve batısıyla birleşik Kudüs'ün İsrail'in ebedî başşehri olduğunu ilân etti. 1987'de Araplar 475.000 kişilik Kudüs nüfusunun % 28'ini oluşturuyordu. Günümüzde nüfusu 600.000'e yaklaşmış olan (2000'li yıllara

yaklaşıldığında 557.000) Kudüs şehrinin yaklaşık 4 km. uzunluğundaki surların çevrelediği eski kesiminde dar ve dolambaçlı sokakların varlığı ile dikkati çeken bir Ortaçağ şehri, bunun batısında modern cadde ve bulvarlarla farklı bir görünüş arzeden modern şehir yayılır. İsrail Devleti'nin kurulduğu yıllarda Ürdün'e ait olan eski kesimin 0,85 km²'lik yüzölçümüne karşılık yeni kesim, yani İsrail'de kalan kesim 28 km² genişliğindeydi. Günümüzde modern kesim kuzey, batı ve güneye doğru genişlemesine devam etmiş, her iki kesimin toplam yüzölçümü 100 km²'yi biraz geçmiştir. Bugün özellikle turizm merkezi olan Kudüs'te ağır sanayi gelişmemiştir. Hafif sanayi kollarından elmas kesilmesi, mobilya yapımı, kimya ve ilâç sanayii, dokuma ve hazır giyim sanayii gelişme yolundadır.

İsrail'in Kudüs ve Filistin'de Araplar'ın haklarını kısıtlayıcı politikaları 1987'de Batı Şeria'da "intifada"ya yol açtı. 1990'lı yıllarda da Kudüs'ün Arap / İslâmî yapısını değiştirmeye yönelik politikalara devam edildi. Tarihî mekânların yıkılması, Arap gayri menkullerine el konulması, çeşitli sebeplerle Araplar'ın şehri terketmesinin sağlanması gibi politikalar sonucu Kudüs'teki yahudi mülklerinin birkaç kat arttığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 522, s. 21, 29; nr. 602; Kudüs Şer'iyye Sicilleri, nr. 24, s. 3; nr. 31, s. 277-282; nr. 44, s. 500; nr. 45, s. 19; nr. 70, s. 18-50; nr. 231, s. 65-66; nr. 267, s. 156-162; nr. 268, s. 35; nr. 270, s. 18-50; nr. 271, s. 24, 31; nr. 272, s. 77-78, 147; nr. 280, s. 4, 32, 33, 358-359; 3 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Nezihi Aykut v.dğr.), Ankara 1993, s. 215, 216-218; 6 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 1995, I, 30-36, 39, 63-64; II, 291; Jerusalem Haram, Cairo 1925-27, nr. 30, 144, 155, 219; Salnâme-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye, Dersaadet 1266, s. 85; (1282), s. 72, 176; (1290), s. 154; (1334), s. 776-778; Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi: 1608-1619 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 128-129; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 463-466; Ch. d'Arvieux, Mémoires, Paris 1735, II, 106-110; U. S. Seetzen, Reisen durch Syrien, Palastina etc., Berlin 1854-59, II, 18, 21-23; Mehmet Re'fet Paşa,

Seyahatnâme-i Arz-ı Filistin, Dımaşk 1305, tür.yer.; M. van Berchhem, Corpus inscriptionum arabicarum: I: Jerusalem Ville, Cairo 1922-23, II; Ahmet Reşit Rey, Gördüklerim Yaptıklarım: 1890-1922, İstanbul 1945, s. 82-102; U. Heyd, Ottoman Documents on Palestine: 1552-1615, Oxford 1960, tür.yer.; Ârif el-Ârif, el-Mufaṣṣal fî târîḫi'l-Ḳuds, Kudüs 1961, s. 70, 124, 176; M. C. F. Volney, Travels through Syria and Egypt, London 1972, I-II, tür.yer.; M. M. ed-Debbâğ, Bilâdünâ Filisṭîn, Amman 1973, I, 241-270; A. Cohen, Jerusalem in the 18th Century, Jerusalem 1973, tür.yer.; a.mlf., "The Walls of Jerusalem", The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis (ed. C. E. Bosworth v.dğr.), Princeton 1989, s. 467-477; a.mlf. - B. Lewis, Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century, Princeton 1978, s. 92-94; Y. Ben-Arieh, "The Population of the Large Towns in Palestine during the First Eighty Years of the Nineteenth Century according to Western Sources", Studies on Palestine During the Ottoman Period (ed. M. Ma'oz), Jerusalem 1975, s. 50-53; a.mlf., "The Growth of Jerusalem in the Nineteenth Century", Annals of the Association of American Geographers, sy. 65 (1975), s. 262; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyâlete: 1550-1650, İstanbul 1978, s. 141, 158, 189; B. Abu-Manneh, "The Rise of the Sanjak of Jerusalem in the Late 19th Century", The Palestinians and the Middle East Conflict (ed. G. Ben-Dor), London 1979, s. 21-32; a.mlf., "Jerusalem in the Tanzimat Period", WI, XXX (1990), s. 1-44; Mehmet İpşirli - M. Dâvûd et-Temîmî, Evḳāf ve emlâkü'l-müslimîn fî Filisṭîn, İstanbul 1982, s. 20-56; H. Gerber, Ottoman Rule in Jerusalem: 1890-1914, Berlin 1985, tür.yer.; R. Kark, "The Contribution of the Ottoman Regime to the Development of Jerusalem and Jaffa, 1840-1917", Palestine in the Late Ottoman Period (ed. D. Kushner), Jerusalem 1986, s. 46-58; Yavuz Ercan, Kudüs Ermeni Patrikhanesi, Ankara 1988, s. 4-14; Kâmil Cemîl el-Aselî, Mekânetü'l-Ḳuds fî târîḫi'l-ʿArab ve'l-müslimîn, Amman 1988; Jerusalem in History (ed. K. J. Asali), Essex 1989, s. 200-278; J. MacCarthy, The Population of Palestine, New York 1990, tür.yer.; Bir Devlet Adamının Mehmet Tevfik Bey'in (Biren) II. Abdülhamid, Meşrutiyet ve Mütareke Devri Hatıraları (nşr. F. Rezan Hürmen), İstanbul 1993, I, 73-150; Orhan Kılıç, Osmanlı Devletinin İdari Taksimatı: Eyalet ve Sancak Tevcihatı, Elazığ 1997, s. 57, 139-142; Dror Ze'evi, Kudüs: 17. Yüzyılda Bir Osmanlı Sancağında Toplum ve Ekonomi (trc. Serpil Çağlayan), İstanbul 2000, tür.yer.; A. Rafeq, "The Political History of Ottoman Jerusalem", Ottoman Jerusalem

(ed. S. Auld - R. Hillenbrand), London 2000, s. 25-36; a.mlf., “The ʿUlemaʾ of Ottoman Jerusalem (16th-18th Centuries)”, a.e., s. 45-51; Klaus Kreiser, “The Place of Jerusalem in Ottoman Perception”, a.e., s. 53-56; Khairiah Kasmieh, “The Leading Intellectuals of Late Ottoman Jerusalem and their Biographies”, a.e., s. 37-44; G. Hintlia, “The Commercial Life of Ottoman Jerusalem”, a.e., s. 229-234; Abdülazîz İvaz, “Mutaṣarrifiyyetü’l-Ḳuds fî evâḫiri’l-ʿahdi’l-ʿOşmânî”, Palestine Affairs, IV, Beirut 1971, s. 126-141; D. Kushner, “The Ottoman Governors of Palestine, 1864-1914”, MES, XXIII/3 (1987), s. 274-290; A. Arnon, “The Quarters of Jerusalem in the Ottoman Period”, a.e., XXVIII/1 (1992), s. 1-65; F. Buhl, “Kudüs”, İA, VI, 962-964; S. D. Goitein, “al-Ḳuds”, EI^2 (İng.), V, 333-339.

Kâmıl Cemîl el-Aselî

KÛFE

(الكوفة)

Güney Irak'ta Hz. Ömer'in emriyle Sa'd b. Ebû Vakkās tarafından kurulan şehir.

Bâbil harabelerinin güneyinde Fırat'ın batı kenarında kurulmuş olup Necef ile Kerbelâ arasında ve Hîre'nin 5 km. kuzeyindedir; Bağdat'tan uzaklığı ise 170 kilometredir. Kādisiye Savaşı'nın ardından fethedilen Medâin şehrine geçici olarak yerleştirilen Araplar'ın sağlığı yörenin rutubetli iklimi ve sivrisineklerinin çokluğu sebebiyle bozulmuş, aynı şekilde deve ve koyunlar da zarar görmüştü. Sa'd b. Ebû Vakkās'ın durumu Hz. Ömer'e bildirmesi üzerine halife ordugâh-şehir için Medine ile arasında nehir engeli olmayan daha uygun bir yer tesbit edilmesini istedi. Çeşitli araştırmalardan sonra uygun arazi bulunarak Haddülezrâ (Sûrestân) denilen yerde (Belâzürî, s. 275; Yâkūt, IV, 558) Kûfe adıyla yeni bir şehir kuruldu. Kûfe adı konusundaki görüşler farklıdır. İsmin Süryânîce veya Farsça kökenli olduğu düşünüldüğü gibi (EI2 [İng.], V, 345-346), arazi şeklinden hareketle "yuvarlak kum tepesi, çakıl taşları ile karışmış kum tepesi" veya "insanların toplandıkları yer" anlamlarını taşıyan Arapça kûfe kelimesinden geldiği yahut şehrin ismini buradaki Kûfân adlı bir tepeden aldığı da kaydedilmektedir (Yâkūt, IV, 557-558). Kaynaklarda şehrin 14-19 (635-640) yılları arasında kurulduğuna dair farklı rivayetlere yer verilmekle birlikte genellikle 17'de (638) tesis edildiği belirtilir (Belâzürî, s. 274, 276; Taberî, III, 598; IV, 40 vd.; Yâkūt, IV, 558). Şehrin kuruluş tarihiyle ilgili ihtilâfların temeli, Kûfeliler ile Basralılar arasındaki rekabete ve her iki tarafın kendi şehirlerini diğerine göre daha önce kurulmuş gösterme çabasına dayanmaktadır.

Kûfe'nin kurulduğu yerin, özellikle bölgede yapılacak askerî harekât için stratejik öneme ve zengin tarım havzalarına sahip olması ve ticarî güzergâh üzerinde bulunması gibi sebeplerle tercih edildiği anlaşılmaktadır. Askerî bir kamp ve garnizon olarak kurulmakla birlikte zamanla bir şehre dönüşen Kûfe bölgenin idarî, ticarî ve kültürel bakımdan gelişmesinde rol oynamış,

bu özelliğiyle Hz. Ali ve ilk Abbâsî halifeleri tarafından başşehir olarak tercih edilmiştir. Hz. Ömer döneminde gerçekleşen fetihlerde büyük role sahip olan Kûfe el-Cezîre, Tüster, Râmhürmüz, Nihâvend, Hemedan, Cürcân, Azerbaycan ve İsfahan gibi yerlerin fetihlerinde üs olarak kullanıldığı gibi bölgede İslâmiyet'in yayılmasında da önemli rol üstlenmiştir.

İslâm fetihleriyle birlikte kurulan üç yeni şehirden ikisi olan Kûfe ve Basra için (diğeri Fustat) "Irâkeyn" (iki Irak) ve "mısreyn" (iki şehir) tabirleri kullanılır. Bu iki şehir ilk dönemde Irak bölgesinin iki idarî merkezini oluşturmuş, Irak'ın güneyinden sorumlu olan Basra valisi aynı zamanda Ahvaz, Fars, Kirman, Mekrân, Sicistan ve Horasan'ı; orta ve kuzeyinden sorumlu olan Kûfe valisi de Hemedan, Rey, Kazvin, İsfahan ve Azerbaycan'ı idare etmiştir. Emevîler zamanında Kûfe Basra, Uman, Bahreyn, Kirman, Sicistan, Horasan ve Mâverâünnehir'i kapsayan Irak eyaletinin merkezi olmuştur.

Dairevî bir şekilde tasarlanan Kûfe'nin merkezinde İslâm şehirlerinin tamamında ortak unsurlar olarak göze çarpan cami, dârülimâre ve pazar yeri bulunmakta, şehrin bütün ana caddeleri bu merkeze açılmaktaydı. Kûfe'nin ortasında "sahn" veya "rahbe" adı verilen ve çeşitli maksatlar için kullanılan bir meydan vardı. Şehir planında ilk önce cami yeri tesbit edilmiş, kuvvetli bir okçunun dört yöne attığı okların düştüğü yerin ötesine evlerin inşasına izin verilmiştir. Mugīre b. Şu'be tarafından 40.000 kişiyi alacak büyüklükte genişletilen Kûfe Camii'ni daha sonra Ziyâd b. Ebîh büyük masraflarla tamir ettirmiştir.

Kûfe Camii'nin güneybatı tarafında bir sokak arayla valilerin ikamet etmeleri için Dârülimâre (Kasrülimâre) denilen vali konağı inşa edildi. Beytülmâl de Dârülimâre içerisinde bulunmaktaydı. Sa'd b. Ebû Vakkās tarafından yaptırılan bina daha sonra Vali Ziyâd b. Ebîh tarafından yeniden inşa edildi. Sağlam yapısıyla aynı zamanda dış saldırılara karşı kale görevi üstlenen Dârülimâre'ye Abbâsîler döneminde bazı kısımlar eklendi.

Kûfe'de Hz. Ömer'in emriyle caminin yanında bir de Künâse adı verilen pazar kuruldu. Pazar ticarî faaliyetlerin yanı sıra ilmî tartışmaların yapıldığı, şiir ve mûsiki faaliyetlerinin yürütüldüğü bir kültür merkezi durumundaydı.

Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin valiliği döneminde hayvan ticareti yapılan bölüm dışarıda tutulmak suretiyle pazarda iki sıra dükkân inşa edilerek tüccara kiraya verildi. Böylece bir nevi kapalı çarşı mahiyeti kazanan pazar, daha sonra kurulan Bağdat ve Kayrevan gibi şehirlerdeki pazarlara da örnek teşkil etti.

Sa'd b. Ebû Vakkās, şehrin kurulmasının ardından kabilelerin belirli bir düzen içinde iskân edilmesi görevini Ebü'l-Heyyâc Amr b. Mâlik el-Esedî'ye verdi. Kûfe, Ebü'l-Heyyâc tarafından dört ana kesime ayrıldı ve bu kısımlara "menhec" denilen on beş ana yol yapıldı. Hz. Ömer'in emri doğrultusunda ana caddeler ve tâli yollar 40, 30, 20 ve 7 arşın olarak planlandı. Kuzey tarafı beş, güney tarafı dört, doğu ve batı tarafları üçer caddeye bölünerek her kabile kendisine ait bir mahalle oluşturacak şekilde yerleştirildi. İlk yerleştirilen kabileler arasında Süleym, Sakīf, Hemdân, Becîle, Tağlib, Esed, Neha', Kinde, Ezd, Müzeyne, Temîm, Esed, Âmir, Cedîle ve Cüheyne yer almaktadır (Taberî, IV, 45). Kabilelerin bu düzene göre yerleştirilmesi "a'şâr" kelimesiyle ifade edildi. Belâzürî, kura sonucu Yemen kabilelerinin şehrin cami ile Fırat nehri arasında kalan doğu tarafına, Nizârî kabilelerin caminin batı tarafına yerleştirildiğini nakleder (Fütûḥ, s. 275). Kûfe'ye ilk yerleşmeden kısa bir süre sonra gerek şehir nüfusunda gerekse çeşitli bölgelerden göç edenlerin sayısında meydana gelen artış yeni bir düzenlemeyi gerekli kıldı. Sa'd b. Ebû Vakkās'ın durumu bildirmesi üzerine Hz. Ömer neseb âlimlerinden Saîd b. Nimrân'ı Kûfe'ye gönderdi. Saîd kabileleri yedi gruba ayırarak yerleşmeyi yeniden düzenledi. Bu düzenlemeye de "sübu'" adı verildi (Taberî, IV, 48; Aytekin, s. 11). Zaman içerisinde Kûfe'ye yeni kabilelerin gelmesi, bazılarının şehir içinde yer değiştirmesi veya göç sebebiyle çeşitli nüfus hareketleri olmuştur.

Taberî, Kûfe kurulduğu sırada buraya yerleşen Yemen kabilelerinin 12.000, Kuzey Arapları'nın 8000, Deylemliler'in 4000 kişi kadar olduğunu kaydeder. Askerî amaçlarla tesis edildiğinden, sonraki dönemlerde cihad maksadıyla gelenlerin (mukātile) yanı sıra giderek gelişen şehrin zenginliğinden istifade etmek isteyenlerin de yerleşmesinden dolayı Emevîler döneminde Kûfe'nin nüfusunda büyük artış olduğu görülmektedir. Ziyâd b. Ebîh zamanında 60.000 mukātile ve 80.000 aile ferdinin divan defterlerine işlendiği, yani atıyye alan Arap mukātile ile ailelerinin 140.000 kişiyi bulduğu bilinmektedir. Emevîler devrinde mevâlînin ve Hîre'den

gelen gayri müslim unsurların atâ almadıkları için divan defterlerine işlenmedikleri dikkate alındığında şehir

nüfusunun daha fazla olduğu anlaşılır. Emevîler devrinin sonlarına doğru nüfusun 300-350.000 arasında bulunduğu tahmin edilmektedir (Hişâm Caît, el-Kûfe, s. 282; Söylemez, s. 95).

Hz. Ömer, Kûfe kadılığı ve beytülmâl idaresiyle Abdullah b. Mes‘ûd'u görevlendirdi. Abdullah b. Mes‘ûd, aynı zamanda İslâm'ı öğretmek ve ilmî faaliyetlerde bulunmak suretiyle Kûfe tefsir, hadis, fıkıh, kıraat ve gramer mekteplerinin temelini attı. Şüreyh kadı olarak görevlendirildikten sonra da Abdullah b. Mes‘ûd beytülmâlle ilgili görevini sürdürdü.

Kûfe'de her kabilenin kendine mahsus mahallesi, cuma camisi dışında mescidi ve mezarlığı bulunmaktaydı. Çoğu Emevîler döneminde inşa edilen bu mescidlerin sayısının elli civarında olduğu tesbit edilmektedir (M. Saîd et-Turayhî, I, 6-8; Hişâm Caît, el-Kûfe, s. 313-315; Söylemez, s. 56-58). Kadılar tarafından tayin edilen mescid imamları, aynı zamanda Kur'an ve hadis gibi dinî ilimleri öğretmelerinin yanı sıra dinî sorulara veya hukukî problemlere cevap vermeye de çalışıyorlardı. Şehirde yaşayan Nestûrî ve Ya‘kūbî hıristiyanlara ait kiliselerle yahudilere ait havra da bulunmaktaydı. “Cibâne” denilen kabile mezarlıkları sadece ölülerin gömülmesi için değil savaşa çıkacak askerlerin toplandığı, ganimetlerin dağıtıldığı ve önemli günlerde toplantıların yapıldığı yerler olarak da kullanılmaktaydı. Bu mezarlıkların yanı sıra aynı işlevi gören sahralar da mevcuttu. Kûfe'nin doğu kesiminde benzeri Basra ve Fustat'ta görülen, cizye ve haraç gelirlerinin korunduğu Dârürrızk (Medînetürrızk) adı verilen bina yer almaktaydı. Fırat nehri üzerinde kurulan köprüler, hamamlar ve hapishaneler şehirde inşa edilen diğer yapılardan bazılarıdır.

Kûfe'nin kuruluşu sırasında aileler kendilerine ayrılan alana çadır kurmuş veya kamıştan evler yapmışlardı. Kadınlar da savaşa gittiği için sefere çıkıldığında evler sökülerek kamışlar demet halinde bağlanır, savaştan dönülünce tekrar kurulurdu. Bir süre sonra yangın vb. sebeplerden dolayı bu evlerin yerine kerpiçten ve tuğladan evler inşa edildi. Zamanla avlulu ve ihata duvarı ile çevrili ev tipi ortaya çıktı. Bunun yanında çoğu şehrin merkezinde bulunan ve adına “kasr” (dâr) denilen aristokrat sınıfa ve

zenginlere ait, büyük kısmı Emevîler döneminde inşa edilmiş konaklar da mevcuttu. İçme suyu ihtiyacı açılan kuyularla karşılanırken şehrin temizliğinden genellikle halk sorumlu olmakla beraber ana yollar ve meydan gibi yerlerin temizliği resmî görevliler tarafından yapılmaktaydı.

Kûfe ilk devir İslâm tarihinde birçok siyasî olaya sahne olmuştur. Her şeyden önce şehrin, aralarında rekabet bulunan bedevî-hadarî, güneyli-kuzeyli çeşitli Arap kabilelerinden, mevâlîden, yahudi ve hıristiyanlardan oluşan kozmopolit yapısı bazı iç karışıklıklarda büyük rol oynamıştır. Sâsânîler'e karşı önemli başarılar elde eden şehrin kurucusu Sa'd b. Ebû Vakkās, bir süre sonra kendisi hakkındaki bazı şikâyetler yüzünden Hz. Ömer tarafından haksız bulunmamakla birlikte valilikten azledildi; yerine Ammâr b. Yâsir ve ardından Mugīre b. Şu'be getirildi. Hz. Ömer'in vasiyeti üzerine Hz. Osman Sa'd'ı tekrar Kûfe valiliğine getirdiyse de Sa'd ile beytülmâl görevlisi Abdullah b. Mes'ûd arasında bir borç meselesi yüzünden çıkan anlaşmazlık sebebiyle şehir halkı ikiye bölündü. Hz. Osman, Sa'd'ı valilikten azlederek yerine Velîd b. Ukbe'yi tayin etti. Ancak Velîd'in bazı davranışları Kûfeliler arasında hoşnutsuzluk uyandırdığından bir süre sonra Hz. Osman onu da azletti ve yerine Saîd b. Âs'ı getirdi. Saîd şehre ilk yerleşen ve başından beri Irak'ın fethinde yer alan, bu sebeple de "ehlü'l-eyyâm ve'l-Kādisiyye" denilen kimselerin şehirde söz sahibi olmaları için çalıştı. Irak'ın fethinde bulunmadıkları için kendilerine "revâdif" denilen ve diğerlerine göre daha az atıyye almaları sebebiyle huzursuzluk çıkaran kimseleri sıkı bir şekilde kontrol altına aldı. Eşter en-Nehâî'nin başını çektiği muhalifleri Şam'a gönderdi. Bir süre sonra Kûfeliler, Basralı ve Mısırlılar'la birlikte bazı icraatları yüzünden Hz. Osman'ı hedef alan muhalefetin içinde yer aldılar. Yezîd b. Kays ve ardından Eşter en-Nehaî liderliğinde isyan ederek istişare için gittiği Medine'den dönmekte olan Vali Saîd'i şehre sokmadılar ve daha önce iki defa bu göreve getirilen Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin onun yerine vali tayin edilmesini sağladılar. Ardından Basralı ve Mısırlılar'la birlikte Eşter en-Nehaî liderliğindeki Kûfeliler Medine'yi kuşattılar. 35 (656) yılında Hz. Osman'ı şehid edenler arasında bir grup Kûfeli de bulunmaktaydı.

Hz. Ali, Kûfe Valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin yerine Umâre b. Şihâb'ı gönderdiyse de yeni vali halk tarafından şehre sokulmadığı için geri dönmek zorunda kaldı. Cemel Vak'ası'ndan önce Hz. Ali, Ebû Mûsâ'yı

azlederek yerine Karaza b. Kâ‘b’ı vali tayin etti. Kûfeliler Cemel (36/656) ve Sıffîn (37/657) savaşlarında Hz. Ali’nin yanında yer aldılar. Hz. Ali, Cemel Vak‘ası’ndan sonra Kûfe’yi yönetim merkezi olarak seçti. Ancak Sıffîn’de Hz. Ali’nin hakem tayinini kabul etmesi yüzünden başta Temîm kabilesi mensupları olmak üzere binlerce Kûfeli ondan ayrıldı ve böylece bir zümre olarak Hâricîler ortaya çıkmış oldu. Hâricî İbn Mülcem tarafından Kûfe Camii’nde şehid edilen Hz. Ali bir rivayete göre Kûfe’de defnedildi (40/661).

Hz. Ali’nin şehid edilmesinin ardından Kûfe’ye yerleşen Hucr b. Adî, gerek Muâviye’nin gerekse onun vali olarak tayin ettiği Mugīre b. Şu‘be ve ardından Ziyâd b. Ebîh’in Hz. Ali ve taraftarlarına yönelik söz ve tavırlarına şiddetle karşı çıkarak bir muhalefet oluşturdu; ancak sürgün ve hapis cezalarından sonra birkaç arkadaşı ile birlikte öldürüldü (51/671). Hz. Ali’nin ve ardından Muâviye’nin isyan eden Hâricîler’le mücadeleleri sırasında Kûfe hareketli günler yaşadı. Muâviye döneminde Kûfe Valisi İbn Ümmü’l-Hakem’in 59 (678) yılı başında Hâricî isyanını bastırması ve şehrin yakınındaki Bânikyâ’da âsilerin hemen hemen hepsini ortadan kaldırması bir bakıma Kûfe Hâricîliği’nin sonu oldu.

Kûfeliler, Muâviye’nin ölümü üzerine yerine geçen oğlu Yezîd’e biat etmeyen Hz. Hüseyin’i gönderdikleri elçi ve mektuplarla Kûfe’ye davet edip halife yapmak istediler. Halktan binlerce kişi, Hüseyin tarafından durumu yerinde incelemesi için Kûfe’ye gönderilen amcasının oğlu Müslim b. Akīl’e biat etti. Fakat Vali Ubeydullah b. Ziyâd’ın sert tedbirleriyle halk biattan vazgeçerek Müslim’in etrafından dağıldı; Müslim de yakalanarak öldürüldü (60/680). Yeni gelişmelerden haberdar olmayan Hz. Hüseyin, Müslim b. Akīl’in öldürülmeden önce gönderdiği olumlu haberler üzerine Kûfe’ye doğru yola çıktı; ancak Kûfe yakınlarındaki Kerbelâ’da Vali Ubeydullah’ın görevlendirdiği Ömer b. Sa‘d kumandasındaki ordu tarafından ailesi ve yakınları ile birlikte şehid edildi (10 Muharrem 61 / 10 Ekim 680). Bir süre sonra Kûfe’de, Hz. Hüseyin’i başlangıçta davet edip ardından sözlerinden caymakla onun katledilmesine sebep oldukları için pişmanlık duyan ve Tevvâbîn adı verilen bir topluluk ortaya çıktı. Süleyman b. Surad liderliğinde isyan eden Tevvâbîn, Vali Ubeydullah b. Ziyâd’ın gönderdiği Emevîler’in ünlü kumandanı

Husayn b. Nümeyr tarafından bastırıldı ve kılıçtan geçirildi (65/685).

Kûfe bir süre, Emevîler'e karşı hilâfet mücadelesi veren Abdullah b. Zübeyr'in hâkimiyetini kabul ettiyse de Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye adına Kûfe'ye gelen Muhtâr es-Sekafî burada isyan çıkararak şehre hâkim oldu (66/685). Muhtâr es-Sekafî'nin önde gelen kumandanlarından İbrâhim b. Eşter, Ubeydullah b. Ziyâd kumandasındaki Emevî ordularını Musul yakınında Hâzir ırmağı kıyısında ağır yenilgiye uğrattı. Ubeydullah, Husayn b. Nümeyr ve Ömer b. Sa'd bu savaşta öldürüldü (9 Muharrem 67 / 5 Ağustos 686). Abdullah b. Zübeyr, Basra'ya vali tayin ettiği kardeşi Mus'ab b. Zübeyr'i Muhtâr es-Sekafî'den Kûfe'yi almak üzere görevlendirmesinin ardından Mus'ab'la Muhtâr es-Sekafî arasında Kûfe yakınlarındaki Harûrâ'da yapılan savaşta Muhtâr öldürüldü ve Kûfe tekrar Abdullah b. Zübeyr'in idaresine girdi (67/687). Birkaç yıl sonra Mus'ab b. Zübeyr'i Deyrülcâselik civarında yapılan savaşla ortadan kaldıran Abdülmelik b. Mervân'ın Kûfe'ye girerek halkın biatını almasıyla şehirde Emevî hâkimiyeti yeniden kuruldu (72/691). Kûfe valisi, Halife Abdülmelik'in kardeşi Bişr b. Mervân, Ezrakī Hâricîler'le mücadele etmek üzere Kûfeliler'den oluşan 5000 kişilik bir orduyu İbnü'l-Eş'as kumandasında Basra valisinin emrine verdi.

Bişr b. Mervân'ın ölümünden (ö. 75/694) sonra stratejik önemi yanında isyan merkezi haline gelen Irak'a tayin edilen Emevî Valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî bölgeyi ve bu arada Kûfe'yi yirmi yıl boyunca sert tedbirlerle yönetti. Onun vali tayin edildiğinde Kûfe Camii minberinden besmelesiz olarak okuduğu tehditlerle dolu hutbe Arap edebiyatında meşhurdur (Taberî, VI, 202-204). 76 (695) yılında Kûfe, Şebîb b. Yezîd eş-Şeybânî liderliğindeki Hâricîler'in baskınına uğradıysa da Haccâc onları püskürtmeyi başardı. Haccâc'a karşı isyan ederek ona çok zor anlar yaşatan Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as isyanın asıl merkezi sayılan Kûfe'ye girdiğinde halk kendisini hararetle karşıladı. Haccâc'la savaşmak üzere Kûfe'den ayrılan İbnü'l-Eş'as Deyrülcemâcim'de mağlûp edildi (82/701). Haccâc 83'te (702) Kûfe ile Basra arasında Vâsıt şehrini kurunca bölgenin idarî merkezi Kûfe'den Vâsıt'a geçti.

102'de (721) Irak genel valiliğine tayin edilen Ömer b. Hübeyre, açıkça Yemenîler'e karşı cephe alıp Kayslılar'ı destekleyerek şehri yönetmeye

çalıştı. Kûfe 105 (723-24) yılından itibaren on beş yıl Irak valiliği yapan Hâlid b. Abdullah el-Kasrî idaresinde sakin dönemlerinden birini yaşadı. 120'de (738) onun yerine tayin edilen Yûsuf b. Ömer es-Sekafî, Kuzey Arapları'na dayanarak Irak'ı yönetmeye çalıştı. 122'de (740) Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali, Kûfe'de halktan gizlice biat alarak isyan hareketi başlattıysa da muvaffak olamadı ve öldürüldü. 127 (744-45) yılında Dahhâk b. Kays eş-Şeybânî liderliğindeki Hâricîler sayısı 100.000'i aşan mensupları ile Kûfe'de etkinlik kazandı. Aynı yıl Kûfe, Ca'fer-i Tayyâr'ın oğlunun torunu ve Cenâhiyye hareketinin lideri kabul edilen Alevî reisi Abdullah b. Muâviye'nin isyanına sahne oldu. Her iki hareket Emevî yöneticileri tarafından bastırıldı.

Emevîler'in sonlarına doğru Kûfe aynı zamanda gizlilik içinde yürütülen Abbâsî davetinin merkezi durumundaydı. İmam Muhammed b. Ali, Abbâsî propagandasını önce Kûfe'de başlatmış, ardından Horasan'a gitmişti. Yerine geçen oğlu İbrâhim el-İmâm, Halife II. Mervân tarafından Humeyme'de tutuklanınca halife, kardeşi Ebü'l-Abbas es-Seffâh'ı imam tayin ederek Kûfe'ye gönderdi. Humeyd b. Kahtabe ve kardeşi Hasan kumandasındaki Abbâsî ordusu 14 Muharrem 132'de (2 Eylül 749) Kûfe'yi ele geçirdi. Emevî hilâfetine son veren Abbâsî ordusunun önde gelen isimlerinden olup daha önce İbrâhim el-İmâm tarafından Kûfe'ye başnakib tayin edilen, ancak faaliyetlerini gizlilik içinde sürdüren Ebû Seleme el-Hallâl ortaya çıkıp "vezîr-i Âl-i Muhammed" unvanıyla henüz belirlenmemiş olan Abbâsî halifesinin veziri sıfatıyla ihtilâlin yönetimini ele aldı. Bu arada Ebü'l-Abbas es-Seffâh, ihtilâl ordusunun Kûfe'ye girmesinden bir ay sonra Safer 132'de (Ekim 749) ailesiyle birlikte Kûfe'ye geldi. 12 Rebîülâhir 132 (28 Kasım 749) Cuma günü Kûfe Camii'nde ilk Abbâsî halifesi olarak kendisine biat edildi.

Bağdat kuruluncaya kadar bir süre Abbâsîler'in yönetim merkezlerinden biri olarak kalan Kûfe'nin önemi daha sonra özellikle askerî ve ilmî açıdan uzun süre devam etti. Bu arada Abbâsîler döneminde şehir siyasî bazı çalkantılara sahne oldu. Me'mûn devrinde Hz. Ali soyundan gelen Şiî-Zeydî lideri Ebû Abdullah İbn Tabâtabâ Kûfe'de ayaklandı (199/815). Emîrü'l-mü'minîn unvanıyla halifeliğini ilân etti ve Kûfe valisini şehirden uzaklaştırarak beytülmâle el koydu. Irak ve Arabistan Valisi Hasan b. Sehl tarafından üzerine gönderilen 10.000 kişilik Abbâsî ordusu, İbn Tabâtabâ ile

birlikte hareket eden Ebü’s-Serâyâ eş-Şeybânî karşısında ağır yenilgiye uğradı. İbn Tabâtabâ’nın ölümü üzerine Ebü’s-Serâyâ, Hz. Hüseyin neslinden Muhammed b. Muhammed b. Zeyd’i halife ilân etti. Hasan b. Sehl’in gönderdiği ikinci bir orduyu da mağlûp eden Ebü’s-Serâyâ mevkiini iyice sağlamlaştırdı. Kûfe’de adına para bastırdı; bazı şehirlere nâibler tayin etti; Basra’yı ele geçirdi. Hasan b. Sehl, Ebü’s-Serâyâ’dan üzerine gönderdiği Herseme b. A‘yen sayesinde kurtulabildi (200/815). Kûfe’de Hz. Ali soyundan gelenlerin liderliğindeki isyanlar daha sonra da devam etti. 250 (864) yılında Yahyâ b. Ömer ve 256’da (870) Ali b. Zeyd’in isyanları sırasında Abbâsî valileri şehirden kaçmak zorunda kaldılar. İsyanlar güçlükle bastırılabildi. Kûfe 293 (906), 312 (924), 315 (927) ve 325 (937) yıllarında Karmatîler’in saldırılarına mâruz kaldı. Şehri işgal eden Karmatîler’in yaptığı yağma ve tahribat büyük zararlara yol açtı. 334’te (945) Bağdat’a girerek siyasî gücü eline alan Şiî Büveyhîler zamanında Kûfe özellikle türbeler gibi bazı ziyaret mekânları dolayısıyla büyük ilgi görmekteydi. Ancak daha sonra gerek hilâfetin gerekse Büveyhîler’in nüfûzu azalınca Kûfe de bundan etkilendi. Kûfe’nin idaresi 374’te (984-85) Abbâsî Halifesi Tâi‘-Lillâh tarafından Hafâce kabilesinden Emîr Ebû Tarîf Ulyân b. Sümâl el-Hafâcî’ye verildi. 375 (985) yılında Karmatîler Kûfe’yi yeniden ele geçirdiler. 386’da (996) Büveyhî Hükümdarı Bahâüddevle şehri Ukaylîler’in reisine iktâ olarak verdi. Ardından Mezyedîler’e intikal eden Kûfe, 495 (1101-1102) yılında Hille’nin yeni bir merkez olarak kurulmasıyla önemini büyük ölçüde kaybetti. 580’de (1184) Kûfe’yi ziyaret eden İbn Cübeyr, eski surlar başta olmak üzere şehrin önemli ölçüde harabe haline geldiğini ve özellikle çevredeki bedevî Hafâce kabilesinin yağmalarından zarar gördüğünü kaydeder (er-Riḥle, s. 187). Yaklaşık bir buçuk asır sonra Kûfe’yi ziyaret eden ve şehrin Hafâce kabilesinin yağmalarından dolayı tahrip edilmiş olduğunu belirten İbn Battûta buradaki caminin iyi durumda olduğunu, ancak Sa‘d b. Ebû Vakkās’ın yaptırdığı Kasrülimâre’nin sadece temellerinin kaldığını söyler (er-Riḥle, II, 54-55). Ardından Kûfe’nin yerini Şiîler için önemli bir ziyaret yeri olan yakınındaki Necef’in

aldığı görülmektedir. Osmanlılar döneminde Kûfe, Kerbelâ sancağının Necef kazasına bağlı bir nahiye merkezi durumundaydı.

Kûfe’de özellikle tefsir ve hadis, dil, tarih, fıkıh ve kıraat gibi ilimlerde

birçok âlim yetişmiş, Kûfe merkezli ilmî ekoller ortaya çıkmıştır. Abdullah b. Mes'ûd ve öğrencileri tarafından temelleri atılan Irak tefsir ekolü tefsirde re'ye önem vermekteydi. Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda', Esved b. Yezîd, Mürre et-Tayyib, Saîd b. Cübeyr, İbrâhim en-Nehaî, Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî, Yahyâ b. Sellâm ve Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Kûfeli meşhur tefsir âlimlerinden bazılarıdır. Hadis alanında Abdullah b. Mes'ûd ve Kûfe'de en son vefat eden sahâbî olarak bilinen Abdullah b. Ebû Evfâ'nın ardından şöhret kazanmış Kûfeli âlimler arasında Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî, Ebû İshak es-Sebîî, Süfyân es-Sevrî, İbn Ebû Zâide, Vekî' b. Cerrâh, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, kardeşi Ebü'l-Hasan İbn Ebû Şeybe, onun oğlu Ebû Ca'fer İbn Ebû Şeybe ve Mutayyen zikredilebilir. Fıkıh alanında Kûfe'de II. (VIII.) yüzyılda ortaya çıkan ekol "ehl-i re'y" adıyla bilinir. Emevîler döneminde Medine dışında ikinci ilim merkezi olarak ortaya çıkan Kûfe ekolünün oluşmasında Kur'an ve Sünnet bilgileri yanında re'y ve ictihadlarıyla da tanınan Hz. Ömer, Hz. Ali ve özellikle Abdullah b. Mes'ûd'un payı büyüktür. Kûfeli fakihler arasında bir kısmı tâbiînden olan Abîde es-Selmânî, Hâris el-A'ver, Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda', Şüreyh b. Hâris, İbrâhim en-Nehaî, Saîd b. Cübeyr, Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî, İbn Şübrüme, Kûfe kadısı İbn Ebû Leylâ, Süfyân es-Sevrî, Hammâd b. Ebû Süleyman ve talebesi Ebû Hanîfe, onun meşhur talebeleri Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî akla gelen ilk isimlerdendir. Kûfe kıraat ilmi açısından da başlıca merkezlerden biriydi. Abdullah b. Mes'ûd burada kıraat dersleri verdiği gibi Hz. Osman zamanında çoğaltılan Mushaf'ın bir nüshası Kûfe'ye gönderilmiş ve tâbiînden Ebû Abdurrahman es-Sülemî bu nüshayı esas alarak kırk yıl süreyle Kûfe Camii'nde Kur'an okutmuştur. Meşhur kıraat imamları veya râvilerinden olan Âsım b. Behdele, Ebû İshak es-Sebîî, A'meş, Hamza b. Habîb, Hafs b. Süleyman, Ali b. Hamza el-Kisâî, Ebû Bekir b. Ayyâş, Hallâd b. Hâlid ve Halef b. Hişâm Kûfe'de yetişmiştir. Irak bölgesinde Basra dil mektebinden sonra başlangıçta bu ekolden faydalanmakla birlikte zamanla bağımsız hale gelen Kûfe dil mektebi ortaya çıkmıştır. Mensupları Kûfiyyûn adıyla bilinen ve Basriyyûn ile rekabet halinde olan ekolün önemli temsilcileri arasında Mufaddal ed-Dabbî, Ebû Ca'fer er-Ruâsî, Ali b. Hamza el-Kisâî, Ebû Amr eş-Şeybânî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Abdullah İbnü'l-Arabî ve şair Mütenebbî zikredilebilir (bk. KÛFİYYÛN). Tarih alanında daha ziyade Hz. Peygamber'in sîreti ve hadisleri etrafında faaliyet gösteren Medine tarih ekolü yanında Kûfe, Basra ile birlikte temelde dil, şiir, ensâb ve ahbâr gibi

çeşitli kabilelere ait rivayetlere ağırlık veren Irak tarih ekolünü oluşturmaktadır. Muhammed b. Sâib el-Kelbî, Ebû Mihnef, Avâne b. Hakem, Seyf b. Ömer, Hişâm b. Muhammed el-Kelbî ve Nasr b. Müzâhim bu ekolün en eski mensupları arasında yer alır.

Kûfe şehriyle ilgili olarak telif edilen, ancak zamanımıza ulaşmayan eserler arasında Heysem b. Adî'nin Ḫıṭaṭü'l-Kûfe, Vülâtü'l-Kûfe, Ḳuḍâtü'l-Kûfe ve'l-Baṣra, Kitâbü Faḫri ehli'l-Kûfe ʿalâ ehli'l-Baṣra; İbn Şebbe'nin Kitâbü'l-Kûfe, Kitâbü Ümerâʾi'l-Kûfe; İbn Ukde'nin Kitâbü Fażli'l-Kûfe ve İbnü'n-Neccâr diye tanınan Ebü'l-Hasan Muhammed b. Ca'fer et-Temîmî'nin Târîḫu'l-Kûfe'si zikredilebilir (ayrıca bk. Sâlih Ahmed Ali, XXIV [1974], s. 140-146).

Günümüzde Kûfe, Necef muhafazasına bağlı bir ilçe merkezidir. Başlangıçta Necef ile aralarında 10 km. kadar bir uzaklık bulunurken bugün iki şehir âdeta birbiriyle bitişmiş durumdadır. Kûfe'nin 1965'te 30.000 olan nüfusu 2002'de 115.000'e ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 5 vd., 66 vd.; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 274-287; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 598; IV, 40-48, 160, 163, 241, 244, 251, 271, 279, 499; V, 64, 143, 234, 347 vd., 551, 569; VI, 38, 93, 162, 202-204, 224, 267, 346; VII, 26, 160, 180, 316, 344, 421, 429; VIII, 528, 534; IX, 266-270, 474; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Maḳātilü'ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1949, tür.yer.; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut 1400/1980, s. 187-189; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), IV, 557-561; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 20, 30, 79, 82, 105, 109, 137, 154, 349, 461; IV, 19 vd., 158, 168, 175, 211, 249, 406; V, 124, 219, 229, 324, 348, 408; VIII, 155, 170; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, II, 54-55; M. Hüseyin ez-Zübeydî, el-Ḥayâtü'l-ictimâʿiyye ve'l-iḳtiṣâdiyye fi'l-Kûfe fi'l-ḳarni'levveli'l-hicrî, Bağdad 1970; Kâmil Süleyman el-Cebûrî, Târîḫu'l-Kûfe el-ḥadîs̱: 1280-1393/1860-1973, Necef 1974, I-II; M. Saîd et-Turayhî, Târîḫu mesâcidi'l-Kûfe, Haydarâbâd 1402/1982, I; Jan-

Olaf Blichfeldt, Early Mahdism, Leiden 1985, s. 27-36, 71; Mehdî el-Mahzûmî, Medresetü'l-Kûfe, Beyrut 1406/1986, s. 1-7, 22, 26, 32, 84; Hüseyin b. Ahmed en-Necefî el-Berrâkī, Târîḫu'l-Kûfe, Beyrut 1987, s. 19, 78 vd., 90, 112 vd., 150, 268 vd., 397 vd., 436, 443, 449; Kemal Sandıkçı, İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis, Ankara 1991, s. 189-226; Abdülazîz ed-Dûrî, Baḥs̱ fî neşˀeti ˁilmi't-târîḫ ˁinde'l-ˁArab, Beyrut 1993, s. 118, 124; Hişâm Caît, el-Kûfe: Neşˀetü'l-medîneti'l-ˁArabiyyeti'l-İslâmiyye, Beyrut 1993, tür.yer.; a.mlf., "al-Kūfa", EI² (İng.), V, 345-351; Hasan Onat, Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği, Ankara 1993, s. 45, 62, 93, 104, 115, 134; Ülker Aytekin, Hz. Osman Zamanında Kûfe (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 8-15, 61-64; M. Mahfuz Söylemez, Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe, Ankara 2001, s. 21-32, 35, 39, 43, 51, 53, 55-59, 62, 65, 70, 74, 76, 85, 90, 95-96 vd., 177, 231 vd., 281 vd.; M. Hinds, "Kūfan Political Alignments and their Background in the Mid-Seventh Century A. D.", IJMES, II (1971), s. 346-367; Sâlih Ahmed Ali, "Meṣâdiru dirâseti târîḫi'l-Kûfe fi'l-ḳurûni'l-İslâmiyyeti'l-ûlâ", MMİIr., XXIV (1974), s. 137-171; K. V. Zetterstéen, "Kûfe", İA, VI, 964-967; M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Re'y", DİA, X, 521.

Casim Avcı

KÛFÎ

(الكوفي)

Düzenli, köşeli, dik ve yatay harfleriyle geometrik çizgilere dayanan Arap yazısı.

Arap yazısının kaynağı ve nasıl yayıldığı hususunda farklı görüşler vardır. Bazı İslâm âlimleri konuyu hadislerin ışığında açıklayarak yazının ilâhî bir kaynağa dayandığını (tevkīfî) söylerler. Diğer bir görüşe göre Arap yazısı Himyerî diye de anılan müsned yazısından doğmuş, ticarî münasebetler neticesinde Hicaz bölgesinde yayılmıştır. XVIII. yüzyılda G. J. Klehr ve XIX. yüzyılda Theodor Nöldeke ilk defa Arap

yazısının Nabat yazısından kaynaklandığını ileri sürdüler. Ardından bu görüşü takip eden şarkiyatçıların Kuzey Arabistan bölgesinde ortaya çıkardıkları Arapça kitâbeler üzerinde yaptıkları ilmî araştırmalar konuya açıklık getirmiş, böylece daha doğru bir sonuca ulaşılmıştır. Bunlardan milâttan sonra 250 yılına ait, Ümmülcimâl'de bulunmuş bir mezar taşı ile 328 yılına ait İmruülkays'ın mezar taşı üzerinde bulunan kitâbeler Ârâmî yazısından kaynaklanan Nabatî hatla yazılmıştır. Milâttan sonra 512 tarihli Zebed'de ve 568 tarihli Harran'da bulunan kitâbelerle yine milâttan sonra VI. yüzyıla ait Ümmülcimâl'de bulunan diğer bir belge de Nabatî hatla yazılmıştır. Bu kitâbeler üzerinde yapılan incelemeler neticesinde Nabat yazısıyla Câhiliye çağı Arap yazısı arasında harflerin şekil ve birleşmesi bakımından benzerlik tesbit edilmiş, Arap yazısının Nabatî yazının gelişmiş bir devamı olduğu görüşü kuvvet kazanmıştır.

Ticarî münasebetler sonucunda Nabatî yazının Havran, Enbâr ve Hîre'ye, oradan da Dûmetülcendel yoluyla Hicaz'a geçmiş ve yayılmış olduğu bilinmektedir. Nabat yazısı, Lahmîler zamanında VI. yüzyılın ortalarında Enbâr ve Hîre'de yeni bir gelişme safhası geçirerek geometrik, düzenli, dik ve yatay çizgilerin hâkim olduğu bir form kazanmıştır. Bu üslûp kûfînin ilk şekli olarak kabul edilir. 512 yılına ait Zebed ve 568 yılına ait Harran kitâbeleri bu tarzın en eski örnekleridir. Bazı âlimler bu yazıya "cezm" veya

harflerinin yaygın oluşu sebebiyle “el-kalemü’l-mebsût” yahut “yâbis” de demişlerdir. İslâm öncesi Nabat yazısının ticarî münasebetlerde, mektuplarda, günlük işlerde kullanılan, yuvarlak ve yumuşak çizgilerin hâkim olduğu, “meşk” adı verilen bir başka çeşidi daha vardır. Her iki üslûp İslâmiyet’le yeni bir safhaya girmiş, İslâm’ın bütün kurumlarıyla ve süratle gelişmesi yazının da aynı şekilde gelişmesini ve yayılmasını sağlamıştır. Özellikle vahyin tesbitinde düzenli ve kurallı bir üslûp olan cezm yazısı her yazanın elinde farklılık gösteren meşk yazısına tercih edilmiş, cezm yazısı mushaf kitâbetine tahsis edilmiştir. Zeftâvî, Zeyd b. Sâbit’in mushafı cezm (mebsût) çeşidiyle yazdığını söylemektedir (Minhâcü’l-iṣâbe, s. 185). Kur’an metninin açık, güzel, iri harflerle, yanlış okuma ve tahrife sebep olmayacak bir şekilde yazılması, ilâhî kelâmın muhafazası ve gelecek nesillere intikalinde uyulması gereken esaslı prensipler olarak kabul edilmiş, ashap ve tâbiîn bu esaslara karşı büyük bir hassasiyet göstermiştir.

İlk mushaf yazısının örneklerini görüp incelemiş olan İbnü’n-Nedîm cezm diye bilinen Arap yazısının Mekke’de Mekkî, Medine’nin dinî ve siyasî bakımdan önem kazanmasıyla da Medenî diye adlandırıldığını, Mekkî ve Medenî yazıların elif harfiyle karakterize edildiğini, hafifçe sağa eğik ve bitiş noktasında çengelli olduğunu kaydeder (el-Fihrist, s. 9). “Mâil Mekkî” de denen bu yazının günümüze ulaşmış en eski örneklerinden biri Vatikan Kütüphanesi’nde (Ar., nr. 1605) deri üzerine yazılmış mushaf sayfasıdır (Hûd 11/4-12). Mushaflarda kullanılan iri, okunaklı cezm tarzı dört halife döneminde de yaygın olarak benimsenmiştir. Bu tarz hicreti takip eden yarım asır içinde büyük gelişme göstermiş ve bölgelere göre çeşitlilik arzetmiştir. Ancak kûfî yazı geometrik esasa dayalı karakterini daima korumuş, çeşitli devirlerde değişik şekillerde adlandırılmış, V. (XI.) yüzyıla veya daha sonraki dönemlere ait kaynaklar ise buna “kûfî yazısı” demişlerdir. Kalkaşendî’nin mushaf hattını işaret ederek, “Şu anda kûfî diye bilinen Arap yazısı” dediğine göre (Ṣubḥu’l-aʿşâ, III, 11) daha önce bu adla bilinmediği anlaşılmaktadır. Kûfî terimi ilk defa III. (IX.) yüzyılda yazı kaleminin şeklini belirtmek için kullanılmıştır. Zamanla bu çeşitli üslûpların ayrıntılarına ait bilgiler kaybolduğundan kûfî daha umumi bir terim olmuştur. Bu adlandırma ile yazının ortaya çıktığı Hîre ve geliştiği Kûfe arasında bir irtibata işaret edilmiştir.

Çağdaş araştırmacılar, kûfî yazısının tarih içinde ve çeşitli bölgelerde

görülen tarzlarını tanımlamak için mesâhif kûfîsi, Fâtımî kûfîsi, Eyyûbî kûfîsi, Memlük kûfîsi, Endülüs kûfîsi gibi sınıflandırmalar yapmışlardır. Şehir ve bölgelere göre de kûfîyi Kayrevan kûfîsi, Nîşâbur kûfîsi, Irak kûfîsi, Fârisî kûfisi, Mısır kûfîsi ve Endülüs kûfîsi diye de isimlendirmişler; kûfînin şeklindeki gelişme ve farklılıklara dayanarak el-kûfiyyü'l-basît, el-kûfiyyü'l-müverrak, el-kûfiyyü'l-müzehher, el-kûfiyyü'l-madfûr ve el-kûfiyyü'l-murabba' şeklinde adlandırmışlardır.

Kaynak eserler ve sanat eserleri incelendiğinde kûfî yazısının şu üslûpları ortaya çıkmaktadır: 1. Câhiliye dönemi kûfîsi (cezm). Enbâr'da doğup geometrik karakterini müsned yazının etkisiyle Hîre'de kazanmıştır. 2. Asr-ı saâdet kûfîsi

(Mekkî, Medenî). Hz. Peygamber döneminde Mekke ve Medine'de yaygın olarak kullanılan, mushafların yazıldığı Arap yazısıdır. 3. Celî kûfî. Emevîler devrinde iktisadî ve medenî seviyenin yükselmesiyle birlikte ilim ve sanat hayatında da önemli gelişmeler olmuş, şehirlerde görülen imar faaliyetlerinin yanında Kur'an ve kitap istinsah, telif ve tercüme faaliyetleri de hızla çoğalmıştır. Gittikçe yayılan bu uygarlık sebebiyle yazıya olan ihtiyaç daha da artmıştır. Abbâsîler zamanında aklâm-ı sitte ortaya çıkmaya başlayınca kâtipler mushaf ve kitap istinsahında "verrâkī" veya "neshî" denilen bir yazı kullanmış, böylece mushaf kûfîsi yerini neshî veya reyhânî denilen yazıya bırakmıştır. Ancak kûfî hattı Kuzey Afrika, Endülüs ve Mağrib'de yuvarlak çizgiler kazanarak "el-kûfiyyü'l-mesâhifi'l-garbî" ve "el-hattü'l-mağribî", İran ve doğusunda ise "el-kûfiyyü'l-meşrikī" adıyla o bölgelerde aklâm-ı sittenin yayılmasına kadar kullanılmıştır. Dünya müze ve kütüphanelerinde Hz. Osman'a izâfe edilen mushaflarla Emevî ve Abbâsî dönemlerine ait kûfî hatla yazılmış sanat değeri yüksek pek çok mushaf-ı şerif bulunmaktadır. Kûfînin kalemle yazılan mushaf yazısından başka dinî, askerî ve sivil binaların kitâbeleriyle mezar ve menzil kitâbelerinde oymak ve kabartmak suretiyle sert maddeler üzerine hakkedilen celî şekli gelişmiş, böylece kûfî yazı hem binanın süsü hem de medeniyetin tesciline vasıta olmuştur (bk. KİTÂBE). Hâlid b. Ebü'l-Heyyâc, Velîd b. Abdülmelik devrinde (705-715) yapılan restorasyon esnasında Mescidi Nebevî'nin kıble duvarına "ve'ş-Şemsi ve duhâhâ" sûresinden Kur'ân-ı Kerîm'in sonuna kadar olan kısmı ilk defa celî kûfî hatla yazan sanatkâr olarak bilinir. Bu yazı altın mozaik parçaları ile teşkil

edilmişti. 72’de (691) inşa edilen Kubbetü’s-sahre’nin kitâbelerinde de aynı madde kullanılmıştır. Mekke hareminin 167 (783-84) yılına ait sütunları üzerindeki kitâbeler de basit kûfînin celî şekliyle yazılmıştır. Basit celî kûfî yazıda harflerin başına üçgen başlıklar eklenmesiyle “el-kûfiyyü’l-mürevves” adı verilen yeni bir tarz meydana gelmiştir. Bunun en eski örneği Abdülmelik b. Mervân (685-705) dönemine ait bir lafza-i celâlde görülmektedir. II. (VIII.) yüzyılda belirmeye başlayan bu tarz III. (IX.) yüzyılda bütün İslâm dünyasında kullanılmıştır. En güzel örneği Kurtuba’daki (Cordoba) ulucaminin kitâbeleridir. Abdülmelik b. Mervân zamanında basılan paralar üzerinde de bu tarz kûfî kullanılmıştır. 4. Tezyînî ve çiçekli kûfî (el-kûfiyyü’l-müzahref). Kûfînin celî şekli daha tezyinî bir mahiyet kazanmış, harflerin uçları ve yazı boşlukları yaprak kıvrımları stilize çiçek ve hayvan motifleriyle bezenmiştir. Nâyin Camii’nin 349 (960) tarihli yazıları, Kahire Ezher Camii’nin 431 (1039-40) yılına ait kitâbeleri, Diyarbakır surlarında Melikşah burcu üzerindeki 478 (1085) tarihli kabartma, Kazvin Haydariye Medresesi’nin 509 (1115) tarihli sırlı tuğla ve alçı dekoru, Musul’da 543 (1148) yılına ait ulucami mihrabındaki yazılar, Konya Alâeddin Camii’nin 617 (1220) tarihli minberi üzerinde, Aksaray Ulucamii minberindeki tezyinî kûfî yazıları, Kahire’de 757 (1356) yılına ait Sultan Hasan Medresesi yazıları bu tarzın en güzel örnekleri arasındadır. 5. Örgülü kûfî (el-kûfiyyü’l-madfûr). Celî kûfî yazıda dekoratif gelişmeler gittikçe zenginleşerek yeni şekiller oluşmuş, elif ve lâm gibi dik harfler hatta kelimeler dahi örülerek kûfînin bu tarzı ortaya çıkmıştır. Musul’da 615 (1218) tarihli Bedriye Medresesi’nin kitâbeleriyle Konya’da Sırçalı Medrese (640/1242), Karatay Medresesi kubbe tezyinatı (649/1251-52) ve Sivas’ta I. Keykâvus Dârüşşifâsı’nın pencere alınlıklarının lâcivert örgülü kûfî yazıları, Netanz’da İlhanlı dönemi Mescidi Cum‘a Minaresi sırlı tuğla bezemesi (726/1326), Mardin’de Sultan Îsâ Medresesi taçkapı bordüründeki örgülü kûfî yazıları (787/1385) bu tipin en güzel örnekleridir. 6. el-Kûfiyyü’l-murabba‘ (ma‘kılî, bennâî, satrancî). Celî kûfînin bu şekli sade, bütün harfleri köşeli ve geometriktir. Mimaride bir süsleme unsuru olarak günümüze kadar kullanılmıştır. Bu tarzın mimaride sırlı ve sırsız tuğlalarla şekillendirilmiş çok güzel örnekleri İran sahasında, Orta Asya, Selçuklu ve Osmanlı mimarisinde yer almıştır. Selçuklu dönemine ait 515 (1121) tarihli İsfahan Cuma Camii’nin taçkapı kemer koltukları, bordür ma‘kılî tezyinatı, Mardin’de 573 (1177-78) yılına ait ulucami minaresi kaidesindeki yazı, Musul’da 658 (1260) tarihli ulucaminin kıble yönündeki yazı, 696 (1297)

tarihli Beyşehir Beylikler dönemi Eşrefoğlu Camii'nin ahşap minberi ma'kılî süslemeleri, 726 (1326) tarihli Netanz Mescidi Cum'a'nın taçkapısı fîrûze ve lâcivert renkli çini ma'kılî bezemeleri bu tarzın güzel örnekleri arasında zikredilebilir.

Dekoratif celî kûfînin bu çeşitleri, İslâm medeniyeti çerçevesinde günümüze kadar dinî ve içtimaî hayatla sanat hayatımızın her safhasında çok geniş bir kullanım alanı bulmuştur. Başta mimari eserlerin kitâbe, kubbe ve kuşak yazılarında taş ve sıva üzerine, ayrıca iç ve dış mimaride dekoratif bir unsur olarak çini, mozaik, alçı ve tuğlalarla çok zengin kûfî çeşitleriyle kompozisyonlar oluşturulmuştur. Mihrap, minber, kapı ve pencere kanatlarında ahşap üzerine tezyinî motiflerle beraber güzel kûfî yazılar da büyük bir sanat zevkiyle işlenmiştir. Leğen, sini, şamdan, alem, tabak, kılıç, kalkan gibi madenî alet ve eşyalarla çini ve seramik

kaplar, sanat değeri olan hediyelik eşyalar üzerinde de kûfî yazı tezyinî bir unsur olarak yer almıştır. Müzelerde ve özel koleksiyonlarda İslâm milletlerinin medenî seviyesini gösteren çini, seramik, ahşap, tekstil ve maden sanatlarının en seçkin örnekleri sergilenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Düreyd, Cemheretü'l-luġa (nşr. Fr. Krenkow v.dğr.), Haydarâbâd 1345, "czm" md.; Belâzürî, Fütûḥ (Müneccid), s. 457; Ya'kūbî, Târîḫ, I, 284; İbn Ebû Dâvûd, Kitâbü'l-Meṣâḥif (nşr. A. Jeffery), Kahire 1355/1936, s. 4; Sûlî, Edebü'l-küttâb, s. 54-56; İbn Dürüsteveyh, Kitâbü'l-Küttâb (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî - Abdülhüseyin el-Fetlî), Küveyt 1977, s. 48; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 9, 14, 17-18; Batalyevsî, el-İḳtiḍâb fî şerḥi Edebi'l-küttâb (nşr. Abdullah b. Mîhâîl el-Bustânî), Beyrut 1901, s. 78; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, VII, 3; Ebû Ali Muhammed b. Ahmed ez-Zeftâvî, Minhâcü'l-iṣâbe fî maʿrifeti'l-ḫuṭûṭ ve'l-âlâti'l-kitâbe (nşr. Hilâl Nâcî, el-Mevrîd içinde), XV/4, Bağdad 1986, s. 185-248; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 11; Rıfkı Melûl Meriç, Türk Tezyinî Sanatları ve Son Üstadlardan Altısı, İstanbul 1937, s. 35; Nabia Abhott, The Rise of the

North Arabic Script, Chicago 1939, s. 23-28; G. L. della Vida, Frammenti Coranici in Carattere Cufico, Roma 1947, s. 1-2; E. Littmann, Syria, Division , IV, Semitic Inscriptions Section D: Arabic Inscriptions, Leiden 1949, s. 117; S. Flury, “Ornamental Kufic Inscriptions on Pottery”, A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope - P. Ackerman), London-New York 1964, IV, 1743-1769; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VIII, 162; İbrâhim Cum‘a, Dirâsât fî teṭavvüri’l-kitâbâti’l-Kûfiyye ʿale’l-aḥcâr fî Mıṣr fi’l-ḳurûni’l-ḫamseti’l-ûlâ li’l-hicre, Kahire 1969, s. 16-89; A. Grohman, Arabische Paläographie, Wien 1971, II, 71-238; Selâhaddin el-Müneccid, Dirâsât fî târîḫi’l-ḫaṭṭi’l-ʿArabî münẕü bidâyetih ilâ nihâyeti’l-ʿaṣri’l-Ümevî, Beyrut 1972, s. 78-79; M. Lings, The Quranic Art of Calligraphy and Illumination, [baskı yeri yok] 1976, s. 18-51; a.mlf. - Yasin Hamid Safadi, The Quran, London 1976, s. 20-41; Metin Şahinoğlu, Anadolu Selçuklu Mimarisinde Yazının Dekoratif Eleman Olarak Kullanılışı, İstanbul 1977, s. 14-55; İlyas Baytâr, Teṭavvürü’l-kitâbât ve’n-nuḳūş ʿale’n-nuḳūdi’l-ʿArabiyye mine’l-Câhiliyye ḥatte’l-ḥadîs̱, Şam 1997, s. 101-103; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 1999, s. 41-82; Yûsuf Zennûn, “Ḳadîm ve cedîd fî aṣ-li’l-ḫaṭṭi’l-ʿArabî ve teṭavvürihî fî ʿuṣûrihi’l-muḫtelife”, el-Mevrid, XV/4 (1986), s. 7-26; Nihad M. Çetin, “Arap (Yazı)”, DİA, III, 276-282.

Yûsuf Zennûn - Muhittin Serin

KÛFİYYÛN

(الكوفيّون)

Kûfe dil mektebine mensup âlimlere verilen ad.

İslâm fetihleri neticesinde ana dili Arapça olmayan unsurların İslâmiyet'i kabul edip Araplar'la karışmasının bir sonucu olarak Kur'an kıraatinde yanlış okuyuşlar, Arap dilinin kullanımında hatalar (lahn) ortaya çıkmıştır. Bu durumu önlemek ve yeni müslümanlara doğru Arapça'yı öğretmek amacıyla Arap dilinin doğru kullanım kaidelerinin tesbitine dair ilk çalışmalar I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısında Basra'da başlamış, yaklaşık bir asır sonra da ona paralel çalışmalar Kûfe'de ortaya çıkmış ve üç asır kadar devam etmiştir. Bu iki muhitteki dil ve edebiyat çalışmaları, prensipleri ve meselelere bakış tarzları birbirinden farklı olan, dolayısıyla aralarında ihtilâflar bulunan iki dil mektebinin doğmasına yol açmıştır.

Önceleri Basriyyûn'dan faydalanarak yetişen ve II. (VIII.) yüzyıl sonlarında ayrı bir grup oluşturan Kûfiyyûn rekabet duygusunun etkisiyle hararetli bir çalışma içine girmiştir. Kûfe'de Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805) ve Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822) gibi iki büyük gramer âlimi yetiştikten sonra bu iki mektep mensupları arasında görüş ayrılıkları çoğalmış, ihtilâfları müstakil kitaplara konu teşkil eden çalışmaları, Arap dilinin gramer ve edebiyatına dair ürünlerinin derlenmesi ve kurallarının tesbitinde önemli rol oynamıştır.

İlk ihtilâf, Kûfe'nin temsilcisi Ebû Ca'fer er-Ruâsî ile (ö. 187/803) Basra'nın temsilcisi Halîl b. Ahmed (ö. 175/791 [?]) arasında başlamış, daha sonra Kûfeli Kisâî ile Basralı Sîbeveyhi arasında devam etmiştir. Bu iki âlimin, Hârûnürreşîd'in emriyle Vezir Yahyâ el-Bermekî'nin huzurunda "Zünbûriyye" meselesi üzerinde yaptıkları tartışma meşhurdur (Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, s. 9-10). Kûfeli Sa'leb ile Basralı Müberred arasında cereyan eden dil ve edebiyat tartışmaları da bilinmektedir. Çoğu halifelerin saraylarında geçen bu münazaralarda tarafların müdafileri ve muhalifleri vardı. Basralılar'ın Emevî sempatizanı olmasına karşılık Kûfe'nin Bağdat'a

yakın olması ve Kûfeliler'in Hâşimîler'e olan sempatileri sebebiyle Abbâsî hânedanı ve vezirleri daha çok Kûfeliler'in tarafını tutmuştur. Dolayısıyla ihtilâfların ilmî olduğu kadar siyasî boyutu da vardı. Bu tartışmalar, nahivcilere dair ilk tabakat kitapları ile Zeccâcî'nin Mecâlisü'l-ʿulemâʾsında yer almış, daha sonraki eserler de bu kaynaklardan nakilde bulunmuştur.

Kûfeli ilk gramerciler Basralılar'ın öğrencileriydi. Kûfeli dil âlimi Züheyr b. Meymûn el-Furkubî (ö. 155/772), Ebü'l-Esved'in öğrencilerinden ders aldığı gibi Abdurrahman et-Temîmî de (ö. 164/781) Basralılar'dan okuyan ilk Kûfeliler'den sayılmıştır. Bazı kaynaklarda Kûfe mektebinin kurucusu ve ilk temsilcisi olarak kaydedilen Ebû Ca'fer er-Ruâsî de Basralı Îsâ b. Ömer es-Sekāfî ile Ebû Amr b. Alâ'dan ders aldıktan sonra Kûfe'ye yerleşerek nahiv dersleri vermiş, öğrencileri için Kitâbü'l-Fayṣal fi'n-naḥv adlı eserini yazmıştır. Kûfe mektebinin ilk temsilcileri arasında yer alan ve Ruâsî'nin amcası olan Muâz b. Müslim el-Herrâ da Kûfe'de sarf dersleri vermiştir. Kisâî, Halîl b. Ahmed'in öğrencisi olduğu gibi Ahfeş el-Evsat'tan da Kitâbü Sîbeveyhi'yi okumuş, öğrencisi Ferrâ, Yûnus b. Habîb'den ders almış, Kitâbü Sîbeveyhi'yi kendisinden okumuştur.

Kûfe mektebi II. (VIII.) yüzyılın sonlarına doğru Kisâî ve Ferrâ ile Basra mektebinden tamamen bağımsız hale gelmiştir. Özellikle Ferrâ tarafından ortaya konan özgün terimler, kurallar ve ölçülerle Kûfe grameri kemaline ulaşmıştır. Bu bakımdan Kûfe mektebinin gerçek lideri Ferrâ sayılır. Kûfe mektebinin bağımsızlığı III. (IX.) yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir. Sa'leb'in vefatıyla birlikte (ö. 291/904) Kûfe mektebi ve gramer çalışmaları duraklamış, yerini Bağdat mektebi almıştır. Kisâî ve Ferrâ'ya Basralı Halîl ve Sîbeveyhi'ye muhalefet etme çığırını açan, dolayısıyla Kûfe gramer mektebinin teşekkülünde önemli rol oynayan dilci Basralı Ahfeş el-Evsat olmuştur. Ahfeş, otuz kadar meselede Halîl ve Sîbeveyhi'ye muhalefet ederek Kisâî, Ferrâ ve diğer Kûfeli gramercilerle ittifak etmiştir. Ayrıca Kûfeliler'e şâz kıraat, şiir, lugat ve rivayetlerle istişhâdın kapısını da Ahfeş açmıştır (Şevkī Dayf, s. 155-156). Bunlardan başka Mufaddal ed-Dabbî, Ali b. Hasan el-Ahmer, Ebû Amr eş-Şeybânî, Hişâm b. Muâviye ed-Darîr, Ali b. Mübârek el-Lihyânî, Muhammed b. Sa'dân, Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî, Tuvâl, İbnü's-Sikkît, Muhammed b. Habîb, İbn Kādim, Niftâveyh, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Ebû Ömer ez-Zâhid, Şair Mütenebbî, İbn Miksem el-

Attâr, İbn Hâleveyh ve İbn Fâris de Kûfe mektebine mensuptur.

Her iki mektebin çalışmaları semâa ve kıyasa dayanmakla beraber farklı sonuçlar elde etmelerinin başlıca sebebi, Arap dilini hatasız bir şekilde konuşan bedevîlerin çöle yakın bir şehir olan Basra'da toplanmasına karşılık Kûfe'nin dil bakımından karışık unsurlarla dolu olmasıdır. Dolayısıyla Basriyyûn, titizlikle seçtikleri bedevî Araplar'ın fasih lehçesini esas alıp dile ait genel kurallar koyarken Kûfiyyûn semâın kaynağını seçmede aynı titizliği

göstermeyerek Araplar'dan rivayet edilen her kullanıma itibar etmiştir (geniş bilgi için bk. BASRİYYÛN). Bu çerçevede iki mektep mensuplarının kullandığı terimlerin de farklı olduğu görülür. Meselâ Basriyyûn'un kullandığı na'‘t, bedel, zarf, hurûfü'l-cer, ismü'l-fâil, temyîz, zamîrü'l-fasl, müteaddi ve zamir / muzmer terimlerine karşılık Kûfiyyûn, sıfat, red / tebyin / terceme, mahal, hurûfü'l-hafd, el-fi‘lü'd-dâim, tefsir, zamîrü'l-imâd, vâki‘ ve kinâye / meknî terimlerini kullanmıştır (Cemîl Allûş, s. 241-243).

Basra ve Kûfe dil mekteplerine mensup dilcilerin biyografilerini anlatan eserler arasında Ebü't-Tayyib el-Lugavî'nin Merâtibü'n-naḥviyyîn, Ebû Bekir ez-Zübeydî'nin Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn, İbn Mis‘ar'ın Târîḫu'l-ʿulemâʾi'n-naḥviyyîn mine'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn, Kemâleddin İbnü'l-Enbârî'nin Nüzhetü'l-elibbâʾ, Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe'nin Ṭabaḳātü'n-nüḥât ve'l-luġaviyyîn'i anılabilir. Abdülkādir el-Kengarâvî el-İstanbûlî ve Mehdî el-Mahzûmî de Kûfe mektebi ve grameri konusunda müstakil çalışmalar yapmıştır (bk. bibl.).

Her iki mektep mensuplarının ihtilâfları, fıkıhta ihtilâfiyata dair kaleme alınan eserler gibi nahvin meseleleri hakkında eserler yazılmasına vesile olmuştur. Bunların en tanınmışları Kemâleddin İbnü'l-Enbârî'nin el-İnṣâf fî mesâʾili'l-ḫilâf beyne'n-naḥviyyîn el-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn'idir (I-II, Kahire 1953). Eserde 121 temel ihtilâf konusu her iki tarafın delil ve gerekçeleriyle derinlemesine incelenmiştir. Ancak bu hususta ilk çalışmayı yapan Sa‘leb olup (İḫtilâfü'n-naḥviyyîn) onu İbn Keysân takip eder (el-Mesâʾil ʿalâ meẕhebi'n-naḥviyyîn mimma'ḫtelefe fîhi'l-Başriyyûn ve'l-Kûfiyyûn). Daha sonra Ebû Ca‘fer en-Nehhâs, İbn Dürüsteveyh,

Ubeydullah el-Ezdî, Rummânî, İbn Fâris, İbnü'l-Irs el-Gırnâtî, Ebü'l-Bekā el-Ukberî, İbn İyâz, M. Hayr el-Hulvânî, Abdüllatîf ez-Zebîdî, Seyyid Rızk et-Tavîl gibi âlimler bu konuda eserler kaleme almışlardır (Ukberî, neşredenin girişi, s. 77-83).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, Mecâlisü'l-ʿulemâʾ (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, s. 9-10; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1392/1973, s. 125-155, 191-211; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 71-83; Ukberî, et-Tebyîn ʿan meẕâhibi'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn ve'l-Kûfiyyîn (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Beyrut 1406/1986, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 77-83; Abdüllatîf ez-Zebîdî, İʾtilâfü'n-nuṣra fî iḫtilâfi nüḥâti'l-Kûfe ve'l-Baṣra (nşr. Târık el-Cenâbî), Beyrut 1407/1987; Abdülkādir b. Abdullah el-Kengarâvî el-İstanbûlî, el-Mûfî fi'n-naḥvi'l-Kûfî (nşr. M.Behcet el-Baytâr), Dımaşk 1950; Şevkī Dayf, el-Medârisü'n-naḥviyye, Kahire 1968, s. 151-242; Abdülazîz Atîk, el-Medḫal ilâ ʿilmi'n-naḥv ve'ṣ-ṣarf, Beyrut 1974, s. 137-154; Saîd el-Efgānî, Min târîḫi'n-naḥv, Beyrut 1398/1978, s. 41-92; Sezgin, GAS, IX, 116-150; Cemîl Allûş, İbnü'l-Enbârî ve cühûdühû fi'n-naḥv, Beyrut 1981, s. 60-64, 74-76, 236-244; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 48-51; Muhammed eş-Şâtır Ahmed Muhammed, el-Muʿcez fî neşʾeti'n-naḥv, Kahire 1403/1983, s. 25-36; Mehdî el-Mahzûmî, Medresetü'l-Kûfe, Beyrut 1406/1986; Şa'bân Avad Muhammed el-Ubeydî, en-Naḥvü'l-ʿArabî ve menâhicü't-teʾlîf ve't-taḥlîl, Dımaşk 1989, s. 161-177; Muhtâr Ahmed Dîre, Dirâsât fi'n-naḥvi'l-Kûfî, Beyrut 1411/1991, s. 32-50, 291-325; Abdülkerîm Muhammed el-Es'ad, el-Vasîṭ fî târîḫi'n-naḥvi'l-ʿArabî, Riyad 1413/1992, s. 34-45, 87-112; İnci Koçak, "Basra ve Kufe Mektepleri", DDl., II/4 (1981), s. 143-155; I. Goldziher, "Arap Dili Mektepleri" (trc. Süleyman Tülücü), EAÜİFD, sy. 9 (1990), s. 329-344.

Hulûsi Kılıç

KÛHÎ

(الكوهي)

Ebû Sehl Veycen (Vîcen) b. Rüstem el-Kûhî (ö. 380-390/990-1000 [?])

Matematik ve astronomi âlimi.

Kuzeybatı İran'ın dağlık Mâzenderan bölgesinde bulunan Kûh köyünde doğdu. Hayatı ve öğrenimi hakkında fazla bilgi yoktur. İlmî çalışmalarını, 969-989 yılları arasında Büveyhî emîrlerinden Adudüddevle ile oğlu Şerefüddevle'nin himayesinde Şîraz ve Bağdat'ta gerçekleştirdi. Aynı zamanda astronomik gözlem aletleri de yapan Kûhî, 360'ta (971) Şîraz'da kendi aletleriyle güneşin inhirafını (sapma, deklinasyon) gözlemlerken kış inkılâbını (kış tahavvül-i şemsîsi, winter solstice) 16 Aralık (bugün 22 Aralık) ve yaz inkılâbını (yaz tahavvül-i şemsîsi, summer solstice) 17 Haziran (bugün 21 Haziran) olarak tesbit etmiştir. Şerefüddevle tarafından Bağdat'ta rasathânenin başına getirildikten sonra 378 Saferi sonlarında (Haziran 988) yaptığı gözlemlerine, İbnü'l-Kıftî'nin bildirdiğine göre dönemin önde gelen kadı, astronom ve matematikçilerinden on bilgin tanıklık ederek düzenlediği bir tutanağı imzalamıştır (İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 353). Kûhî'nin tesbitlerinden, yaptığı aletlerin o güne kadar kullanılanlardan daha hassas olduğu ve daha doğru sonuç verdiği anlaşılmaktadır. Bîrûnî'nin kaydettiğine göre Şerefüddevle'nin ölümünden (989) sonra Kûhî'nin gözlemleri de sona ermiştir.

Ömer Hayyâm'a göre mükemmel bir matematikçi olan Kûhî daha çok geometri alanında başarı göstermiş, bu sebeple Öklid, Pergeli Apollonios ve Archimedes'in takipçilerinden sayılmıştır. Günümüze ulaşan eserlerinde ikinci dereceden daha yüksek denklemlere götüren problemleri çözdüğü görülür. Fakat $x^3 + a = cx^2$ kübik denkleminin a n $4c^3 / 27$ halinde bir pozitif kökü olduğunu bulmasına rağmen Ömer Hayyâm'a göre $x^3 + 13,5\ x + 5 = 10x^2$ denklemini çözememiştir. Kûhî'nin çalışmaları Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed es-Siczî, İbnü'l-Heysem, Bîrûnî, Ömer Hayyâm, Nasîrüddîn-i Tûsî ve Ebû Nasr İbn Irâk tarafından takdirle karşılanmış, ayrıca

Nasîrüddîn-i Tûsî Archimedes'in Küre ve Silindir kitabına onun çözdüğü küre parçası problemini eklemiştir. Bu problemde Kûhî, bir eşkenar hiperbol ile bir parabolü kesiştirerek bilinmeyen iki uzunluk ortaya çıkarmakta ve problemin hangi şartlar altında çözülebileceğini göstermektedir. Bu problem Archimedes'in çözdüğü bir probleme benzemekle birlikte daha zordur ve çizimi Archimedes'e atfedilen çizimden daha tamdır. Kûhî, çözümünü açılarının oranı 1:2:4 olan bir üçgen bulmaya dayandırmış ve bunun için bir ikizkenar hiperbol kullanmıştır (şekildeki AB yayı).

Eserleri. 1. Risâle fi'l-berkâri't-tâm ve'l-ʿamelü bihî. Frantz Woepcke tarafından yayımlanmıştır ("Trois traités arabes sur le compas parfait", Notices et extraits des manuscrits, XXII/1 [1874], s. 1-21, 68-111, 145-175). 2. Risâle fi'stiḫrâci'ḍ-ḍılʿi'l-müsebbaʿi'l-mütesâvi'l-aḍlâʿ. Kahire yazmasının tıpkıbasımı ve tercümesini Yvonne Dold Samplonius gerçekleştirmiştir ("Die Konstruktion des regelmässigen Siebenecks nach Abū Sahl al-Qūhī Waiğan Ibn Rustam", Janus, L [1963], s. 227-249). 3. Risâle fî ʿameli muḫammes mütesâvi'l-aḍlâʿ fî murabbaʿi'l-maʿlûm. Jan P. Hogendijk tarafından tercüme ve neşredilmiştir (bk. bibl.). 4. Risâle fi'stiḫrâci misâḥati'l-mücessemi'l-mükâfî. er-Resâʾilü'l-müteferriḳa fi'l-heyʾe (Haydarâbâd 1948; Frankfurt am Main 1998) içinde yayımlanmış, Heinrich Suter tarafından tercüme edilmiştir ("Die Abhandlungen Thābit b. Kurras und Abū Sahl al-Kūhīs über die Ausmessung der Paraboloide",

Sitzungsberichte der Physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen, XLVIII-XLIX [1916-17], s. 213-221). 5. Risâle fî ḳısmeti'z-zâviyeti'l-müstaḳīmeti'l-ḫaṭṭeyn bi-s̱elâs̱eti aḳsâm müsâviye. Eseri Aydın Sayılı tercüme ve neşretmiştir ("Ebû Sehl El Kûhî'nin Bir Açıyı Üç Eşit Kısma Bölme Problemi İçin Bulduğu Çözüm", TTK Belleten, XXVI/104 [1962], s. 693-700). 6. Merâkizü'd-devâʾiri'l-mütemâsseti'l-ḫuṭûṭ bi-ṭarîḳi't-taḥlîl. Philippe Abgrall tarafından tercüme edilip yayımlanmıştır ("Les cercles tangents d'Al-Qūhī", Arabic Sciences and Philosophy, V [1995], s. 263-295). 7. Min kelâmi Ebî Sehl fî mâ zâde mine'l-eşkâl fî emri'l-maḳāleti's̱-s̱âniye. Aynı konudaki Ziyâdetü Ebî Sehl ʿale'l-maḳāleti's̱-s̱âniye min Kitâbi Öḳlîdis fi'l-uṣûl Gregg de Young tarafından tercüme ve neşredilmiştir ("Abū Sahl's Additions to Book II of Euclid's Elements", Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, VII

[1991-92], s. 73-135). 8. Kitâbü Sanʿati'l-usṭurlâb. Rüşdî Râşid bu eseri ve İbn Sehl'in yaptığı şerhi Géométrie et dioptrique au Xe siècle adlı çalışmasında Fransızca tercümesiyle birlikte ayrı ayrı yayımlamıştır (Paris 1993, s. 65-82, 191-230). Söz konusu şerh ʿİlmü'l-hendese ve'l-menâẓır fi'l-ḳarni'r-râbiʿ el-hicrî adlı eseri içinde de neşredilmiştir (Beyrut 1996, s. 251-268). 9. el-Cevâb min Ebî Sehl ilâ Ebî İsḥâḳ es-Sâbî. Kûhî ile Ebû İshak İbrâhim b. Hilâl es-Sâbî arasında matematik ve geometriye ilişkin teâti edilen bu mektuplar J. L. Berggren tarafından yayımlanmıştır (Mecelletü târîḫi'l-ʿulûmi'l-ʿArabiyye, VII/1-2 [Halep 1983], s. 39-124). 10. Ḳavl ʿalâ enne fi'z-zemâni'l-mütenâhî ḥareket ġayr mütenâhiye. Aydın Sayılı ("Kuhî'nin Sınırlı Zamanda Sonsuz Hareket Hakkındaki Yazısı", TTK Belleten, XXI/83 [1957], s. 489-495) ve Rüşdî Râşid ("Al-Qūhī vs. Aristotle: On Motion", Arabic Sciences and Philosophy, IX [1999], s. 20-21) tarafından tercüme ve neşredilmiştir.

Kûhî'nin diğer eserleri de şunlardır: İstiḫrâcü ḫaṭṭeyn beyne ḫaṭṭeyn ḥattâ teṭavâlâ ʿalâ nisbe ve ḳısmeti'z-zâviye bi-s̱elâs̱eti aḳsâm müsâviye, Risâle fî nisbeti mâ yeḳaʿu beyne s̱elâs̱eti ḫuṭûṭ min ḫaṭṭ vâḥid, İḫrâcü'l-ḫaṭṭeyn min maḳṭaʿ ʿale'z-zâviyeti'l-maʿlûme bi-ṭarîḳi't-taḥlîl, Risâle fî maʿrifeti miḳdâri'l-buʿd min merkezi'l-arż ve mekâni'l-kevâkib elleẕî yenḳażżu bi'l-leyl, el-Mesâʾilü'l-hendesiyye, Mesʾeletân hendesiyyetân, el-Maḳāletü'l-ûlâ ve's-s̱âniye min Kitâbi Öḳlîdis fi'l-uṣûl, Min kelâmi Ebî Sehl fî mâ zâde mine'l-eşkâl fî âḫiri maḳāleti's-s̱âlis̱e, Ziyâdât li-Kitâbi Öḳlîdis fi'l-muʿṭayât, İḫtiṣâru deʿâvi'l-maḳāleti'l-ûlâ min Kitâbi Öḳlîdis, Maḳāle fî enne nisbete'l-ḳuṭr ile'l-muḥîṭ nisbete'l-vâḥid ilâ s̱elâs̱e ve subʿ, Taḳsîmü'l-küre bi-süṭûḥ müsteviye, Ziyâdât ʿalâ Kitâbi'l-Küre ve'l-Üsṭuvâne li-Arşimidis, Kitâbü'l-Maʿhûdât, Risâle fî maʿrifeti mâ yurâ mine's-semâʾ ve'l-baḥr, İstiḫrâcü semti'l-ḳıble, Kitâb fî iḥdâs̱i'n-nuḳaṭ ʿale'l-ḫuṭûṭ ʿalâ nisebi's-süṭûḥ. Kûhî, Archimedes'in Lemmalar isimli kitabını da şerhetmiştir (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Sezgin, V, 314-321; VI, 218-219; VII, 407-408).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 341-342; Bîrûnî, Taḥdîdü nihâyâti’l-emâkin (nşr. P. Bulgakov), Kahire 1962, s. 99-100; Beyhakī, Tetimme (nşr. M. Kürd Ali), Dımaşk 1946, s. 88-89; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 351-354; Suter, Die Mathematiker, s. 75-76; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1960, s. 104-107, 112-117; F. Cajori, A History of Mathematics, New York 1961, s. 106-107; Sezgin, GAS, V, 314-321; VI, 218-219; VII, 407-408; Sarton, Introduction, I, 665; Y. D. Samplonius, “Al-Qūhī”, DSB, XI, 239-241; a.mlf., “Al-Qūhī”, Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures (ed. H. Selin), Dordrecht 1997, s. 837-839; R. Kaya, Analitik Geometri, Eskişehir 1992, s. 150-151; J. P. Hogendijk, “Al Kūhī’s Construction of an Equilateral Pentagon in a Given Square”, Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, I, Frankfurt 1984, s. 100-144; İ. Güloğlu, “Pergel ve Cetvelle Yapılamayan Çizimler”, Matematik Dünyası, I/1, Ankara 1991, s. 11-14; I/2 (1991), s. 10-15; D. Pingere, “Abū Sahl”, EIr., I, 370-371.

Mehmet Emin Bozhüyük

KÛHÎ-i ŞÎRÂZÎ

(كوهئ شيرازي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ubeydillâh b. Bâkûye eş-Şîrâzî (ö. 442/1050)

İranlı sûfî.

336-343 (947-954) yılları arasında Şîraz'da doğdu. Adının Nefeḥâtü'l-üns'te ve ona dayanan kaynaklarda Ali b. Muhammed şeklinde zikredilmesi yanlıştır. Bu yanlışlık Şeddü'l-izâr adlı kitabın iki yazma nüshasından kaynaklanmakta olup ondan bahseden ilk eserlerde ismi Muhammed b. Abdullah olarak kaydedilmektedir. Hayatının büyük bir bölümünü Şîraz'ın kuzeyindeki dağın eteğinde geçirdiği için Kûhî (dağlı) nisbesiyle tanınır. Büyük dedesi Bâkûye'nin (Bâkeveyh) adı Şîraz halkının dilinde zamanla Bâbâ şekline dönüşmüş, Sa'dî-i Şîrâzî de Bostân'ında onu Bâbâ Kûhî diye anarak övmüştür. Kûhî-i Şîrâzî, sûfî İbn Hafîf eş-Şîrâzî başta olmak üzere birçok âlimden dinî ilimleri tahsil etti. Genç yaşta İbn Hafîf eş-Şîrâzî'nin müridleri arasına katılan Kûhî 354 (965) yılında Şîraz'a gelen şair Mütenebbî ile tanıştı. Ardından Basra'ya gitti, oradan Nîşâbur'a geçti. Burada Abdülkerîm el-Kuşeyrî ve Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr ile görüşüp sohbetlerinde bulundu. Daha sonra Nihâvend'e gitti. Şeyh Ebü'l-Abbâs-i Nihâvendî ile tanışıp takdirine mazhar olarak Şîraz'a döndü. Şîraz'ın kuzeyine yakın bir mağarada inzivaya çekilerek buraya bir tekke yaptırdı. Uzun bir ömür sürdükten sonra 442 (1050) yılında aynı yerde vefat etti ve Bâbâkûhî adıyla anılan yere defnedildi. Ölüm tarihi bazı kaynaklarda 428 (1037) olarak kaydedilmektedir. Kabri bugün de ziyaretgâhtır.

Kûhî, Hasan el-Errecânî'den ve başkalarından hadis dinlemiş, Abdülkerîm el-Kuşeyrî, oğlu Abdülvâhid, Ebû Bekir b. Halef eş-Şîrâzî kendisinden hadis rivayet etmiştir. Ancak hadisçiler Kûhî'nin hadis rivayetini uygun görmemişler ve ondan rivayet edilen şeylerin en hayırlısının tasavvufî fikir ve hikâyeler olduğuna dikkat çekmişlerdir. Kuşeyrî er-Risâle'sinde, İbnü'l-Cevzî Telbîsü İblîs'inde Kûhî'nin tasavvufa dair sözlerine geniş yer

vermişlerdir.

Hermann Ethé, Kûhî'nin şiirlerinin vahdeti vücûda dair günümüze kadar gelebilmiş Farsça şiirlerin en eskilerinden olduğunu söyler. Dinî ölçülere riayet etmeyi tasavvufa sülûk edenler için Allah'a ulaşma yolunda ilk merhale kabul eden ve bu merhale olmaksızın daha yüksek tasavvufî makamlara ulaşılamayacağını vurgulayan şairin şiirlerinde yüksek bir mârifet düzeyini terennüm ettiği görülmektedir.

Eserleri. 1. Bidâyetü ḥâli'l-Ḥallâc ve nihâyetühû. Hallâc-ı Mansûr hakkında Arapça bir risâle olup Louis Massignon tarafından Quatre textes inédits adlı eserin içinde neşredilmiştir (Paris 1919). 2. Dîvân. Farsça 2000'e yakın beyitten oluşan eser Şîraz'da basılmıştır (1347/1928; 1332 hş./1953). Ancak divanda yer alan şiirlerin birçoğunun aynı mahlası kullanan bir başka şaire ait olduğu, hatta Kûhî'nin Farsça bir mısra bile söylemediği ileri sürülmüştür. Onun kaynaklarda adı geçen Aḫbârü'l-ʿârifîn adlı eseri günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 112-129; Sem'ânî, el-Ensâb, Beyrut 1980-81, II, 53-54; VII, 452; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 544; Cüneyd-i Şîrâzî, Şeddü'l-izâr (nşr. Muhammedi Kazvînî - İkbâl-i Âştiyânî), Tahran 1328 hş., s. 380-384, 550-566; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, Beyrut 1390/1971, V, 230-231; Câmî, Nefeḥât, s. 320-322; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 27; Hidâyet, Riyâżü'l-ʿârifîn, Tahran 1305 hş., s. 127-128; Brockelmann, GAL Suppl., I, 770; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 688; Ethé, Târîḫ-i Edebiyyât, s. 131-132, 294; Abdürresûl Hayyâmpûr, Ferheng-i Süḫanverân, Tebriz 1340 hş., s. 493; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 57; II, 717; Abbas Ziryâb, "Bâkûyî Ebû ʿAbdullâh", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1375, II, 12-15; M. Kasheff, "Bābā Kūhī", EIr., III, 293-294.

M. Nazif Şahinoğlu

KUHİSTÂNÎ

(القهستاني)

Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn el-Horasânî el-Kuhistânî (ö. 962/1555)

Hanefî fakihi.

Horasan kasabalarından Kuhistan'da (Kūhistan) doğdu. Timurlu hükümdarlarından Muzaffer Hüseyin Mirza devrinde Şeyhülislâm Herevî'nin talebesi ve İsâmüddin el-İsferâyînî'nin ders arkadaşlarındandı. Geçimini kitap istinsah etmekle sağlıyordu. Güçlü bir hâfızaya sahip olan Kuhistânî fıkıh sahasında ilerleyerek fetva vermeye başladı. 916'da (1510) Horasan'ı Özbekler'in elinden alan Şah İsmâil, bölgeyi Şiîleştirme faaliyetleri çerçevesinde Sünnî ulemâya baskı uygulamaya başlayınca Kuhistânî muhtemelen Buhara'da inzivaya çekildi. Câmiʿu'r-rumûz adlı eserinin müsveddesini de bu sırada tamamladı. Özbek Sultanı Ubeydullah Han Kuhistânî'yi 918 (1512) yılında Timurlular'dan geri alıp devlet merkezi yaptığı Buhara müftülüğüne getirdi. Bu şehirde rağbet gören Kuhistânî bütün Mâverâünnehir'de fetva mercii haline geldi. Kuhistânî 962 (1555) yılında Buhara'da vefat etti; ölüm tarihiyle ilgili olarak 950 (1543) civarı, 953 (1546) ve 963 (1556) yılları da verilmektedir.

Eserleri. 1. Câmiʿu'r-rumûz. Hanefî mezhebinde "mütûn-i erbaa" diye anılan dört muteber kitaptan biri olan Tâcüşşerîa'nın Viḳāyetü'r-rivâye'sine Sadrüşşerîa'nın yazdığı en-Nuḳāye adlı muhtasarın şerhidir (I-II, İstanbul 1289, 1291, 1298, 1299, 1300, 1303; Leknev 1309; I-III, nşr. W. Nassau Lees, Kalküta 1284; Kazan 1880, 1890, 1894, 1898-1899, 1902-1903; Kahire 1903). 8 Zilhicce 941 (10 Haziran 1535) tarihinde tamamlanan eser Ubeydullah Bahadır Han'a ithaf edilmiştir. Kâtib Çelebi'ye göre eser en faydalı şerhlerden olup büyük bir titizlikle hazırlanmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1971). İsâmüddin el-İsferâyînî ise fıkıh sahasında zamanındaki ulemâ arasında temayüz etmediğini söylediği Kuhistânî'nin sahihzayıf, doğru-yanlış birçok şeyi tahkik ve tashih etmeksizin Câmiʿu'r-rumûz'unda

aktardığını söyler. Ancak büyük ilgi gördüğü bilinen esere ayrıca İlâhîzâde Muhammed b. Yûsuf el-Bursevî tarafından bir hâşiye yazılmış olması, kendisi de Câmiʿu'r-rumûz'a bir şerh yazan İsferâyînî'nin Kuhistânî'yi -çağdaşlar arasında sık rastlanan rekabet sebebiyle-aşırı derecede eleştirdiğini düşündürmektedir. 2. Câmiʿu'l-mebânî li-mesâʾili (fî şerḥi) fıḳhi'l-Keydânî (Şerḥu Fıḳhi'l-Keydânî). Lutfullah Fâzıl en-Nesefî el-Keydânî'nin Muḳaddimetü'ṣ-ṣalât (el-Muḳaddimetü'l-Keydâniyye, Meṭâlibü'l-muṣallî) adlı eserinin şerhi olup 949 (1542) yılında tamamlanmıştır ve özellikle Mâverâünnehir bölgesinde şöhret bulmuştur (Kazan 1894; Farsça satır arası şerhle birlikte, Lahor 1315). Bu iki eserin Türkiye kütüphanelerinde pek çok yazma nüshası mevcuttur. 3. Ḥâşiye ʿale'l-Fevâʾid. Abdurrahman-ı Câmî'nin, İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'si üzerine yazdığı el-Fevâʾidü'ż-Żiyâʾiyye adlı şerhine hâşiyedir (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 369; Suppl., I, 533).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hüsâmeddin Kuhistânî, Câmiʿu'r-rumûz, İstanbul 1291, I, 2-3; ayrıca bk. Kādîzâde Şerîf İbn Kādî Abdürrahîm el-Buhârî'nin mukaddimesi, s. 13; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1802, 1971-1972; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 300; İbnü'l-Gazzî, Dîvânü'l-İslâm (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, IV, 35; Ahlwardt, Verzeichnis, III, 284; IV, 118; Serkîs, Muʿcem, II, 1533, 1581; Philip K. Hitti v.dğr., Descriptive Catalog of the Garret Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library, Princeton 1938, s. 581-582, 601; Brockelmann, GAL, I, 369, 469; II, 253; Suppl., I, 533, 648; II, 269; Muhammed Es'ad Tales, el-Keşşâf ʿan maḫṭûṭâti ḫazâʾini kütübi'l-evḳāf, Bağdad 1372/1953, s. 61; R. Mach, Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garret Collection Princeton University Library, Princeton-New Jersey 1977, s. 94, 151; a.mlf. - E. L. Ormsby, Handlist of Arabic Manuscripts (New Series) in the Princeton University Library, Princeton 1987, s. 54; P. Voorhoeve, Codices Manuscripti VII: Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands, London

1980, s. 52; H. L. Gottschalk v.dğr., Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, Zug 1985, IV, 54.

Ahmet Yaman

KUL

(bk. ABD).

KUL

Osmanlı Devleti’nin kapıkulu askerleriyle askerî ve mülkî idarecileri için kullanılan terim.

Sözlükte “esir, köle” anlamına gelen kul, Osmanlı döneminde özellikle Fâtih Sultan Mehmed’den itibaren “tebaa, hizmetkâr ve sadık” mânalarında kullanılmış, bu arada “kapı kulu, kul kethüdâsı, kul kardeşi, kuloğlu, yerli kulu” gibi kavramlar ortaya çıkmıştır.

Devşirme kökenli kulların hukukî anlamda köle olduklarını söylemek mümkün değildir. Zira bunlar, devletle zimmet akdi yapmış reâyâ denilen hür hıristiyan ailelerin çocukları olup kendileri için devşirildikleri yerlerden giderlerine karşılık olarak “kul akçesi” adıyla bir miktar para alınırdı. Buradaki kul terimi, bunların devletin hizmetine girmeleri ve padişaha bağlı hassa askeri olmalarıyla ilgilidir. Dîvânü lugāti’t-Türk’te kul kelimesine Osmanlı kullanışına uygun olarak “tâbi, hizmetkâr, sadık” anlamları verilmiştir (I, 282). Genellikle askerî hizmette bulunma karşılığı olan bu kavram bazan vezir tebaası için de kullanılmıştır (İnalcık, Fatih Devri, s. 198). Osmanlılar’da köle emeğine dayalı uzun süreli bir üretim tarzı söz konusu değildir. Âzat edilmedikçe savaş esirlerinin bir müddet ortakçı kul olarak çalıştırılması sadece belirli bir bölgeye has ve uzun sürmeyen bir uygulama olmuştur (Barkan, s. 575 vd.).

Eski Arap-İslâm devletlerinde saray, ordu ve idare hizmetlerinde çalıştırılan gulâmlar İslâm-Türk devletlerinde de istihdam edilmiştir. Zira saltanatın korunması amacıyla hassa ordusu oluşturma geleneği Arap-İslâm ve Türk-İslâm devletlerinde vazgeçilmez bir uygulamaydı. Nitekim Selçuklu Veziri Nizâmülmülk tarafından ordunun çeşitli yabancı unsurlardan meydana getirilmesi tavsiye ve teşvik edilmekteydi (Siyâsetnâme, s. 146 vd.). Osmanlı Devleti’nin kapıkulu ocakları da bu geleneğin devamından başka bir şey değildir. Osmanlı Devleti’nde gulâmlar daha ziyade gılman veya yaygın olarak kul terimiyle ifade edilmiştir. Türkler’in kurduğu İran Safevî Devleti’nde kul kelimesi mensubiyet ifade eden “şah kulı, Tahmasb kulı, Ali kulı, imam kulı”

şekillerinde lakap olarak da yaygınlık kazanmıştır.

Osmanlılar'da devlet hizmetlerinde Türk asıllı olmayan grupların istihdamı Osman Bey dönemine kadar iner. Nitekim 1300'lü yılların başında 500 kişilik bir alan savaşçı grubunun Osman Bey'in yanında yer aldığı bilinmektedir. Savaş esirlerinden askerî amaçlı olarak faydalanılmaya başlanması hakkındaki ilk bilgiler Orhan Bey dönemine (1324-1360) aittir. I. Murad zamanında (1360-1389) teşkilâtlanan Yeniçeri Ocağı'nın temeli, çıkarılan pençik kanunu gereğince savaş esirlerine dayandırıldı ve bundan sonra kul asıllılar devlet idaresinde giderek ağırlık kazandı. Özellikle devşirme kanunu gereğince Osmanlı tebaası hıristiyan çocuklarından bazılarının askerî hizmet ve öteki devlet hizmetleri için toplanmaya başlanmasından sonra başta sadrazamlık olmak üzere yüksek dereceli devlet kadrolarına kul asıllı kimseler getirildi. Osmanlı hükümdarları bu kişilerden aynı zamanda merkezî otoriteyi güçlendirmek için yararlandı. Meselâ I. Murad kul asıllı Lala Şâhin Paşa sayesinde, sınır boylarında yarı feodal bir hayat yaşayan akıncı kumandanı Evrenos Bey'i kendi otoritesi altına almıştı.

Yıldırım Bayezid merkezî idareyi tesis ederken bu gruplara dayandı. Kullar artık sadece merkezî idare ve askerî hizmetlerde değil timar sisteminde de yer almaya başladılar. 1402 Timur darbesinin ardından başlayan fetret döneminde etkileri daha da arttı. Çelebi Mehmed, parçalanan devleti toparlamaya çalışırken yine kul asıllı ricâl ve askerlerden yararlandı. Devletin ilmiye dışında hemen her kademesinde kul kökenli kişilerin istihdamının yaygınlık kazanması II. Murad zamanında (1421-1451) oldu. Onun döneminde kurulduğu bilinen saray okulunda iç halkı veya iç oğlanı adıyla eğitilen kullar, uzun süren saray hizmetlerinden sonra dış görevlere de çıkmaya başladılar. Kul sistemindeki müesseseleşme II. Murad zamanında başladı; Fâtih Sultan Mehmed döneminde (1451-1481) iyice yerleşti. II. Murad devrinde uç beyleriyle merkez arasında başlayan huzursuzluklara merkezdeki idareci ve askerî zümreler arasındaki nüfuz mücadelesi de eklenmiş, II. Murad 1444 yılında oğlu lehine tahttan feragat etmişti. Kul aslından olan paşaların II. Mehmed'i Çandarlı Halil Paşa'nın nüfuzundan kurtarma, Halil Paşa ve taraftarlarının ise II. Murad'ı tekrar tahta geçirme çabaları devletin üst kademelerinde ciddi problemlere yol açtı. II. Mehmed ile II. Murad arasındaki gizli çekişmede, kul asıllı

paşalarla (Rumeli Beylerbeyi Şehâbeddin Paşa ve Zağanos Mehmed Paşa) Çandarlı Halil Paşa ve taraftarları arasındaki mücadele, sonucu tayin etti. Rumeli'deki gelişmeler ve 1446 yılında Edirne'de çıkan askerî bir ayaklanma bu zemini hazırladı. Şehâbeddin Paşa'nın evini basan âsiler İstanbul'daki Orhan Çelebi'yi istediklerini bildirdiler. Şehâbeddin Paşa'yı ortadan kaldırarak Sultan Murad'ı tahta çıkarmaya yönelik bu isyanın tertipleyicisi Çandarlı Halil Paşa idi (DİA, VI, 343-344). Bu hadiseden sonra Sultan Murad tahta çıktı. II. Mehmed de yanında kul asıllı Şehâbeddin ve Zağanos paşalarla birlikte Manisa'ya döndü. Böylece bir bakıma kul asıllı paşaların iktidarı ele geçirme teşebbüsleri başarısızlıkla sonuçlanmış oldu. 1451 yılında II. Murad'ın ölümü üzerine II. Mehmed'in tahta çıkması kul asıllı paşalar için yeni bir dönemin başlangıcını teşkil etti. II. Mehmed, Çandarlı Halil Paşa'yı iktidardan uzaklaştırma hususunda acele etmedi. Ancak Dîvân-ı Hümâyun üyeliklerine Şehâbeddin ve Zağanos paşalar gibi kendi adamlarını getirerek onun gücünü sınırlandırmaya çalıştı. Çandarlı'nın has adamlarından olan Yeniçeri Ağası Kazancı Doğan görevinden alındı. Yeniçeri Ocağı yeni bir düzenlemeye tâbi tutuldu. O zamana kadar doğrudan saraya bağlı olan sekbanlar ocağa dahil edildi ve bundan böyle yeniçeri ağalıklarına sekbanbaşılar getirilmeye başlandı. Böylece II. Mehmed, Çandarlı'nın nüfuzunu kırma yolunda ilk adımı attı. İstanbul'un fethinden sonra da Çandarlı Halil Paşa ve ekibini tasfiye etti. Ardından merkezî bir imparatorluk kurma yolunda kul asıllı vezir ve idarecileri ön plana çıkardı. Çandarlı'dan sonra kendisinin mutlak vekilliğini üstlenen vezîriâzamlık makamına, Karamânî Mehmed Paşa hariç hep devşirme sistemine dayalı kul aslından kişileri getirmeye özen gösterdi. Bu arada devlet idaresinde bulunan eski köklü ailelerin nüfuzunu kırdı ve kendisine mutlak itaatkâr kimseleri yüksek dereceli görevlere getirdi. Hatta kendisine vezâret teklif edilen Molla Gürânî, "O makam benim şânıma münasip değildir, bana gerekmez ... Harem-i Hâs'ta yetişen kullara verilegelmiştir" diyerek bunu kabul etmemişti (Mecdî, s. 104). Vezîriâzamları kendisinin mutlak vekili yapan Fâtih Sultan Mehmed (Özcan, TD, sy. 33 [1974], s. 30), yüksek rütbeli ulemâ tayinlerini bile kazaskerlerden alarak vezîriâzamlara bağlamıştır. Hatta devletin güçlü ordusuna sahip Rumeli beylerbeyiliğini 1456-1468 yılları arasında Vezîriâzam Mahmud Paşa'nın uhdesinde bırakmıştır.

Fâtih Sultan Mehmed doğrudan şahsına bağlı kapıkulu ordusunu da yeniden

nizama soktu. Öte yandan sınır boylarında Mihaloğulları, Turhanoğulları, Evrenosoğulları ve Malkoçoğulları gibi çok defa herhangi bir otoriteye bağlı olmaksızın kendi başlarına hareket edebilen akıncı beylerini merkezî sisteme bağladı, bunların nüfuzlarını kul asıllı beylerbeyiler vasıtasıyla kırdı; beylerbeyilik ve sancak beyliği görevlerini kul asıllı kimselere verdi. Fâtih Sultan Mehmed devrinde devlet idaresinde hemen her alanda kul olanlar üstün duruma geldi; eyaletlere de bunların gönderilmesine özen gösterildi. Böylece mutlak ve merkeziyetçi idarenin tesisi için devşirme sisteminden yararlanılmış ve bu uygulama XVI. yüzyılda en olgun dönemine ulaşmıştır. Fâtih Sultan Mehmed'in fethettiği yerlerdeki eski hânedanlara mensup kişileri etkisiz hale getirmesi de aynı amaca yöneliktir. Kul asıllı devlet ricâlinin yetiştiği müessese Enderun Mektebi idi. Gerçekten Fâtih Sultan Mehmed, cihanşümul hâkimiyet fikrini gerçekleştirebilmek için buraya yerli Rum asilzadelerine mensup gençleri de almaktan kaçınmamıştır. Vezîriâzamlığa kadar yükselen Rum Mehmed Paşa ile Paleologoslar'dan Has Murad Paşa ve kardeşi Mesih Paşa bunlardandır. Kul sistemi daha sonraki dönemlerde iyice yerleşti; fakat bu arada başta Karamânî Mehmed Paşa olmak üzere Çandarlı İbrâhim Paşa ve Pîrî Mehmed Paşa gibi birkaç Türk asıllı devlet adamı da padişahın mutlak vekili oldu.

Sistem küçük bazı olumsuzluklar dışında başarıyla uygulandı. Ancak devşirme işinin bozulması ve buna bağlı olarak Enderun'a istenen kapasitede aday alınamaması gibi gelişmeler sistemi etkiledi. Her ne kadar Fâtih Sultan Mehmed'in son zamanlarında, bir süredir mülk ve vakıf olarak elden çıkan toprakların tekrar mîrîleştirilmesi sırasında önemli hizmetleri geçen Karamânî Mehmed Paşa, başta Rum Mehmed Paşa olmak üzere Gedik Ahmed Paşa, İshak Paşa ve Dâvud Paşa gibi kul asıllı vezirleri gözden düşürmeyi, Türk asıllı Fâik Paşa ile ulemâdan Manisazâde Mehmed'i Dîvân-ı Hümâyun'a sokmayı başarmışsa da (Mecdî, s. 210) Fâtih'in ölümünden sonra kul kökenli ricâl ve yeniçeriler Amasya Valisi Şehzade Bayezid'i desteklemişler, buna karşılık

Fâtih Sultan Mehmed'in siyasetine taraftar olanlar Şehzade Cem'i tutmuşlar, ancak Bayezid taraftarları galip gelmiştir. Bu arada Çandarlı ailesine âdeta iâde-i itibar ettirilerek bu aileden İbrâhim Paşa vezîriâzam yapılmış, fakat bu da uzun sürmemiş, Fâtih'in geliştirdiği kul sisteminin

üstünlüğüne dayalı merkeziyetçi idaresi ve cihan hâkimiyeti amacına yönelik askerî devleti bu tepkiden pek etkilenmemiştir. Yavuz Sultan Selim döneminde (1512-1520) Pîrî Mehmed Paşa'dan sonra Has Odabaşılıktan vezîriâzam yapılan Makbul (Maktûl) İbrâhim Paşa'nın ardından iyice yerleşen kul sisteminin varlığını bir süre daha başarıyla sürdürdüğü söylenebilir. 1584-1587 yılları arasında İstanbul'da bulunan Venedik elçisi Lorenzo Bernado ülkesinin senatosuna sunduğu raporunda, "Sadece devlet idaresinin değil koca imparatorluğun ordularına kumanda yetkisinin de ellerine verildiği kişiler ne dük ne marki ne de konttur. Hepsi çobanlıktan gelme sıradan insanlardır. Bu sebeple biz Venedikliler'in de padişahın yaptığını yapmamızda isabet vardır. Padişah bu adamlardan en iyi kaptanları, sancak beylerini, beylerbeyileri yetiştirerek onlara şan ve itibar kazandırmıştır" derken (Lybyer, s. 47) devşirme ve buna bağlı olarak kul sisteminin durumuna işaret etmektedir.

Osmanlı padişahlarını, özellikle de Fâtih Sultan Mehmed'i bu yola sevkeden başlıca etken, merkeziyetçi hükümranlığını güçlendirmek ve buna bağlı olarak devletin ömrünü uzatmaktı. Zira hânedana dayalı Ortaçağ devletlerinde ülke birliğinin temeli ve bekası hânedana bağlıydı. Nitekim Şehzade Mustafa'nın siyaseten katli sırasında Türkiye'de bulunan Avusturya elçisi Ootgeer G. van Busbeke de aynı hususa temas eder (Türkiye'yi Böyle Gördüm, s. 42). Köklü aileler gibi bir temeli bulunmayan devşirme kul sistemi hükümdara daha rahat tasarruf hakkı sağlıyordu. Nitekim Çandarlı Halil Paşa'nın bertaraf edilmesindeki sıkıntılar kul asıllı olan Vezîriâzam Mahmud Paşa, Gedik Ahmed Paşa ve Makbul İbrâhim Paşa'nın idamlarında yaşanmamıştı.

XV ve XVI. yüzyıllardaki yayılma politikasında ve cihanşümul imparatorluğun tesisinde büyük katkısı olan kul sistemi XVI. yüzyılın sonlarında önemini yitirmeye başladı. Kul taifesi içine girmenin sağladığı vergi vb. yükümlülüklerden sıyrılma imkânı her kademede bunların sayılarının artması sonucunu doğurmuş, kısa süreli tayinler ise rüşvetin yaygınlaşmasına yol açmıştır. Kanûnî Sultan Süleyman'dan sonra sefere çıkmayan padişahları örnek alan kul asıllı vezîriâzamlar konaklarında oturmayı tercih etmişlerdir. Nitekim yukarıda adı geçen Venedik elçisi bu defa Türkler'in zenginliğin kurbanı olduklarını, zaferleri umursamayıp evlerinde oturmayı tercih eden sultanları izlediklerini yazmaktadır. Aynı

dönemde kapıkulu askerlerinin devlet için tehdit unsuru olmaları artmış, Vezîriâzam Lutfi Paşa da, "Kul mazbut olmadıkça sadrazam istirahatte olmaz, kul taifesini çoğaltmamak gerektir" diyerek bu hususa işaret etmiştir (Âsafnâme, s. 68, 92). XVI. yüzyılın sonlarından itibaren devşirme sisteminin önemini kaybetmesiyle kul sisteminin alanı genişletilerek Türk-devşirme ayırımı kaybolmuş ve bütün askerî sınıf padişahın mutlak yetkisi altına girmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk, I, 282; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Bayburtlugil), s. 146 vd.; Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 65; Âşıkpaşazâde (Atsız), s. 106; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, I. Defter, s. 16 vd.; VII. Defter, s. 265; Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 68, 92; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 104, 210; O. G. Busbecq, Türkiye'yi Böyle Gördüm (trc. Aysel Kurutluoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 42; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), tür.yer.; M. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri (İstanbul 1931), İstanbul 1981, s. 131 vd.; İsmail H. Baykal, Enderun Mektebi Tarihi, İstanbul 1953, tür.yer.; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, Ankara 1963, s. 41, 57-67, 71, 85, 102; Ömer Lütfi Barkan, "XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Toprak İşçiliğinin Şekilleri", Türkiye'de Toprak Meselesi, İstanbul 1980, s. 575 vd.; a.mlf., "Türkiye'de Servaj Var mıydı?", a.e., s. 717 vd.; Ülker Akkutay, Enderûn Mektebi, Ankara 1984, tür.yer.; A. H. Lybyer, Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi (trc. Seçkin Cılızoğlu), İstanbul 1987, s. 47, 68-69, 73 vd., 109 vd., 113; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar: I, Ankara 1987; a.mlf., "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle İlgisi", SBFD, XIV/1 (1959), s. 93; a.mlf., "Mehmed II", İA, VII, 507 vd.; a.mlf., "Ghulām", EI² (Fr.), II, 1111-1117; Orhan Koloğlu, "Osmanlı Toplumunda Kamuoyunun Evrimi", Osmanlı, Ankara 1999, VII, 327, 328, 329; Cvetana Georgieva, "Certains problèmes de la structure sociale de l'Empire ottoman

aux XIVe-XVIe siècle”, Bulgarian Historical Review, II/2, Sofia 1974, s. 45-57; Abdülkadir Özcan, “Fâtih’in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi”, TD, sy. 33 (1974), s. 30; a.mlf., “Bende”, DİA, V, 431; a.mlf., “Buçuktepe Vak‘ası”, a.e., VI, 343-344; a.mlf., “Gulâm [Osmanlılar]”, a.e., XIV, 184; C. E. Bosworth, “Ḳul”, EI^{2} (İng.), V, 359.

Abdülkadir Özcan

KUL HAKKI

İslâmî kaynaklarda, insanların gereğini yerine getirmekle yükümlü oldukları haklar “Allah’ın hakları” (hukūkullah) ve “kulların hakları” (hukūk-ı ibâd) şeklinde başlıca iki kısma ayrılmış, bazı kaynaklarda bunlara bir de hem Allah hakkı hem kul hakkı sayılan haklar eklenmiştir. Hukūkullaha riayet “Allah’ın emrine saygı” (et-ta‘zîm li-emrillâh), hukūk-ı ibâda riayet ise “Allah’ın yarattıklarına şefkat” (eş-şefekatü alâ halkıllâh) deyimleriyle ifade edilir. Allah’ın emrine saygı, O’nun varlığına ve birliğine iman edip hükümlerine uygun şekilde yaşamakla gerçekleşir. Kul hakları ise genellikle insanların canları, bedenleri, ırz ve namusları, mânevî şahsiyetleri, makam ve mevkileri, dinî inanç ve yaşayışları gibi konulardaki kişilik haklarıyla mallarına ve aile fertlerine ilişkin haklarından oluşmakta ve bunlara yönelik olarak yapılan kötülükler, verilen zararlar kul haklarına tecavüz sayılmakta, bu tecavüz de “mazlime” ve bunun çoğulu olan “mezâlim” kelimeleriyle ifade edilmektedir. Belli bir kişiye verilen zararlar yanında zimmet, irtikâp, karaborsacılık, fitne, idarî baskı ve zulüm gibi ammenin maddî ve mânevî haklarına ve menfaatlerine, huzur, güvenlik ve refahına zarar verme sonucunu doğuran her türlü faaliyet de çeşitli âyet ve hadislerle diğer İslâmî kaynaklarda kul hakkına tecavüz sayılıp yasaklanmıştır. Öte yandan kul haklarına dair hükümler aynı zamanda Allah’ın koyduğu hükümler olduğundan bunlar da geniş anlamda hukūkullah içinde görülmüş ve bu hakların gözetilmesi Allah’ın emrine saygı olarak değerlendirilmiştir (meselâ bk. İbnü’l-Arabî, I, 148; Şâtıbî, II, 315 vd.).

Kur’ân-ı Kerîm’de hukūkullah tabiri geçmemekle birlikte birçok âyette hak (meselâ bk. el-İsrâ 17/26; er-Rûm 30/38; ez-Zâriyât 51/19), adalet (el-Bakara 2/282; en-Nisâ 4/58; el-En‘âm 6/152), kıst (en-Nisâ 4/127, 135; el-Mâide 5/8, 42; Hûd 11/85) ve zulüm (el-Bakara 2/279; en-Nisâ 4/10, 30; el-Hac 22/39) gibi kavramlar kul haklarıyla ilgili olarak da kullanılmıştır. Ayrıca birçok âyette insanların haklarına saygı gösterilmesi istenmiş, bu haklara saldırı mahiyetindeki tutum ve davranışlar yasaklanmıştır.

İlgili âyetleri dikkate alarak Kur'ân-ı Kerîm'de kul haklarını biri insanların sahip olduğu maddî ve mânevî haklara

tecavüz etmek, zarar vermek, diğeri dinî, ahlâkî ve hukukî hükümlerin onlara verilmesini gerekli kıldığı şeyleri vermemek şeklinde iki kısma ayırmak mümkündür. Bir kimsenin, her ne şekilde olursa olsun kendisine ait olmayan bir şeyi haksız yoldan elde etmeye kalkışması kul hakkına tecavüzdür. Nitekim insanların hırsızlık, ölçü ve tartıda hile yapma, emanete hıyanet, kumar, tefecilik, zimmet, irtikâp vb. gayri meşrû yollarla birbirlerinin mallarını yemeleri (meselâ bk. el-Bakara 2/188; Âl-i İmrân 3/161; en-Nisâ 4/29-30, 161; et-Tevbe 9/34; el-İsrâ 17/34-35); canlarına kıymaları (el-Bakara 2/84-85; en-Nisâ 4/92-93; el-Mâide 5/32); iftira, alay, arkadan çekiştirme, kötü lakap takma, suizan, kusur arama, gıybet gibi tutum ve davranışlarla başkalarının mânevî şahsiyetlerine zarar vermeleri (en-Nisâ 4/112; el-Hucurât 49/11-12; el-Kalem 68/11; el-Hümeze 104/1); inançları, dinî tercih ve yaşayışları üzerinde baskı kurmaları (el-Bakara 2/114, 174; el-A'râf 7/86); onları yurtlarından yuvalarından uzaklaştırmaları (el-Bakara 2/84-85) Kur'an'ın yasakladığı ilk kısma giren kul hakları ihlâlinin örnekleridir. Bunun yanında Kur'an zenginlerin mallarında yoksulların da haklarının bulunduğunu belirtmekte (ez-Zâriyât 51/19; el-Meâric 70/24-25), pek çok âyette zekât ve zekât dışındaki malî yardımlaşma emredilmekte (meselâ bk. et-Tevbe 9/34-35; el-Fecr 89/17-20; el-Mâûn 107/2-3, 7), cimrilik eleştirilmektedir (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/180; en-Nisâ 4/37; el-Leyl 92/8). Kul haklarıyla ilgili bu genel buyruk ve yasaklar yanında birçok âyette özellikle kadınlar, akrabalar, komşular, çocuklar, ana babalar, yetimler, yolcular, sakatlar ve umumiyetle haklarını korumaktan âciz olanların hakları üzerinde de durulmuştur (meselâ bk. el-Bakara 2/83, 231-232, 241; en-Nisâ 4/2, 4, 6, 10, 19-21, 24-25, 34, 36; el-A'râf 7/141; el-İsrâ 17/23-27, 34; Abese 80/1-10; et-Tekvîr 81/8-9).

Kur'an'daki hak, adalet, kıst, zulüm gibi kavramlar hadislerde de sıkça geçmektedir. Ayrıca hadislerde mazlime ve mezâlim kelimeleri de kullanılmış, son kelime hadis, ahlâk ve hukuk literatüründe bir terim haline gelmiştir. Kul haklarını ihlâl mahiyetindeki tutum ve davranışları hem toplu olarak hem tek tek veya grup halinde zikrederek yanlışlığını, kötülüğünü, dünya ve âhirette doğuracağı zararları anlatan pek çok hadis vardır. Hadis mecmualarının hemen her bölümünde kul haklarıyla ilgili rivayetler yer

almakla birlikte özellikle “mezâlim, ahkâm, hudûd, edeb veya âdâb, isti’zân, et‘ime, imâre, birr, büyû‘, ticârât, tevbe, hüsnü’l-hulk, husûmât, diyât, rikāk, zekât, zühd, fiten, nikâh” gibi başlıklar taşıyan bölümlerde kul haklarına ilişkin hadisler geniş yer tutmaktadır. Bunlardan kul hakları açısından ilke mahiyetinde olan bazı hadislere göre müslüman müslümanın kardeşidir; ona yalan söylemez, ihanet etmez, kötülük yapmaz, onu aşağılamaz, kötülük edebilecek birinin eline bırakmaz (Buhârî, “Meẓâlim”, 3; Müslim, “Birr”, 32, 58; Tirmizî, “Birr”, 18). Hiç kimse kendisi için beğenip istediğini din kardeşi, komşusu için de istemedikçe, komşusu onun kötülüğünden emin olmadıkça olgun bir mümin olamaz (Buhârî, “Îmân”, 7; “Edeb”, 29; Müslim, “Îmân”, 71-73). Allah’a ve âhiret gününe inanan kimse komşusuna eziyet edemez (Buhârî, “Edeb”, 31, 85; Müslim, “Îmân”, 74, 75). İnsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez (Buhârî, “Edeb”, 18; Müslim, “Feżâʾil”, 66). Müslümanların kanları, malları, namusları ve şerefleri kendi aralarında kutsal Mekke kadar, hac ayları ve günleri kadar saygındır, dokunulmazdır (Buhârî, “Ḥac”, 132; Müslim, “Ḳasâme”, 29). Müslüman, elinden ve dilinden başka müslümanların zarar görmediği kimsedir (Buhârî, “Îmân”, 4-5; Müslim, “Îmân”, 64-65). Kul haklarını ihlâl eden kimseyi “müflis” olarak niteleyen Hz. Peygamber bunu şöyle açıklamıştır: Bu kişi âhirette namaz, oruç, zekât gibi ibadetlerini yerine getirmiş olarak Allah’ın huzuruna gelir. Bununla beraber öyle günahlarla gelir ki kimilerine sövüp saymış, kiminin kanını akıtmış, kiminin malını yemiş, kimine iftira etmiştir. Bu durum karşısında onun ibadetlerinden elde ettiği sevaplardan alınıp hak sahiplerine dağıtılır. Eğer ibadetleri ve iyilikleri bu hakları ödemeye yetmezse hak sahiplerinin günahlarından alınıp hak yiyenin günahlarına eklenir. Böylece sevapları elinden gitmiş, günahları ise daha da artmış, dolayısıyla müflis durumuna düşmüş olan bu kişi cehenneme atılır (Müslim, “Birr”, 59; ayrıca bk. Buhârî, “Meẓâlim”, 10).

İslâm âlimlerinin çeşitli âyet ve hadislere dayanarak tesbit ettikleri büyük günahların (kebâir) çoğu kul haklarıyla ilgilidir. Bunlar arasında adam öldürme, hırsızlık, hıyanet, zimmet ve irtikâp, ana babaya kötülük etme, akrabalık ilişkilerini kesme, yalancı şahitlik, haklıyı haksız, haksızı haklı gösterme amacıyla yalan yere yemin etme, mâsum insanlara iftira etme, yetim malı yeme, tefecilik yapma, halk üzerinde zulüm ve baskı kurma, eziyet ve işkence etme gibi hak ihlâlleri de bulunmaktadır (Zehebî, s. 40-

181).

Bir hadiste Allah'ın huzurunda hesabı sorulacak olan günahlar affedilebilecek olanlar, affedilemeyecek olanlar ve affedilmesi şarta bağlı olanlar şeklinde üçe ayrılmıştır. Birincisinin kulun Allah'a karşı işlemiş olduğu günahlar, ikincisinin inkârcılık, üçüncüsünün de kul haklarından doğan günahlar olduğu bildirilmiş (Müsned, VI, 240), başka bir hadiste de üzerinde kul hakkı bulunan kimsenin hiçbir maddî bedelin geçerli olmayacağı kıyamet gününden önce hak sahibiyle helâlleşmesi istenmiştir (Buhârî, "Meẓâlim", 10; "Riḳāḳ", 48). İslâm âlimleri, bu tür hadislere dayanarak Allah katında kul haklarıyla ilgili tövbelerin kabul edilip günahların bağışlanabilmesi için bu hakların sahiplerine ödenmesi veya onların rızalarının alınması gerektiğini bildirmişlerdir (bk. TÖVBE).

Ahlâk kitaplarının genel olarak fazilet ve rezîletlere, özellikle de adalet ve zulüm, dostluk ve düşmanlık, cömertlik ve cimrilik, hilim ve gazap, dürüstlük ve yalancılık, emanet ve hıyanet, ahde vefa, tevazu ve kibir gibi beşerî ilişkilere dair bölümleri geniş ölçüde kul haklarıyla ilgili konuları da içermektedir. Bunların içinde, kul haklarının gerek tasnifi gerekse mahiyet ve muhtevalarını ortaya koyması bakımından Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn adlı eserinin "Çeşitli insan grupları arasında ülfet, kardeşlik, dostluk ve muaşeretin âdâbı" başlığını taşıyan bölümünün (II, 157-221) özel bir yeri vardır (ayrıca bk. HAK; İNSAN HAKLARI).

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, tür.yer.; Wensinck, el-Muʿcem, tür.yer.; Müsned, VI, 240; Buhârî, "Îmân", 4-5, 7, "Ḥac", 132, "Edeb", 18, 29, 31, 85, "Meẓâlim", 3, 10, "Riḳāḳ", 48; Müslim, "Îmân", 64-65, 71-75, "Birr", 15, 32, 58, 59, "Feżâʾil", 66, "Ḳasâme", 29; Tirmizî, "Birr", 18; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 157-221; IV, 16-18, 36-39; Kıvâmüssünne et-Teymî, et-Terġīb ve't-terhîb (nşr. Eymen b. Sâlih b. Şa'bân), Kahire 1414/1993, I, 183-194; II, 360-362; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 148-149; VIII, 308; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1308, IV, 1254; Zehebî, el-Kebâʾir ve

tebyînü'l-meḥârim (nşr. Muhyiddin Müstû), Dımaşk-Beyrut 1407/1987, s. 40-181; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, II, 315-321; Nûh Ali Selmân, İbrâʾü'z̠-z̠imme min ḥuḳūḳı'l-ʿibâd, Amman 1407/1986, s. 16-20.

Mustafa Çağrıcı

KUL HİMMET

Alevî-Bektaşî şairi.

Bazı şiirlerinden hareketle XVI. yüzyılın ikinci yarısı ile XVII. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı tahmin edilmektedir. Tokat ilinin Almus ilçesinin Görümlü (eski adı Varzıl) köyünden olup türbesi de oradadır. Torunları halen aynı köyde yaşamakta ve Kul Himmetliler diye anılmaktadır. Şâhinli aşireti Kul Himmet'in ocağıdır. Bir şiirinde, "Dedem Hıdır Abdal pîrim Ocağı" diyerek soyunun Kemaliye'nin Ocak köyündeki Hıdır Abdal Tekkesi'ne bağlı olduğunu ima etmiştir (Aslanoğlu, Kul Himmet: Yaşamı, Kişiliği ve Şiirleri, s. 3, 119). Özlem duyduğu tek yerin Erdebil Tekkesi, dolayısıyla Safevî şahlarının yurdu olduğu şiirlerinden anlaşılmaktadır. XVI. yüzyıl ile XVII. yüzyılın ilk yarısında Osmanlılar'la İran Safevîleri arasındaki siyasî gerginlik esnasında Pîr Sultan Abdal, Kul İbrâhim ve Kul Hüseyin gibi Kul Himmet de Alevî topluluğunu Osmanlı Devleti karşısında yer almaya teşvik eden şiirler yazmıştır.

Kul Himmet'in gerek şair olarak gerekse şahsiyet bakımından Pîr Sultan Abdal'dan etkilendiği muhakkaktır. Bazı kaynaklarda Kul Himmet'in Pîr Sultan Abdal'a mürid olduğundan söz edilmekle beraber bu görüş doğru değildir. Onun, "Kul olmuşuz Pîr Sultan'a / Eşiği de kıblegâhtır" mısraları buna tanık gösterilmişse de birinci mısraın doğrusu, "Kul olmuşuz bir sultana" şeklinde olmalıdır (a.g.e., s. 11).

Hayatta iken Alevî-Bektaşî çevrelerinde büyük şöhret kazanan Kul Himmet'in şiirleri halk tarafından çok sevilmiş ve birçok cönkte yer almıştır. Bu sevginin en önemli sebebi, bilhassa Alevî inancını şiirlerinde halkın anlayabileceği bir Türkçe'yle etkili biçimde ifade etmesidir. Abdülbaki Gölpınarlı, Bisâtî'nin kendisinde bulunan 1017 (1608) istinsah tarihli Menâkıbü'l-esrâr behcetü'l-ahrâr adlı eserinde Hatâî ve Pîr Sultan Abdal'la birlikte Kul Himmet'in de birkaç şiirinin yer almasını, onun Erdebil Tekkesi müridleri tarafından da tanındığı ve sevildiğinin bir işareti olarak görmektedir. Bu sevgiden dolayı halk kendisini Koca Kul Himmet diye anmıştır.

Nefesler, destanlar, Kerbelâ şehidleri için ağıtlar ve taşlamalar söyleyen Kul Himmet'in şiirlerinde İslâm tarihi, evliya menkıbeleri, Hz. Ali ve on iki imam sevgisiyle bilhassa Alevî-Bektaşî inancı doğrultusunda dinî-tasavvufî duyarlığın bulunması onun kuvvetli bir tarikat terbiyesi aldığını ortaya koymaktadır. Tahmasb gibi Safevî şahlarına övgü, zamandan şikâyet, gurbet, sıla özlemi ve beşerî aşk şiirlerinde yer alan diğer konulardır. Halkın kendisine duyduğu sevgiden dolayı adı çevresinde bazı efsaneler de oluşmuştur.

Henüz kitap haline getirilmemiş, tesbit edilebilen 150 kadar şiirinde Kul Himmet'le beraber bu mahlasının başına "sefil, koca, gedâ, öksüz" gibi sıfatların getirildiği görülmektedir. Şiirleri dörtlük sayısı bakımından diğer halk şairlerinin şiirlerine nisbeten uzundur. Bu uzunluk bazan yirmi dörtlüğe kadar çıkmaktadır. Hece ölçüsünü başarıyla kullanan şair kafiyelerin teşkilinde de aynı başarıyı gösterir. Aruzla yazdığı birkaç şiirinde ise pek başarılı olduğu söylenemez.

Kendisinden sonra yetişenler üzerinde önemli etkisi olan Kul Himmet'in mahlasını kullanan iki şair daha vardır. İlki, XVIII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIX. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Kul Himmet Üstadım'dır. Asıl adı İbrâhim olan şair Divriği'nin Karageban bucağına bağlı Örenik köyünde doğmuştur. Soyundan gelenler Öksüzoğulları adıyla tanınmaktadır. Varlığı yakın zamana kadar bilinmediğinden şiirleri Kul Himmet'e mal edilmiştir. İkinci şair de İmranlı'nın Söğütlü köyünden diğer bir Kul Himmet Üstadım'dır. Asıl adı Hatice olan ve "Hacik Kız" olarak da anılan şair XIX. yüzyılda yaşamıştır. Mezarı Divriği'nin Anzahar köyündeki Gani Baba Tekkesi hazîresindedir. Ayrıca Sefil Kul Himmet ve Öksüz Kul Himmet adlı iki şairden Kutlu Özen söz etmekteyse de Kul Himmet bu mahlasların ikisini de kullandığından bunların farklı şairler olması ihtimali zayıftır.

BİBLİYOGRAFYA

Sadettin Nüzhet [Ergun], Bektaşî Şairleri, İstanbul 1930, s. 208-232; a.mlf., Bektaşî Şairleri ve Nefesleri, İstanbul 1944, s. 171-198; Abdülbaki Gölpınarlı, Kaygusuz Abdal-Hatayi-Kul Himmet, İstanbul 1962, s. 21, 99-112; a.mlf., Alevî-Bektâşî Nefesleri, İstanbul 1963, tür.yer.; İbrahim Aslanoğlu, Kul Himmet Üstadım, Sivas 1976, s. 5-16; a.mlf., Kul Himmet: Yaşamı, Kişiliği ve Şiirleri, İstanbul 1997, s. 1-24, tür.yer.; İsmail Özmen, Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi, Ankara 1995, II, 319-352; Kutlu Özen, "Halk Şiirimizde Kul Himmetler", III. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri, Eskişehir, ts., s. 301-307; I. Mélikoff, Hadji Bektach un mythe et ses avatars, Leiden 1998, s. 234-236; Cahit Öztelli, "Kul Himmet", TDEA, V, 434-435.

Nurettin Albayrak

KUL MESUD

Kelîle ve Dimne tercümesiyle tanınan XIV. yüzyıl şairi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi olmadığı gibi tezkirelerde de adına rastlanmamıştır. XIV. yüzyılın birinci yarısında yaşadığı kaydedilen Kul Mesud, 1334-1337 yılları arasında hüküm süren Aydın Emîri Umur Bey'in isteği üzerine ve onun adına Kelîle ve Dimne'yi Farsça'dan Türkçe'ye tercüme etmiştir. Tercüme, Umur Bey'in babası Mehmed Bey (ö. 734/1334) henüz hayatta iken gerçekleştirilmiş olmalıdır. Kendini Kul Mesud olarak tanıtan mütercimin başka bir eseri bilinmemektedir. Johannes H. Mordtmann, bu tercümeden yaklaşık yirmi yıl sonra yine Farsça'dan Türkçe'ye çevrilmiş olan Süheyl ü Nevbahâr'ın mütercimi Hoca Mesud'un Kul Mesud ile aynı kişi olabileceğini ileri sürmüşse de Kilisli Rifat ve M. Fuad Köprülü bu görüşe katılmamışlardır (Toska, s. 238-239). Ancak konu üzerinde doktora çalışması yapan Zehra Toska, her iki Mesud'un eserlerinden ve bu eserler üzerinde yapılan çalışmalardan hareketle Kul Mesud ile Hoca Mesud'un aynı kişi olabileceğini belirtmiştir (a.g.e., s. 242).

Anadolu sahasındaki ilk çeviri örneklerinden biri olan Kul Mesud'un Kelîle ve Dimne'si aynı zamanda eserin ilk Türkçe versiyonudur. Bu dönemde hüküm süren Türk beyleri Arapça ve Farsça bilmediklerinden Türkçe'ye önem vererek bu dilde eserler yazılmasını, ayrıca Arapça ve Farsça'dan tercümeler yapılmasını sağlamışlardır. Nasrullah-ı Şîrâzî'nin, İbnü'l-Mukaffa'ın Arapça çevirisinden Gazneli Sultanı Behram Şah'ın isteğiyle Farsça'ya yaptığı tercümesini esas alarak Kelîle ve Dimne'yi Türkçe'ye kazandıran Kul Mesud birçok Arapça ve Farsça kelimeye Türkçe karşılık bulabilmiştir. Böylece Umur Bey Kelîle ve Dimne'deki didaktik hikâyelerden faydalanma imkânını elde etmiştir. On altı bölümden (bab) oluşan Kelîle ve Dimne tercümesinin 21 Rebîülevvel 895'te (12 Şubat 1490) istinsah edilen ve bir de zeyli bulunan nüshasından (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1897; Zeyl 216b-232a varakları arasında) ilk defa Bursalı Mehmed Tâhir söz etmiştir.

Kelîle ve Dimne'de mensur metinden başka on yedi beyitlik bir manzum hikâye, Behram Şah için yazılmış bir gazel ve Arapça-Farsça bir mülemma' yanında metnin çeşitli yerlerine serpiştirilmiş otuz yedi nazım, otuz iki kıta ve otuz

yedi beyit bulunmakta, bunların dışında eserde birkaç kıta ile bir mesnevi parçası, Farsça ve Arapça şiirler de yer almaktadır. Eserin uygun yerlerine konularak metinle uyum içinde olmaları sağlanan bu küçük parçalar "beyt", "şi'r", "nazm", "şi'r-i Türkî", "şi'r-i Farsî", "şi'r-i tâzî" başlıkları altında verilmiştir. Bunların içinde Kul Mesud'a ait olanların bulunup bulunmadığı bilinmemektedir. Aruz vezniyle yazılan bu şiirlerin, sık sık imâlelere rastlanmasına rağmen, şiir tekniği bakımından belli bir seviyenin üstünde olduğu söylenebilir. Muhteva bakımından doğruluk, iyilik, dostluk, öğüt tutmak, ayrılık, felek, kötülük gibi konuların yer aldığı manzumeler didaktik mahiyettedir. Şiirlerde beyit nazım birimi yanında dörtlüklere de yer verilmiştir. XIV. yüzyılda Türkçe'ye yapılan mensur tercümeler arasında Kul Mesud'un Kelîle ve Dimne'si henüz olgunluk çağına erişememiş bu dönem Türkçe'sinde önemli bir yere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, II, 305; Vasfi Mâhir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1964, s. 189-190; Himmet Akın, Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma, Ankara 1968, tür.yer.; Zeynep Korkmaz, Sadrü'd-din Şeyhoğlu, Marzubânnâme Tercümesi, Ankara 1973, s. 279; TDEK, s. 420; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1979, II, 377; Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1985, I, 369-373; Zehra Toska, Türk Edebiyatında Kelile ve Dimne Çevirileri ve Kul Mesûd Çevirisi (doktora tezi, 1989), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Semih Tezcan, "Mes'ud ve XIV. Yüzyıl Türk Edebiyatı Üzerine Yeni Bilgiler", Türk Dilleri Araştırmaları, V, Ankara 1995, s. 65-84; C. Brockelmann, "Kelile ve Dimne", İA, VI, 555; Turgut Karabey, "Kul Mesud", TDEA, V, 437.

Nurettin Albayrak

KUL NESÎMÎ

(ö. 1085/1674’ten sonra)

Saz şairi.

Doğum ve ölüm tarihleriyle nereli olduğu kesin olarak bilinmemektedir. İsim benzerliğinden dolayı uzun süre Seyyid Nesîmî ile karıştırılan Kul Nesîmî’nin asıl adının Ali olduğu, “Mahlasım Nesîmî ismim Ali’dir” mısraından anlaşılmaktadır (Öztelli, Onyedinci Yüzyıl Tekke Şairi Kul Nesîmî, s. 8, 28). Soyunun XIV. yüzyılda yaşamış Said Emre’den geldiğini, “Ceddim Saîd Emre’dir / Neslinde saîd olur” mısralarında bizzat kendisi söylemektedir (Köprülü, II/42 [1927], s. 2). Kul Nesîmî, “Nesîmî” mahlasını Seyyid Nesîmî’ye duyduğu hayranlıktan dolayı almış, “Ben ol sâdık kulam ki Ca‘ferî’yem / Hakîkat söylerem ben Haydarî’yem” mısralarıyla da Ca‘ferî ve Haydarî olduğunu belirtmiştir (Öztelli, Onyedinci Yüzyıl Tekke Şairi Kul Nesîmî, s. 62). Onun adından ilk defa Sadettin Nüzhet Ergun söz etmiştir (Bektaşî Şairleri, s. 295). Şair, Seyyid Nesîmî’nin idam edilişini (1418 [?]) dile getirdiği bir gazelinde, “İki yüz altmış dört yıldan sonra / Bu nazm ile bunu ettim izhâr” diyerek (a.g.e., s. 76) 1085 (1674) yılında hayatta olduğunu açıklamaktadır. Ayrıca Kul Nesîmî’nin bir kısım şiirlerinin XVII. yüzyılda yazılmış cönklerde yer alması, bu yüzyılda yaşamış başka şairlerin ona nazîreler yazması ve İran’la yapılan savaşlarla ilgili bazı tarihî olayların izlerine rastlanması onun XVII. yüzyılda yaşadığı kanaatini kuvvetlendirmektedir. Bazı tarihî kaynaklardan, Anadolu’daki Alevî-kızılbaş topluluklarının İran şahları lehine başlattıkları ayaklanmalarda Pîr Sultan gibi önemli rol oynayan şairlerden birinin de Kul Nesîmî olduğu anlaşılmaktadır.

İyi bir eğitim gördüğü ve şiirlerinde çeşitli âyetlerin yer almasından Arapça bildiği anlaşılan Kul Nesîmî kuvvetli bir şairdir. Hz. Ali sevgisi, on iki imama bağlılıkla Ca‘ferî-Alevî inancı şiirlerinde önemli bir yer tutar. İnsanî aşk şiirlerinde yer verdiği diğer bir konudur. Ayrıca didaktik mahiyette ve nasihat türünde şiirleri de vardır. Daha çok aruz veznini kullanan Kul Nesîmî, bu tarz şiirlerinde aynı vezni kullanan diğer saz şairlerine göre daha

başarılı olmakla beraber asıl şairlik gücünü hece vezniyle yazdığı şiirlerde göstermiştir. Dilinin sade, üslûbunun tabii oluşu ve duygularındaki samimiyet şiirlerinin halk tarafından ilgi görmesinin belli başlı sebepleridir. Seyyid Nesîmî'nin şiirleriyle karışan bazı manzumelerinde bu şairin etkisi açık bir şekilde görülmektedir. Dinî-tasavvufî şiirlerinden birkaçı tekkelerde makam eşliğinde ilâhî olarak okunmuştur. Hece ve aruz vezniyle yazdığı 100'den fazla şiiri Cahit Öztelli tarafından çeşitli cönklerden toplanarak Onyedinci Yüzyıl Tekke Şairi Kul Nesîmî adıyla yayımlanmıştır (Ankara 1969).

BİBLİYOGRAFYA

Sadettin Nüzhet [Ergun], Bektaşî Şairleri, İstanbul 1930, s. 295-299; Cahit Öztelli, Onyedinci Yüzyıl Tekke Şairi Kul Nesîmî, Ankara 1969, s. 3-19, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., "Nesîmî (Kul)", TA, XXV, 202; a.mlf., "Kul Nesîmî", TDEA, V, 437; M. Fuad Köprülü, "Said Emre", Hayat, II/42, Ankara 1927, s. 2; Bedri Noyan, "Kul Nesîmî", TFA, XII/239 (1969), s. 5311; a.mlf., "Bektaşî Ozanı Kul Nesîmî'nin Yayınlanmamış On Üç Şiiri", Türk Folklorundan Derlemeler, (Ankara 1988), s. 91-100.

Nurettin Albayrak

KULAÇ

Metrik sisteme geçilmeden önce özellikle denizcilikte kullanılan bir uzunluk ölçüsü.

Türkçe kol ve açmak kelimelerinden meydana gelen, halk ağzında aslına uygun olarak kolaç şeklinde söylenen kulaç, tabii bir uzunluk ölçüsü olup yanlara açılmış iki kolun orta parmak uçları arasındaki mesafeyi ifade eder. Tarih boyunca eski Ön Asya uygarlıkları, Yunanlılar ve Romalılar başta olmak üzere hemen hemen bütün dünya milletleri tarafından suların derinlikleriyle minare, kumaş ve halat gibi şeylerin uzunluklarını ölçmede kullanılmıştır. Ancak kişiden kişiye değiştiği için parmak, kabza, karış, ayak, arşın, adım vb. diğer tabii ölçü birimlerinde olduğu gibi sabit bir kulaç boyu tesbit edilememiştir. Farsça'ya kulaç, Bulgarca gibi bazı Balkan dillerine kolaç şeklinde geçen kelimenin (Vekov, XXVI/1-2 [1998], s. 122) Arapça'sı bâ' (bev', bû'), Farsça'sı bâzdır.

Eski İbrânî kulacı (= 2 adım = 4 arşın = 24 kabza = 96 parmak =) 1,8 m., Grek kulacı 1,85 m. olarak hesaplanmaktadır. "Dend" adı verilen Hint kulacı da (= 4 arşın = 96 parmak = 768 arpa; bk. Ebü'l-Fazl el-Allâmî, I, 420) bunlara yakın bir değere sahip olmalıdır.

Bâcî (ö. 474/1081) kulacın 4 arşın kadar olduğunu bildirir (Nevevî, XVII, 12). Ali b. Osman el-Mahzûmî'ye göre (ö. 585/1189) hable esas teşkil eden Mısır kulacı 3 arşındır (el-Münteḳā, s. 29). Şeyhürrabve ed-Dımaşḳī (ö. 727/1327) kulacın 2b arşına denk geldiğini söyler (Nuḫbetü'd-dehr, s. 13). Ebü'l-Fidâ'nın (ö. 732/1332) Taḳvîmü'l-büldân'ının bir nüshasına düşülen derkenardaki bilgilerden şu eşitlik elde edilmektedir: 1 kulaç (bâ') = 4 arşın = 96 parmak = 672 arpa = 4704 katır kuyruğu kılı. Ancak üç kaynak da arşının cinsini vermemektedir. Walter Hinz söz konusu arşını şer'î zirâ olarak yorumlamakta, kulacın değerini de 199,5 cm. (?) olarak vermektedir (Islamische Masse, s. 54). Fakat onun bu bilgi için kendisine atıfta bulunduğu Taḳvîmü'l-büldân mütercimi Joseph T. Reinaud ilgili arşının cinsini belirtmemektedir (krş. Géographie d'Aboulféda, I, s. CCLXV; II/1, s. 18; ayrıca bk. ARŞIN). İbrâhim Süleyman el-Âmilî de kulacın 4 el

arşınına eşit olduğunu kaydeder (el-Evzân ve’l-meḳādîr, s. 20). Ebü’l-Fazl el-Allâmî’nin bildirdiğine göre XVI. yüzyılda Hindistan’da 1 kulaç = 4 arşın (gez) = 96 parmak (engüşt) = 576 arpa = 3456 katır kuyruğu kılı idi (Â᾽în-i Akbarî, I, 420).

XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti’nde kullanılan kulaç için şu eşitlik verilmektedir: 1 kulaç = 2,5 zirâ (pik) = 5 kadem = 60 parmak = 600 hat = 30.000 nokta. 20 Cemâziyelâhir 1286 (27 Eylül 1869) tarihli Mesâhât ve Evzân ve Ekyâl-i Cedîdeye Dair Kanunnâme ile belirlenen değerlere göre 2,5 piklik kulacın metrik karşılığının 1,895 m. olduğu anlaşılmaktadır. George Young 1890’lara ait 5 kademlik (= 60 parmak) kulacın boyunu 1,7 m. olarak verir (Corps, IV, 370). Osmanlı kulacının 2 mimar arşınına tekabül ettiği de söylenmektedir ki (Pakalın, II, 314) buradan (= 2 × 0,758 =) 1,516 metrelik bir kulaca ulaşılmaktadır.

XVIII-XIX. yüzyıllara ait Tunus kulacı her biri 24 parmaklık 4 Arap arşınına, yani yaklaşık 1,92 metreye tekabül ederdi (Mahmûd Ferve, sy. 7-8 [1993], s. 241). John Gordon Lorimer, XX. yüzyılın başlarına ait Bahreyn kulacının her biri 18,75 inç (İngiliz) uzunluğundaki 4 arşına eşit olduğunu bildirir ki (Delîlü’l-H̱alîc, I, 313) bu da 1,905 m. civarındadır. Mančo Vekov Bulgaristan kulacını 2,134 m. olarak tesbit etmiştir (Bulgarian Historical Review, XXVI/1-2 [1998], s. 122). Walter Hinz, XX. yüzyılın ilk yarısına ait Mısır kulacının 4 marangoz arşınına, yani yaklaşık 3 metreye eşit olduğunu bildirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti’t-Türk, I, 299; Lisânü’l-ʿArab, “bvʿa” md.; Räsänen, Versuch, s. 298; Mahzûmî, el-Münteḳā min Kitâbi’l-Minhâc fî ʿilmi ẖarâci Mıṣr (nşr. Cl. Cahen), Kahire 1986, s. 29; Nevevî, Şerḥu Müslim, XVII, 12; Şeyhürrabve ed-Dımaşḳī, Nuḫbetü’d-dehr fî ʿacâ᾽ibi’l-ber ve’l-baḥr (nşr. A. F. Mehren), St. Petersburg 1866, s. 13; Ebü’l-Fidâ, Taḳvîmü’l-büldân (nşr. M. Reinaud - M. G. de Slane), Paris 1840, s. 540; Géographie d’Aboulféda, I, s. CCLXV; II/1, s. 18; Ebü’l-Fazl el-Allâmî, Â᾽în-i Akbarî (trc. H.

Blochmann), Delhi 1989, I, 420; G. Young, Corps de droit ottoman, Oxford 1906, IV, 370; Delîlü'l-Ḫalîc (Coğrafya), I, 313; A. E. Berriman, Historical Metrology, London-New York 1953, s. 131; W. Hinz, Islamische Masse und Gewichte, Leiden 1955, s. 54; İbrâhim Süleyman el-Âmilî, el-Evzân ve'l-meḳādîr, Beyrut 1381/1962, s. 20; Système des mesures, poids et monnaies de l'Empire ottoman et des principaux états avec de nombreux exercices et des tables de conversion, İstanbul 1988, s. 3-4, 10; M. H. Sauvaire, "Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", JA, VIII (1886), s. 483; Mahmûd Ferve, "el-Meḳāyîs ve'l-mevâzîn ve'l-mekâyîl fî Tûnis ḫılâle'l-ḳarneyni'ş-şâmin ve't-tâsiʿ ʿaşer", el-Mecelletü't-târîḫiyyetü'l-ʿArabiyye li'd-dirâsâti'l-ʿOs̱mâniyye, sy. 7-8, Zağvân 1993, s. 241; Mančo Vekov, "Maßeinheiten in den Bulgarischen Ländern vor der Einführung des Metrischen Maßsystems", Bulgarian Historical Review, XXVI/1-2, Sofia 1998, s. 122; Pakalın, II, 314.

Cengiz Kallek

KULCA

Çin Halk Cumhuriyeti'nin Sincan Uygur Özerk Bölgesi'nde (Doğu Türkistan) bir şehir.

Bugünkü adı Yining olan Kulca (Gulca "Ren geyiği"), Orta Asya'da Tien Şan (Tianjin) ve Cungar Aladağ sıradağlarının arasında yer alan İli havzasında ve İli nehrinin kuzey kenarında Urumçi-Almatı yolu üzerinde kurulmuş önemli bir ticaret merkezidir; nüfusu 200.000 civarındadır.

İli havzasının ilk hâkimleri Wusunlar, milâttan önce III. yüzyılın başında Mete Han tarafından Büyük Hun İmparatorluğu'na bağlandı. I. Göktürk Devleti ve özellikle Batı Göktürkler döneminde bu bölge önemli olayların geçtiği bir yerdi. XIII. yüzyılın başlarında Moğol asıllı Karahıtaylar'ın gerilemesi ve Nayman Küçlüğ'ün bu devleti ele geçirmesi sırasında muhtemelen bir Karluk beyi olan Buzar (Ozar) Toğrul Han, Almalığ başşehir olmak üzere burada bir İslâm devleti kurdu. Daha sonra Moğollar'ın hâkimiyetine giren bölge Cengiz Han'ın ölümünün ardından ikinci oğlu Çağatay'ın payına düştü ve 1508'de son Çağatay Hanı Ahmed Han'ın öldürülmesiyle Şeybânîler'e intikal etti. XVI. yüzyılın sonlarında veya XVII. yüzyılın başlarında Oyratlar'ın (bk. KALMUKLAR), 1755'te de Çinliler'in eline geçti.

Çok kanlı bir harekâtla âdeta bütün halkını ortadan kaldırarak bölgeye hâkim olan ve buraya kalıcı bir biçimde yerleşen Çinliler 1762'de Ningyuanchen (kısaca lning / Yining) adı altında Kulca şehrini, iki yıl kadar sonra da bunun güneybatısına Çin Türkistanı bölgesinin idare merkezi olmak üzere Hoiyuanchen'i (Büyük Kulca / Yeni Kulca) kurdular. Kulca yeni yerleşimlerle, özellikle 1765'te Kalmuklar'dan kaçarak Kaşgarya'dan gelen 12.500 kadar göçmenin bölgeye yerleşmesiyle gelişti. Yeni yerleşen müslüman Türkler Tarançiler (ziraatçılar) diye adlandırıldı. Yine XVIII. yüzyılda bölgeye Çince konuşan ve muhtemelen Çinliler'le Uygurlar'ın karışmasından oluşan müslüman Dunganlar geldi. 1851 yılında Kulca'da İli havzasına yaklaşan Ruslar'la Çinliler arasında bir ticaret antlaşması yapıldı ve Rus tüccarlarına bölgenin yukarı taraflarında faaliyette bulunma imkânı

sağlandı; dokuz yıl sonra da Rusya ve İngiltere'ye Kulca'da konsolosluk kurma izni verildi.

1862'de Shen-Si'de ortaya çıkan müslüman ayaklanması kısa sürede gelişerek Kulca bölgesine doğru yayıldı ve şiddetli mücadeleler neticesinde müslümanlar Yeni Kulca'ya hâkim oldular (1865). Ancak arkasından Dunganlar'la Tarançiler arasında anlaşmazlık başladı ve Tarançiler'in lideri Sultan Ali Han yönetimi ele geçirdi; Dunganlar'ın 5000 kadarı Rus topraklarına sığınmak zorunda kaldı. 1867'de, daha önce Akmescid'de Ruslar'a karşı çarpışmış olan Yâkub Bey Hokandî Kaşgarya bölgesinde hâkimiyet kurdu. Bunun üzerine Ruslar bir ara Hokand bölgesini tamamıyla kendi topraklarına katmayı düşündülerse de bundan vazgeçtiler ve 1871'de sadece Kulca dahil Yukarı İli havzasını işgal ettiler. Yâkub Bey'in bir çarpışmada ölmesinden (1877) sonra Doğu Türkistan'da tekrar Çin hâkimiyeti tesis edildi ve burası 1882 yılından başlayarak Sinkiang (Sincan: "yeni dominyon") adı altında merkezi Urumçi olan bir eyalet haline getirildi. 1883'te de Kulca Ruslar tarafından tamamen boşaltıldı.

Urumçi'nin merkez olmasının ardından bir süre ikinci planda kalan Kulca, Çarlık Rusyası'nın yıkılmasından sonra bölgeye yönelen müslüman Kazan Türkleri'nin göçünden etkilendi ve nüfusu hızla arttı. 1944'te çoğunluğunu Kazanlı Türkler'le Uygurlar'ın oluşturduğu bir grup ayaklandı ve 7 Ağustos'ta Kulca'da Doğu Türkistan Cumhuriyeti'nin kurulduğunu ilân etti. Çin hükümeti çaresiz kalınca Kulca'daki yeni rejimin yetkilisi Ahmed Can ile temasa geçti. Öte yandan 1948 yılının sonlarına doğru hükümetin Urumçi'deki Sinkiang eyalet yönetimiyle de teması zayıfladı. Eylül 1949'da yeni rejim ve Urumçi yetkilileri Pekin'de komünist idarecilerle görüşmelere başladılar. Çeşitli aşamaların ardından 1955'te Sinkiang Uygur Özerk Bölgesi'nin kurulduğu açıklandı (bk. TÜRKİSTAN).

BİBLİYOGRAFYA

E. Schuyler, Turkistan; Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Khuldja, London 1876, II, 156-201; Han Shu, 96B/s. 3901-

3909; Hsin T'ang Shu, 215B/s. 6055-6066; Atâ Melik el-Cüveynî, The History of the World-Conqueror (trc. J. A. Boyle), Manchester 1958, I, 56, 58, 63-65, 74-77; Bâbür, Vekāyi' (Arat), II, 445; E. Bretschneider, Medieval Researches from Eastern Asiatic Sources, London 1888, I, 18, 70, 129, 233; W. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, İstanbul 1927, s. 118, 142, 172, 178, 207; a.mlf., Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 437, 455, 494-496, 604; a.mlf., "Kulca", İA, VI, 976-977; E. Chavannes,

Documents sur les Toukioue occiden-taux, Paris 1941, s. 21, 29, 230, 271; A. Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi (İstanbul 1942-47), İstanbul 1981, s. 4, 48, 56, 237, 238, 251, 273, 316, 341, 408, 423, 454, 546, 582; O. Lattimore, Pivot of Asia, Sinkiang and the Inner Asian Frontiers of China and Russia, Boston 1950, s. 36-39; a.mlf., Inner Asian Frontiers of China, Oxford 1992, s. 198; Spuler, İran Moğolları, s. 258, 303, 457; Baymirza Hayit, Türkistan: Rusya ile Çin Arasında (trc. Abdülkadir Sadak), İstanbul 1975, s. 15, 19, 20, 66, 67, 139, 149, 152, 324, 327; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu (trc. M. Reşat Uzmen), İstanbul 1980, s. 491-496; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, s. 225; Faruk Sümer, Eski Türkler'de Şehircilik, Ankara 1984, s. 67, 68, 75, 83, 90; W. Radloff, Sibirya'dan Seçmeler (trc. Ahmet Temir), Ankara 1986, s. 304-358; Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi, Ankara 1987, I, 153, 172, 174, 215, 218; II, 474; Th. J. Barfield, The Perilous Frontier, Cambridge 1989, s. 21, 212, 277, 287, 288, 292, 293; A. D. W. Forbes, Doğu Türkistan'daki Harp Beyleri (trc. Enver Can), İstanbul 1991, s. 20, 32, 33; Erk Yurtsever, Tamga, İstanbul 1993, s. 106; R. Yang, "Sinkiang under the Administration of Governor Yang Tsenghsin, 1911-1928", CAJ, VI (1961), s. 270-277, 305-308; C. E. Bosworth, "Ḳuld̲j̲a", EI^{2} (İng.), V, 363-364.

Ahmet Taşağıl

KULE

Etrafı rahatça gözetlemek üzere bağımsız veya bir kale ile birlikte inşa edilen yüksek yapı, burç

(bk. KALE).

KULELİ ASKERÎ LİSESİ

Esası 1828 yılında kışla olarak inşa edilen, bugün askerî lise olarak kullanılan yapı.

Boğaziçi'nin Anadolu yakasında Çengelköy ile Vaniköy arasında yer almakta olup esası, II. Mahmud zamanında (1808-1839) Yeniçeri Ocağı'nın yerine kurulan ve Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye adıyla anılan ordunun eğitimi için yapılan kışla binasıdır. Üslûp olarak klasik Osmanlı kışlalarının özelliklerini göstermektedir. Kışlanın olduğu yerde XVIII. yüzyılda Hagios Athanasios Ayazması mevcuttu. XVI. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'da bulunan Fransız zoolog Pierre Gylli burada VI. yüzyıldan kalma bir Bizans sarayının yer aldığını söyler ve daha sonra bu sarayın tövbe etmiş fahişeler için manastıra dönüştürüldüğünü ileri sürer. Fâtih Sultan Mehmed devrinde "Papaz koruluğu" diye adlandırılan bölgede kuleli bir manastır vardı. Bu manastır fethin ardından bir süre yeniçeri kışlası olarak kullanılmıştır. II. Bayezid (1481-1512) ve Yavuz Sultan Selim (1512-1520) dönemlerinde koruluğun bazı bölümlerine saray için bostanlar, meyve ve çiçek bahçeleri yapılmaya başlanmıştır. Burada görev yapan bostancılar için Bostancıbaşı odaları denilen bazı binalar da inşa edilmiştir. Zamanla koru kulenin bulunuşu dolayısıyla Kuleli Bahçe veya Kule Bahçesi diye adlandırılmıştır. Kanûnî Sultan Süleyman da Kuleli Bahçe sınırları içerisinde bir kasır yaptırmıştır. III. Ahmed devrine (1703-1730) kadar kullanımında büyük bir değişiklik olmayan Kuleli Bahçe padişahın hasları arasında yer alıyordu. Bu dönemde eski kule harabe halindeydi. III. Ahmed devri paşalarından Kaymak Mustafa Paşa, Kuleli Bahçe Mescidi adı verilen bir cami ve bir çeşme inşa ettirmiştir. III. Selim döneminde (1789-1807) Yavuz Sultan Selim devrinin Bostancıbaşı odaları hâlâ kullanılmaktaydı. Bu arada yeni bir kasır yapılmıştır.

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından (1826) sonra II. Mahmud, Kuleli Bahçe ve civarından aldığı birkaç arsa ile araziyi genişletmiş ve Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye ordusunun süvarileri için kâgir bir kışla yaptırmıştır (1828). Kaymak Mustafa Paşa'nın yaptırdığı cami de daha büyük olarak yeniden inşa edilmiş, bir de namazgâh ilâve edilmiştir. 1831-

1833 yıllarında süvari kışlası olan bina, 1837-1842 yılları arasında kolera salgını esnasında karantina binası olarak kullanılmıştır. 1842'de eskiyen yapı gerekli tamirat için boşaltıldıysa da onarım sırasında (1844) tamamen yanmıştır. 1845-1847 yıllarında yarı ahşap, yarı kâgir olarak yeniden inşa edilmiş, bu arada yanına bir de hastahane yaptırılmıştır. Ayrıca süvari askerleri için bir eğitim binası, subaylar için yatma ve çalışma odaları, padişah için bir has oda ilâve edilmiştir.

Kuleli Kışla ve Hastahanesi 1853-1856 yıllarında Kırım savaşı dolayısıyla müttefik askerlerince kullanılmıştır. Savaşın sonunda müttefik askerleri şehri terkederken kasıtlı olarak kışlayı yaktıklarından özellikle kışlanın denize bakan cephesinde büyük tahribat meydana gelmiştir. Kışla Sultan Abdülaziz döneminde (1861-1876) amacına uygun olarak yeniden inşa edilmiştir. Bugün mevcut olan bina Abdülaziz'in yaptırdığı kışladır. Deniz tarafında yer alan ve "şeref kapısı" olarak adlandırılan kapı üzerinde Sultan Abdülaziz'in tuğrası ile Abdülfettah Efendi'nin ta'lik hatlı kitâbesi bulunmaktadır. Kitâbenin tarih kıtası Keçecizâde Fuad Paşa'ya aittir. Binanın arkasında Fuad Paşa tarafından yaptırıldığı bilinen dört tarafı kurnalı büyük çeşme bugün mevcut değildir. Kışla bu yüzyıl içindeki diğer örnekleri gibi ortası avlulu olarak inşa edilmiştir. Dikdörtgen avlunun etrafında yer alan binaların altları kemerli olup üstte iki sıra pencereler bulunmaktadır. İki köşede beşer katlı kulelerle cephe ortasındaki teraslı Hünkâr Kasrı ön cepheyi hareketlendirmiştir.

1872 yılından sonra kışla Mektebi Şâhâne (askerî lise) olarak kullanılmaya başlanmış, ancak 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın patlak vermesi üzerine yeniden hastahane olmuştur. Bu esnada okul Harbiye Kışlası'na taşınmış ve 1879'da tekrar Kuleli Kışla'ya dönmüştür. Daha önce de Askerî İdâdî olan Kuleli Kışla'nın bünyesinde bulunan Tıbbiye İdâdîsi de yeniden eğitime başlamıştır. 1879-1880'de

Deniz İdâdîsi de Kuleli Kışla'daydı. Kışla zamanla hem askerî hem tıbbiye idâdîleri için yetersiz hale gelince II. Abdülhamid'in emriyle Tıbbiye İdâdîsi 1901 yılında Haydarpaşa Kışlası'na taşınmıştır. 1909'da Kuleli Kışla'nın Vaniköy cephesine ek bir bina yapılmıştır.

1912'den itibaren Balkan Savaşı binanın tekrar hastahane olarak

kullanılmasını gerektirmiş, 1913'te savaşın sona ermesiyle kışlada öğretime yeniden başlanmıştır. I. Dünya Savaşı'nın ardından İtilâf devletlerinin 1920'de İstanbul'u işgal etmesi üzerine İngilizler, Kuleli Kışla'yı depo olarak kullanmak istediklerini belirtince kışla hemen boşaltılmış, fakat İngilizler binayı Ermeni yetim ve göçmenlerine tahsis etmişlerdir. Üç ay kadar Kâğıthane civarındaki çadırlara yerleştirilen okul, Ekim 1920'de Maçka Silâhhânesi'nin yanındaki karakol binasına taşınmıştır. 1923'te Kuleli Askerî İdâdîsi tekrar Kuleli Kışla'ya nakledilmiştir.

II. Dünya Savaşı askerî lisenin kaderinde yeni bir dönemi başlatmıştır. Okul 1941'de tedbir olarak Konya'ya taşınmış, bina Cildiye Hastahanesi ve Boğaz Nakliyat Komutanlığı emrine verilmiştir. 1947 Ağustosuna kadar askerî lise bölüm bölüm Konya'dan İstanbul'a gelerek Kuleli Kışla'ya yerleşmiştir. Bu tarihten beri askerî lise Kuleli Kışla'da öğrenimini sürdürmektedir.

Kuleli Askerî Lisesi'nin yukarı okul binası 1961'de yıktırılarak tekrar inşa edilmiştir. 1965-1969 yılları arasında esaslı bir onarım gören okulun arka tarafına bir servis binası eklenmiş ve yıkılmış olan kuleler aslına uygun olarak yeniden yapılmıştır. Atletizm salonu, okul salonu gibi ek tesisler 1971-1974 yıllarına aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Kuleli Askeri Lisesi Tarihi, İstanbul 1985 (Kuleli Askeri Lisesi Yayınları); Kenan Sayacı, "Kuleli Askeri Lisesi", DBİst.A, V, 115-116; Mehmet Yenen, "Kuleli Askeri Lisesi-Mimari", a.e., V, 116-117.

Cenap Çürük

KULELİ VAK‘ASI

1859’da Sultan Abdülmecid yönetimine karşı düzenlenen isyan ve bir suikast teşebbüsü.

Tanzimat dönemi uygulamalarının bazı kesimlerde ortaya çıkardığı hoşnutsuzluk, Kırım Savaşı’ndan sonra devletin malî durumunun sarsılması, buna karşılık toplumun yüksek tabakasında görülen alafranga âdetlerin doğurduğu lüks yaşama özentisine duyulan tepkiler teşebbüsün ana sebeplerini oluşturur. Bu gelişmeler çerçevesinde istedikleri mevki ve makamlara getirilmemiş olan bir kısım askerlerle mülkiye memurları devletin yönetimini beğenmeyerek bunları ıslah edecekleri zannına ve kanaatine kapıldılar, bu amaçla 1859 yılı başlarında gizli bir cemiyet kurdular.

Abdülmecid’in padişahlığına son vermeyi amaçlayan bu cemiyet, Kafkasya kökenli askerî erkândan Bâb-ı Seraskerî Dâr-ı Şûrâ Reisi Hüseyin Dâim Paşa, Arnavut Câferdem Paşa, Tophâne müftüsü Bekir Efendi, İmalât Meclisi âzasından Binbaşı Râsim Efendi, Tophane kâtiplerinden Ârif Bey, Süleymaniyeli Şeyh Ahmed Efendi, Fâtih Medresesi hocalarından Nasûhî Efendi, Hezargradlı Şeyh Feyzullah Efendi ile Tophâne müşirliğine mensup yaklaşık yirmi beş kişi tarafından kuruldu. Tanzimat şairlerinden Şinâsi’nin de bu cemiyetin üyesi olduğu belirtilir. Gerçekleştireceği bir saltanat darbesiyle ülkenin kaderini değiştireceğine inanan cemiyetin reisi Bayezid Medresesi müderrisi Süleymaniyeli Şeyh Ahmed Efendi idi. Abdülmecid’e karşı suikast tertiplemek için bir cemiyet kurma fikri de ondan çıkmıştı. Ferik rütbesinde olduğu için nüfuzundan ve parasından istifade etmek amacıyla cemiyete alınan Hüseyin Dâim Paşa başkan vekilliğine getirilmişti. Cemiyetin en faal üyesi ise aynı zamanda cemiyetin genel sekreteri mevkiinde bulunan Tophâne-i Âmire kâtiplerinden Ârif Bey’di. Ârif Bey’in başlıca görevleri arasında cemiyet adına propaganda yapma, beyannâme yazma ve taraftar toplama işi vardı. Hareketin başarıya ulaşabilmesi için askerî bir dayanağa ihtiyaç duyan cemiyet kurucuları, Câferdem Paşa ve Râsim Bey gibi önemli mevkilerdeki kumandanları da aralarına almayı başarmışlardı. Hezargradlı Şeyh Feyzullah ile Kütahyalı

Şeyh İsmâil gibi nüfuzlu kişiler ise halk desteğini sağlamak için cemiyete kaydedilmişti. Cemiyete üye olanlardan, "Süleymaniyeli Şeyh Ahmed ile aramdaki ahdi kabul ettim ve ben muâhid bir fedaiyim" ibaresi yazılı bir taahhütnâme alınıyordu.

Ancak cemiyetin kuruluşu, amacı ve faaliyetleri Mirlivâ Hasan Paşa tarafından hükümete ihbar edildi. Kumanda ettiği birliklerden taraftar toplanması esnasında hadiseden haberdar olan Hasan Paşa ayrıca Ârif Bey tarafından cemiyete davet edildi. Paşa taraftar görünüp Ârif Bey'den bilgi aldı ve durumu Serasker Rızâ Paşa'ya bildirdi; aynı zamanda cemiyet üyelerini toplantıya çağırdı. Cemiyet, 16 Safer 1276 (14 Eylül 1859) tarihinde Kılıç Ali Paşa Camii'nde toplantı halinde iken hükümet bir baskınla hepsini yakaladı. Cemiyetin açığa çıkmasını sağlayan Hasan Paşa ferikliğe terfi ettirildi. Suç üstü yakalanan suikast tertipçileri Çengelköy'deki Kuleli Kışlası'na (bugünkü Kuleli Askerî Lisesi merkez binası) konuldu. Soruşturma ve yargılama burada yapıldığından olay Kuleli Vak'ası adıyla tarihe geçti. Cemiyet üyelerinin yargılanması için Sadrazam Mehmed Emin Âlî Paşa başkanlığında Şeyhülislâm Mehmed Sâdeddin Efendi, Serasker Rızâ Paşa, Meclisi Âlî-i Tanzîmât Reisi Mehmed Paşa, Meclisi Vâlâ Reisi Yûsuf Kâmil Paşa ve Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî Reisi Mustafa Zarif Paşa'dan oluşan fevkalâde bir dîvân-ı mahsûs kuruldu. Mahkemenin kâtipliğini de o sırada Meclisi Vâlâ ikinci kâtipliğinde bulunan Midhat Efendi (Paşa) yaptı. Birinci derecede suçlu bulunan Şeyh Ahmed Efendi, Ferik Hüseyin Dâim Paşa, Câferdem Paşa, Ârif Bey ve Binbaşı Rasim Bey idama mahkûm edildi. Diğerleri sırasıyla kürek, kalebend ve sürgün cezalarına

çarptırıldı. İdam cezaları Sultan Abdülmecid tarafından müebbet kalebendliğe çevrildi. Yalnız Câferdem Paşa, Bâb-ı Seraskerî'de sorgusu yapılıp Kuleli Kışlası'na getirilirken kayıktan atlayarak intihar etti. Diğer sanıklardan ordu hizmetinde olanların ordudan atılarak hapis ve sürgün cezası ile cezalandırılmaları kararlaştırıldı. Bir kısmı Limni ve Rodos adalarına sürgün edildi.

Sorgulamalarından anlaşıldığına göre ayaklanma başlayınca elçiliklere, patrikhâneye ve şehir halkına hitaben Ârif Bey vasıtasıyla yazılan bildiriler dağıtılacak, Câferdem Paşa, Arnavut askerlerle kontrolü sağlamaya

çalışacak, İmalât Meclisi Reisi Râsim Bey, fedai grubu ile telgraf tellerini keserek dışarı ile haberleşmeyi önleyecek, Tophâne müftüsü Bekir Efendi de gereken desteği sağlayacaktı. Ferik Hüseyin Dâim Paşa ise 1859 yılında Kafkasya'dan İstanbul'a göç eden ve o sırada işsiz durumda bulunan Çerkezler'i kolaylıkla ikna ederek cemiyet saflarına alacaktı. Cemiyet şeriat için çalıştığını ifade ederek ulemâ ve halkı da saflarına almayı planlamıştı.

1856 Islahat Fermanı ile gayri müslimlere tanınan haklardan rahatsız olanların başlattığı bu girişim gerçekleşmeden bastırıldığı halde daha sonra Yeni Osmanlılar ve Genç Türkler unvanıyla ortaya çıkacak olan hareketler üzerinde etkili olmuştur. Nitekim Nâmık Kemal, Kuleli Vak'ası'nı bir hürriyet hareketi olarak yorumlamış, olayı düzenleyenlerin vekiller heyetince gizli şekilde muhâkeme edilmesinin Gülhane Hatt-ı Hümâyunu'ndaki hukukî esaslara aykırı olduğunu ifade etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Defteri Mühimme-i Mektûm, nr. 10, s. 6-22; Takvîm-i Vekāyi', nr. 574, 2 Cemâziyelevvel 1276; Cerîde-i Havâdis, nr. 961, 21 Rebîülâhir 1276; Tercümân-ı Ahvâl, 10 Rebîülevvel 1278; Nâmık Kemal, "İnnallāhe ye'mürü bi'l-adli ve'l-ihsân", Hürriyet, nr. 30, 18 Kânûnusâni 1869; Mir'ât-ı Hakîkat (Miroğlu), s. 35; Ahmed Midhat, Üss-i İnkılâb, İstanbul 1294, I, 74-75; Memduh Paşa, Feverân-ı Ezmân, 15 Teşrînievvel 1324, s. 10; Yeni Tasvîr-i Efkâr, nr. 4, 3 Haziran 1909; Ed. Engelhardt, Türkiye ve Tanzimat (trc. Ali Reşâd), İstanbul 1328, s. 548-549; Gazi Ahmed Muhtar Paşa, Takvîmü's-sinîn (haz. Yücel Dağlı - Hamit Pehlivanlı), Ankara 1993, s. 138; Ahmed Rasim, Resimli ve Haritalı Osmanlı Târihi, İstanbul 1328-30, IV, 2111-2112; Abdurrahman Şeref, Târih Musâhabeleri, İstanbul 1340, s. 172; Uluğ İğdemir, Kuleli Vak'ası Hakkında Bir Araştırma, Ankara 1937; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1988, VI, 95-97; Danişmend, Kronoloji, IV, 188-190.

Zekeriya Türkmen

KULLE

(القلّة)

Eski bir ölçek.

Arap dilcilerine göre kulle, “kaldırıp taşımak” mânasındaki kull masdarından “güçlü bir erkeğin taşıyabileceği su küpü” anlamında isimdir (Tâcü’l-ʿarûs, “ḳll” md.). Akkadca kulliu veya kullû, İbrânîce kullîs, Süryânîce kulletâ kelimeleri “toprak (veya bronz) küp” anlamına gelmektedir (v. Soden, II, 926). Latince’de culleus / culeus, Grekçe’de koleos / kouleos “büyük su tulumu” demektir. Culleus ayrıca 20 amfora hacmindeki bir sıvı ölçüsünü ifade eder (Lewis, s. 487). Şehâbeddin el-Hafâcî önceki dilcilerden ayrılarak kulleyi Arapçalaşmış kelimeler arasında saymakta, ancak aslını belirtmemektedir (Şifâʾü’l-ġalîl, s. 251). Arapça’da önceleri büyük su küpünü ifade etmek için kullanılan kelimenin zamanla bir sıvı ölçüsüne isim olduğu anlaşılmaktadır.

Bir hadiste iki kulle (kulleteyn) hacmindeki suyun necâset tutmayacağı belirtilmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “ḳulle” md.). İmam Şâfiî bu ölçünün Hecer kullesi olduğunu, İbn Cüreyc’in (ö. 150/767) gözlemine göre bunlardan her birinin 2 Hicaz kırbası veya biraz fazla su kaldırdığını söyledikten sonra söz konusu fazlalığın ihtiyaten yarım kırba şeklinde anlaşılması durumunda hadisteki kullenin yaklaşık hacminin 2,5 kırbaya eşitleneceğini belirtmiş (el-Üm, I, 4) ve bu yaklaşım özellikle Şâfiîler arasında genel kabul görmüştür. İbn Râhûye’ye (ö. 238/853) göre ise ilgili kulle yaklaşık 3 kırba veya 20 kovaya denktir. Bunun 500 Bağdat rıtlı ağırlığında su aldığı da ileri sürülmektedir. Ahmed b. Hanbel’den de 2 veya 2,5 kırbaya eşit olduğuna dair iki farklı görüş rivayet edilmiştir (İbnü’l-Münzir en-Nîsâbûrî, I, 262). Hecer kullesinin 2g kırba su aldığı da söylenmiştir. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî de (ö. 387/997) Araplar’a ait bir kap olan kullenin hadisçilere göre 2,5 büyük kırbaya denk geldiğini kaydeder (Mefâtîḥu’l-ʿulûm, s. 11). Hicaz kırbasının yaklaşık 100 Bağdat rıtlı su kaldırdığı hususunda görüş birliği vardır. Dolayısıyla 2,5 Hicaz kırbası hacmindeki kullenin ölçtüğü suyun ağırlığı şöyledir: 250 Bağdat rıtlı

= 223‡ Mısır rıtlı = 53f Dımaşk rıtlı = 44✕ Halep rıtlı = 40 Kudüs rıtlı = 35v Ba‘lebek rıtlı = 125 menâ = 22500 miskal = 32142{ dirhem. Bu da 95,625 kg. suya tekabül eder. Abdürrezzâk es-San‘ânî’ye göre 2 kulle 1 faraka eşitken (el-Muṣannef, I, 79) Beyhakī’nin naklettiği bir rivayette 1 kulle 2 faraka denktir (es-Sünenü’l-kübrâ, I, 263). Önceki kayıt bir istinsah hatası olmalıdır. Kullenin 250 Bağdat rıtlı veya 250 men su aldığına dair görüşleri aktaran Gazzâlî dilcilerin hilâfına kulleye bir devenin kaldırıp taşıyabilmesi sebebiyle bu ismin verildiğini ve nisbeten nârin olan Arap develerine ancak 160 menâ yüklenebileceğini, dolayısıyla Şâfiî fakihlerinden Zübeyr b. Ahmed ez-Zübeyrî (ö. 317/929) ve Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl’in (ö. 417/1026) verdiği 150 menâlık değerin daha doğru sayılabileceğini ileri sürer (el-Vasîṭ fi’l-meẕheb, I, 170). Söz konusu kulleteynin hacmi, üç boyutu da 1,25 el arşını olan kübe veya çapı 0,5, yüksekliği 2,5 arşın olan silindire eşittir. Dolayısıyla Hecer kullesinin hacmi küp için 96,299 dm^3, silindir için 96,762 dm^3 şeklinde hesaplanır. Her ikisi de yukarıdaki değere yakındır.

Hadis ve fıkıh âlimleri arasında tartışmalara konu olan ve yaklaşık teorik bir değeri temsil eden bu kulle dışında günlük hayatta genellikle sıvı yağ ölçmekte kullanılan kulleler daha küçük hacimlidir. Grek asıllı tabip Kustâ b. Lûkā (ö. 300/912), Grek sıvı ölçüsü birimi medimnosa tekabül eden kullenin 4 kısta eşit olduğunu söyler (Kitâb fi’l-vezn ve’l-keyl, vr. 71b-72a). Bu ölçek (4 × 476,712 gr. =) 1,906848 kg. zeytinyağı veya (4 × 529,68 gr. =) 2,11872 kg. su alır. İbnü’l-Uhuvve Kahire kullesinin 120, şehir dışındakilerin ise 115 Kahire rıtlı yağ aldığını bildirir (Meʿâlimü’l-ḳurbe, s. 333). İlgili rıtl 144 dirhem olduğuna göre birincisi (120 × 144 × 2,833 =) 48,95424 kg., ikincisi (115 × 144 × 2,833 =) 46,91448 kg. şeklinde hesaplanır. Nusaybin metropoliti Eliya (ö.m. 1049), kullenin 10 felîceye eşit olup her biri 420 miskallik 30 Beled rıtlı, yani (30 × 420 × 4,414 =) 55,6164 kg. su kaldırdığını belirtir (JRAS, XII/1 [1880], s. 113). M. Henry Sauvaire bu bilgiye düştüğü notta Dârülbeyzâ zeytinyağı kullesinin 30 kg., Cedîde’ninkinin (Mazagan) 17,28 kg. ölçtüğünü kaydeder (a.g.e., a.y.). Fransa Ticaret Odası bülteninde verilen bilgilere ve Osmanlı Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi verilerine dayanan G. Young’a göre 1890’larda Şam zeytinyağı kullesi 26 okka = 33,356 kg., Trablus’unki 24,5 okka alırdı (Corps de droit ottoman, IV, 368, 374). J. G. Lorimer, Katîf’te hurma ölçüsü

olarak kullanılan kullenin 2 Katîf mennine, yani 68,75 İngiliz pounduna (= 31,185 kg.) tekabül ettiğini bildirir (Delîlü'l-Ḫalîc, II, 849).

Endülüs kullesi her biri 2,25 rıtllık 12 sümne denk olup 13,44 kg. zeytinyağı ölçerdi (EI2 [İng.], VI, 121). XIX. yüzyılda Tunus'un resmî kullesi 8 sâa eşitti ve 10,1 litre veya 9,241 kg. zeytinyağı alırdı. Tunus'ta kullanılan bazı kulleler ve metrik karşılıkları şöyledir: Nablus 10,661 litre, Sûse ve Manastır 12,775, Mehdiye 13,983, Sefâkus 14,905, Kusûrüssâf 15,86, Cem 17,955 litre. Bunların dışında başka kulleler de vardı; meselâ Cerbe'ninki resmî kullenin iki katı hacme sahipti (Ferve, sy. 7-8 [1993], s. 256-257). XIX. yüzyılın sonunda Fas'ta kullanılan kulleler 24 kg., 16,5 kg., 9,108 kg. ve 10,55 kg. zeytinyağı ölçerdi (Abdülazîz Binabdullah, s. 224, 290). Ebû Ubeyd el-Bekrî'ye göre (ö. 487/1094) Asîle'de kuleyle (küçük kulle) adı verilen 112 ukıyyelik bir zeytinyağı ölçeği kullanılırdı (el-Muġrib, s. 113).

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "ḳll" md.; v. Soden, AHW, II, 926; Wensinck, el-Muʿcem, "ḳulle" md.; C. T. Lewis, A Latin Dictionary, Oxford 1993, s. 487; Şâfiî, el-Üm, I, 4; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, I, 79; Kustâ b. Lûkā, Kitâb fi'l-vezn ve'l-keyl, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3711/5, vr. 71b-72a; İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî, el-Evsaṭ fi's-sünen ve'l-icmâʿ ve'l-iḫtilâf (nşr. Ebû Hammâd Sagīr Ahmed b. Muhammed Hanîf), Riyad 1414/1993, I, 261-263; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342, s. 11; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, I, 263; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 71; Bekrî, el-Muġrib, s. 26-27, 113; Gazzâlî, el-Vasîṭ fi'l-meẕheb (nşr. Ahmed Mahmûd İbrâhim - Muhammed Muhammed Tâmir), Kahire 1417/1997, I, 170-173; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 71; Nevevî, Taḥrîru elfâẓi't-Tenbîh (nşr. Abdülganî ed-Dekar), Dımaşk 1408/1988, s. 32; İbnü'l-Uhuvve, Meʿâlimü'l-ḳurbe fî aḥkâmi'l-ḥisbe (nşr. M. Mahmûd Şa'bân - Sıddîk Ahmed Îsâ), Kahire 1976, s. 333; Burhâneddin İbn Müflih, el-Mübdiʿ fî şerḥi'l-Muḳniʿ (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1399/1979, I,

58-59; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ (nşr. M. Emîn ed-Dannâvî), Beyrut 1417/1997, I, 43-44; Şehâbeddin el-Hafâcî, Şifâʾü’l-ġalîl (nşr. Muhammed Kessâs), Beyrut 1418/1998, s. 250, 251; Ali Paşa Mübârek, el-Mîzân fi’l-aḳyise ve’l-mekâyîl ve’l-evzân, Kahire 1309, s. 78-79; G. Young, Corps de droit ottoman, Oxford 1906, IV, 368, 374; Delîlü’l-Ḫalîc (Coğrafya), II, 849; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü’l-fıḳhi’l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 224, 290; M. H. Sauvaire, “A Treatise on Weights and Measures, by Eliyá, Archbishop of Nisíbín (Supplement to Vol. IX. pp. 291-313)”, JRAS, XII/1 (1880), s. 113; a.mlf., “Matériaux pour servír á l’histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes”, JA, VII (1886), s. 457-459; Mahmûd Ferve, “el-Meḳāyîs ve’l-mevâzîn ve’l-mekâyîl fî Tûnis ḫilâle’l-ḳarneyni’ş-şâmin ve’t-tâsiʿ ʿaşer”, el-Mecelletü’t-Târîḫiyyetü’l-ʿArabiyye li’d-dirâsâti’l-ʿOs̱mâniyye, sy. 7-8, Zağvân 1993, s. 256-257; E. Ashtor, “Makāyil”, EI² (İng.), VI, 121.

Cengiz Kallek

KULOĞLU

Osmanlı Devleti'nde başta yeniçeriler olmak üzere kapıkulu ocakları mensuplarının asker olarak görev yapan oğulları.

Genellikle kapıkulu ocaklarına mensup bulunanların çocukları için kullanılan bu tabir, Osmanlı askerî terminolojisinde resmî bir sıfat alarak belirli statüyü niteleyen anlam kazanmıştır. Muvazzaf askerlik dolayısıyla evlenme yasağı getirilmiş olan yeniçerilerden yaşlı olanları ve emektar ocak çorbacıları Yavuz Sultan Selim döneminde (1512-1520) evlenme izni almış, zamanla taşrada görev yapanların ve genç yeniçerilerin de evlenmesiyle bunların çocuklarının durumu devleti ilgilendiren bir konu haline gelmiştir. Özellikle babalarının ölümünden sonra bu çocukları himaye etmeye yönelik tedbirler alınmaya başlanmıştır. Belli bir yaşa kadar sekbanlar fırınında çalıştırılan yetimlere üç ayda bir ikişer buçuk kile un veya bunun karşılığı verilmiştir. Yine üç ayda bir hazinece "âdet-i nânhorân" adıyla 15'er akçe verilmesi kanun haline getirilmiş (Ayn Ali, s. 88) ve bunlar için "defteri nânhor" adıyla kayıtlar tutulmuştur. "Fodulahorân" da denilen kuloğulları maaşlarını babalarının mensup olduğu orta veya bölüklerden alırlardı. III. Mehmed döneminden (1595-1603) itibaren kuloğullarına yılda bir defa 6'şar endâze donluk çuha ve 15'er arşın bez ve astarla 8'er akçe elbise bedeli verilmeye başlandı (Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri, s. 9). Zamanla babaları sağ olanlar da ocağa alındı. XVI. yüzyıl sonlarında sayıları 700 kadardı. Bunların kapıkulu bölüklerine geçişi daha kolay oluyordu. Bir münhal olduğunda kuloğullarının ocağa alınması yeniçeri ağasının arzıyla gerçekleşirdi. Önceleri Acemi Ocağı'na alınan bu çocuklara tayinat verilmezdi. Hizmet yaşına gelenler zamanla 1'er akçe yevmiye almaya başladılar. Bunlar önceleri genellikle gemi hizmetlerine ve Gelibolu Acemi Ocağı'na, daha sonraki yıllarda Galata Sarayı, İbrâhim Paşa Sarayı, Eski Saray ve sekban fırını hizmetlerine verildiler (a.g.e., s. 44). Bazıları ise "civelek" adıyla mutfak hizmetlerinde kullanılmak üzere babalarının bölüklerinde görev yapar ve acemiliklerini buralarda geçirirlerdi. Bu uygulama, zamanla civeleklerin yüksek rütbeli yeniçeri zabitleri tarafından "kûçek" adıyla maiyet hizmetlerinde istihdamına dönüşmüştür. Yeniçeri Ocağı'nda iken suç işleyen kuloğullarının cezaları kendi orta veya

bölüklerinde değil Acemi Ocağı'nda verilir ve bu cezalar genellikle sayısı otuzu geçmeyen değnek vurulması şeklinde olurdu. Yaşı yirmi üçten küçük kuloğullarının kapıya çıkması (bk. BEDERGÂH) usul değildi. Babaları taşrada timarlı sipahiliğe geçen veya eyaletlerdeki beylerbeyi divanlarında çavuş olan kuloğulları, XVI. yüzyıl ortalarına kadar kale muhafızlığı gibi babalarının görevlerine göre bir hizmete verilirdi. Ancak bu hizmetlerde yükselme olmadığından II. Selim döneminden itibaren bu çocukların 1'er akçe yevmiye ile Acemi Ocağı'na alınması kanun haline geldi. Kayıt defterlerinde timarlı sipahi oğulları "ferzend-i sipâhi", çavuş oğulları "ferzend-i çavuş" adıyla geçmektedir. Daha sonra bu kanuna "ferzend-i bevvâb" ismiyle kapıcı oğulları ve "ferzend-i çaşnili" adıyla sofracı oğulları da eklenmiştir.

XVII. yüzyıl başlarında I. Ahmed döneminde bu usul kaldırılmışsa da 1621'de "becâyiş" adıyla ocağa dışarıdan asker alınması kalıcı bir uygulama haline geldi. Gittikçe yaygınlaşan bu uygulama zamanla devşirme sisteminin yerini aldı. Kapıkulu ocaklarından cebeci, topçu ve top arabacılarının oğullarının da kuloğlu sıfatıyla anıldıkları ve bu ocaklara alındıkları bilinmektedir. Evlenen kapıkulu süvarilerinin oğullarına ise "veledeş" unvanı verilirdi. Bunlar da askerlik çağına gelince

süvari bölüklerine girerdi. Devşirme sistemine aykırı bu tür uygulamalar, gerek Osmanlı tarihçileri ve ıslahat yazarları gerekse onlardan etkilenen modern dönem tarihçilerince sistemin bozulmasına etken olan sebepler arasında zikredilir. Kuloğlu tabiri Yeniçeri Ocağı'nın ilgasıyla ortadan kalkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 1, s. 195; nr. 2, s. 67; nr. 3, s. 190, 283, 287; nr. 5, s. 25, 110-111; nr. 6, s. 411; nr. 33, s. 373; nr. 38, s. 45; nr. 49, s. 46; nr. 90, s. 51, 264; Câfer İyânî, Tevârîh-i Cedîd-i Vilâyet-i Üngürüs: Osmanlı-Macar Mücadelesi Tarihi, 1585-1595 (haz. Mehmet Kirişçioğlu), İstanbul 2001, s. 68, 70; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 13; II, 472, 717; Kānunnâme, Âtıf Efendi

Ktp., nr. 1734, vr. 285a; Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri, s. 9, 43, 44, 49, 52, 56, 57, 62, 80, 99, 136, 163-164, 167, 221, 222, 235, 249, 261-263, 266, 283, 296; Ayn Ali, Risâle-i Vazîfehorân, s. 86, 88; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 42, 44 vd.; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 80, tür.yer.; D'Ohsson, Tableau général, VII, 328, 353; Ahmed Cevâd, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1299, I, 48 vd., 122; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 31-62, 306-310; II, 6-7, 41, 162-167, 190, 199-200; a.mlf., "Kuloğlu", İA, VI, 978-979; Pakalın, I, 297, 609-610; II, 300, 320-321, 654; Mücteba İlgürel, "Yeniçeriler", İA, XIII, 388; "Ḳuloghlu", EI² (Fr.), V, 367.

Abdülkadir Özcan

KULOĞLU

Kuzey Afrika'da Türkler'le yerli halkın evliliğinden doğanlara verilen ad.

Osmanlı askerî teşkilâtında genellikle "yeniçeri, kapıkulu askerlerinin oğulları" anlamına gelen kuloğlu tabiri Kuzey Afrika'da Garp ocakları denilen Trablusgarp, Tunus ve Cezayir'de yerleşen Türkler'in Arap, Berberî, Endülüs asıllı müslüman kadınlarla evliliklerinden doğan çocukları için de kullanılmıştır. Kuloğlu sadece buradaki kapıkulu çocuklarını değil, aynı zamanda Yavuz Sultan Selim döneminden (1512-1520) itibaren XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar askerlik ve Akdeniz'de denizcilik yapmak üzere Batı Anadolu şehirlerinden ve İstanbul'dan getirilen Türk gençlerinin soylarını da ifade etmektedir. Batı kaynaklarında "yeni Türk" veya "ikinci derecede Türk" mânasında kullanılan kelime kuroglu, kourouglis, couloughlis, culuglis ve kulughlis gibi farklı şekillerde yazılmaktadır. Kuloğulları imtiyazlı birer sınıf teşkil ederek kendilerine mahsus bir sosyal hayat oluşturmuş ve Kuzey Afrika tarihinde önemli bir yere sahip olmuşlardır.

Türk soylu olmalarına rağmen genellikle yerli gelenek ve âdetleri tercih eden kuloğulları devlete bağlılıklarından dolayı ocakların "ahâlî-i sâdıkası" olarak bilinmişlerdir. XVII. yüzyıldan itibaren bunlar askere alınmaya başlandı ve zamanla sayıları arttı. XIX. yüzyılın ortalarında her eyalette aileleri hariç yaklaşık 50.000 civarında kuloğlu bulunuyordu. Trablusgarp valiliğine bağlı 1878 yılında kurulan kuloğlu başağalığı kaymakamlığı makamı 1903 yılında vali Hâfız Mehmed Paşa tarafından kaldırılıncaya kadar sürdü. Bu kaza merkezinde başağa, nâib, müftü, sandık emini ve kâtip gibi memurlar bulunuyordu. Başağanın idaresindeki kaza merkeziyle nahiyelerinde altı büyük kuloğlu kabilesi ve bunların alt kolu olan altmış dokuz küçük kabile vardı. Zanzûr, Tacûre, Humus, Mislâte ve Zilteyn gibi diğer kaza ve nahiyelerdeki büyük kabileler arasında da birer kuloğlu kabilesi yer alıyordu.

Eyalet merkezi Cezayir dışında Bilada, Tilimsân, Medea, Vehrân, Kostantîne, Maskara gibi önemli kışlaların bulunduğu şehirlerle

gerektiğinde savaşa katılmak üzere Vâdizzeytûn gibi kendilerine ayrılan mahallerde 10.000 civarında kuloğlunun ikamet ettiği belirtilmektedir. Sadece Cezayir şehrinin nüfusunun büyük bir bölümünü Endülüs asıllılarla kuloğulları oluşturuyordu. Tunus eyaletinin Akdeniz sahilindeki Hammâme, Sâhil, Mehdiye, Manastır ve Bizerte şehirlerinde de çok sayıda kuloğlu yaşamaktaydı.

Yerliler ve Endülüslüler Mâlikî, Türkler ve kuloğulları Hanefî mezhebine bağlı olup ayrı müftüleri ve şer'î mahkemeleri vardı. Kuloğulları askerî, idarî ve dinî alanlardaki görevleri sayesinde birtakım imtiyazlara sahiptiler. Zamanla vergi muafiyetleri kaldırılınca onlar için de tamamen yerlilere uygulanan kurallar geçerli oldu.

Kuloğulları başlangıçtan itibaren eyalet tarafından maaşa bağlanmışlar ve bütün hizmetlerden mahrum bırakıldıkları dönemlerde bile maaşlarını almışlardır. Bunların eyaletin idaresini ele geçirecekleri endişesiyle merkezden uzaklaştırılmaları eski haklarına herhangi bir zarar getirmedi. Maaşlarını almak için eyalet merkezine gelmeleri istenmediği için de yahudi sarrafların aracılık yapmasına izin verildi. Kuloğullarının devletten alacağının bir kısmını avans olarak veren yahudi tüccarlar, onlara yapılacak asıl ödemeyi eyaletteki defterdarlıktan kendileri tahsil etmekteydi.

İyi bir eğitim gören kuloğulları hem Arap ve Berberîler'den hem de Anadolu'dan yeni gelenlerden daha üstün özelliklere sahip olabiliyorlardı. Garp ocaklarındaki dayı, bey, ocak kayası, yeniçeri ağası, sipahi ağası ve aşçıbaşı gibi üst rütbeli görevlere tayin edilen kuloğulları, Cezayir eyaletinde sonraki asırlarda bu görevlere getirilmedikleri gibi Kasaba mahallesindeki kışlaya da alınmadılar. Cezayir kuloğulları, sahip oldukları haklarının büyük kısmını 1630'da kaybedip milis gücünden çıkarıldılar ve direnmelerine rağmen şehir merkezinden uzaklaştırıldılar. Fakat ailelerini görmek üzere 1633 yılı Temmuzunda geri döndüklerinde şehirde çeşitli olaylar meydana geldi. Mücadele sırasında kendileriyle birlikte 500 hâne yandı ve 6000 kişi öldü. Bu hadiselerden sonra kuloğullarından hiç kimse eyaletin üst seviyede görevlerine getirilmedi. 1630'dan itibaren başlayan bu uzaklaştırmanın yaklaşık elli yıl devam ettiği belirtilir. Bunun Fransız işgaliyle son bulduğunu ileri sürenler de vardır.

Tunus ve Trablusgarp'taki kuloğulları XVIII. yüzyılın başından itibaren nüfuzları arttığı gibi önemli görevlere gelebiliyorlardı. Bilhassa eyalet idarelerine mahallî destek vermeleri sebebiyle kendileri de birer kuloğlu ailesi olan Tunus'taki Hüseynî hânedanı (1705-1735 ve 1756-1957) ve Trablusgarp'taki Karamanlı hânedanı (1711-1835) dönemlerinde önemli kamu görevlerini üstlendiler ve eyaletin asayişiyle de görevlendirildiler. Bağlı bulundukları başağanın emrinde zaptiye görevi ve tahsildarlık yaptılar.

Kuloğulları askerî hizmetlerden topçuluğu tercih ediyorlardı. İçlerinden terfi edenlerin sayısı sınırlı olup rütbesi "çivi" olan "sandalye" makamına ulaşır ve daha yukarısına çıkamadan "çivili sandalye" makamında kalırdı. Kolağalık rütbesine eşit bu makamın ardından binbaşılık sandalyesine oturmadan emekli edilirlerdi. İçlerinde ziraat ve ticaretle meşgul olanlar da vardı. İleri gelen kuloğulları arasında ibadet yerleri ve eğitim kurumları gibi önemli binalar inşa edenler bulunuyordu.

Trablusgarp'taki bir kuloğlu ailesi olan Karamanlı hânedanı döneminde bu ailenin iktidarı elinde tutmasında kuloğullarının büyük desteği oldu. Yûsuf Bey (1796-1832), yeniçeri ocaklarının kaldırılıp yerine Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin kurulması sırasında eyaletteki ocağı dağıttı ve bunların görevlerini yerine getirmek üzere kuloğlu sınıfından bir tabur kurdu.

1835 yılında Trablusgarp'ın yönetiminin tekrar doğrudan İstanbul'a bağlanmasıyla birlikte bunları idare etmek üzere kendi aralarından itibarlı biri başağa seçilmeye başlandı. Son dönemdeki idarî ıslahatlar esnasında 1878'de kaymakamlığa çevrilen başağalık makamına İstanbul'dan da tayinler yapıldı. Başağa, âdeta kendi başına buyruk gibi davranarak sur kapıları dışındaki emniyet ve asayişi üzerine almakta, suçluları yakalatıp adalete teslim etmekteydi.

Eyaletlerdeki kuloğulları silâh altına alınabilecek konumda hazır bekleyen bir sınıf gibi görülse de ihtiyaç anında sayıları ancak birkaç bini bulmaktaydı. Özellikle son dönemlerde Trablusgarp'ta düzenli askerî birlik olarak eğitilmeleri icap etti. II. Abdülhamid zamanında (1876-1909) buraya gönderilen askerî teftiş heyeti bu eğitimi yerinde inceledi. Yılda iki ay müddetle, yaşları on beş ile elli arasında değişen piyade kuloğulları haftanın

iki günü isteğe bağlı olarak ve bir işle meşgul olmadıkları sürece yürüyüşten ibaret bu eğitimi görüyorlardı. Süvariler ise at üzerinde tüfekli eğitime tâbi tutuluyordu. Fizan sancağı hariç bütün Trablusgarp vilâyetinde incelemelerde bulunan bu heyet kuloğullarının yerli ahali üzerinde nüfuz sahibi olmadığını gördü.

Trablusgarp'ta emniyet ve asayişi temin etmeleri karşılığında kendilerine tanınan vergi muafiyetinin 1309 (1891-92) yılında kaldırılması üzerine 2000 kuloğlu buna karşı çıktı. Bunların elebaşılarının yakalanarak İstanbul'a gönderilmesi istendi. Ayrıca bütün imtiyazları kaldırıldı, nüfus ve emlâk kaydı ile tapu düzenlemesi yapılması kararı alındı. Bu amaçla gönderilen memurları engellemeye çalıştılarsa da bu işlem kısa zamanda tamamlanarak Osmanlı idaresi sur içinde olduğu kadar sur dışında da yerleştirildi. İmtiyazlarının kaldırılmasının ardından haklarını aramak üzere içlerinden birkaç kişiyi gizlice İstanbul'a gönderdilerse de bundan bir sonuç çıkmadı.

İtalyan işgalinden sonra kurulan Libya Devleti'nde de önemli makamlara kuloğlu sınıfına mensup kimselerin bizzat kral I. İdrîs tarafından getirildiği bilinmektedir. Kralın bağımsızlık savaşındaki arkadaşlarından Cemâleddin Başağa ve ilk başbakan tayin ettiği Sâdullah Koloğlu bunların başında gelmekte olup ülkenin yeniden teşekkülünde önemli görevler üstlendiler.

Tunus'ta ise Sinan Paşa'nın oluşturduğu idare sonraki yıllarda bir ağa ile ona bağlı kuloğullarının eline geçti. Tunus beylerinden Hammûde Paşa ve Mustafa Paşa bunlardan askerî güç oluşturdu. Askerlik yapabilecek vasıftaki kimseler eğer Dîvânü'l-cünd'e kayıtlı değillerse baba ve dedelerinin isimlerine dayanılarak kuloğlu olduklarına karar verilip orduya alınmaktaydı. Tunuslu tarihçilerden Muhammed Sagīr b. Muhammed, Bicâye şehrindeki kuloğlu sınıfına mensup olup eserlerinde bu sınıfın sıkıntılarına temas eder. XIX-XX. yüzyıl Tunus ulemâsının % 10'u gibi önemli bir kısmı bunlar arasından yetişmiştir. Babaları idarî ve askerî görevlerde bulunan âlimler arasında Hasan b. Yûsuf, Hamdân Hoca, Muhammed Bayram, Sâdık Sefer, Ahmed b. Murâd ile Muhammed b. Yûsuf gibi önemli kimseler bulunmaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Eyâlât-ı Mümtâze, nr. 573, 678; BA, HH, nr. 16872, 22505 C, 22517; BA, DUİT, Dahiliye 1283/39017; Dahiliye 1308/95393; Dahiliye 1309/99704; BA, A.MKT, Dahiliye-Trablusgarp, nr. 2-52, 2-65; BA, Y.EE, nr. 10/24, 122 (121), 2389; BA, BEO, Ayniyat Defterleri, Arabistan, nr. 1620, s. 37; BA, BEO, Ayniyat Defteri, Trablusgarp, nr. 358, s. 41, 44; Mehmed Fuad v.dğr., Trablusgarp ve Bingazi'de İcrâ Eylediğimiz Erkân-i Harbiyye Seyahatine Dâir Olan Tâlîmat, İÜ Ktp., nr. 8897, s. 12-16, 31, 64-68, 113; Ali-Ahmed Nuri, Trablusgarp ve Bingazi ve Fizan Kıtalarına Dair, İÜ Ktp., nr. 5002, 1301, s. 47; Muhammed b. Halîl Galbûn, Târîh-i İbn Galbûn der Beyân-ı Trablusgarb (trc. Mehmed Nehîcüddin), İstanbul 1284, s. 22-23, 89; C. Droohojwska, L'histoire de l'Algérie racontée à la jeunesse, Paris 1853, s. 165; Ali Rızâ Paşa, Mir'âtü'l-Cezâyir (trc. Ali Şevki), İstanbul 1293, s. 44-52, 96, 108-110, 136-139; Hasan Safi, Trablusgarp Tarihi, İstanbul 1328, s. 42-43; Mahmud Naci - Mehmed Nuri, Trablusgarp, İstanbul 1330, s. 101, 134; Aziz Samih İlter, Şimali Afrika'da Türkler, İstanbul 1936, I, 107, 203, 219; Celal Tevfik Karasapan, Libya, Trablusgarp, Bingazi ve Fizan, Ankara 1960, s. 139-142, 161; Ahmed Abdesselem, Les historiens tunisiens: Dès XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles: Essai d'histoire culturelle, Tunis 1973, s. 15, 33, 244, 254; A. H. Green, The Tunisian Ulama 1873-1915, Leiden 1978, s. 74; M. Morsy, Nord Africa: 1800-1900 a Survey from the Nile Valley to the Atlantic, London 1984, s. 39, 42-43, 47, 129, 135; Hamdan Khodja, Le miroir, aperçu historique et statistique sur la régence d'Alger, Paris 1985, s. 58, 84, 88, 133-138, 148-150, 306; A. Martel, La Libye 1835-1990, Paris 1991, s. 38-39; a.mlf., "L'armée d'Ahmed Bey d'après un instructeur français", Revue internationale d'histoire militaire, sy. 18, Tunis 1956, s. 373-407; J. Mignon, "La milice des janissaires de Tunis au temps des Deys (1590-1650)", a.g.e., s. 301-325; M. H. Chérif, "Algérie, Tunisie et Libye: Les ottomans et leurs héritiers", Histoire générale de l'Afrique, Paris 1999, V, 300, 318; Ahmet Kavas, "Kuzey Afrika'da Bir Osmanlı Nesli: Kuloğulları", Osm.Ar., XXI (2001), s. 31-68.

Ahmet Kavas

KULOĞLU MUSTAFA

Saz şairi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. XVI. yüzyılın sonlarında doğduğu ve XVII. yüzyılın ortalarında öldüğü tahmin edilmektedir. Yeniçeri Ocağı'ndan yetişen Kuloğlu'nun asıl adının Süleyman ve kendisinin Safranbolulu olduğu ileri sürülmüşse de (Köprülü, Türk Sazşairleri, s. 122; a.mlf., Hayat, VI/132 [1929], s. 2), daha sonra tesbit edilen, "Sen beni âsan mı sandın ey Kuloğlu Mustafa" ve, "Ben Kuloğlu Mustafa'yım mâilim güzele ben" mısralarından asıl isminin Mustafa olduğu anlaşılmıştır (Öztelli, Üç Kahraman Şair, s. 275, 277). Evliya Çelebi yaşadığı dönemin çöğür şairlerini sayarken Kuloğlu'ndan da söz etmekte, Naîmâ, Genç Osman'ın katili Dâvud Paşa'nın idam edileceği sırada koynundan birtakım kâğıtlar çıkararak padişahı kendi isteğiyle öldürmediğini belirtmesi üzerine Kuloğlu adlı bir yeniçerinin ileri atılarak onu cellâdın elinden aldığını yazmaktadır. Cahit Öztelli, bu olaydan hareketle Kuloğlu'nun saraya yakın bir asker olabileceği ihtimali üzerinde durmaktaysa da (a.g.e., s. 276) burada adı geçen "Kuloğlu"nun özel bir isim mi yoksa "yeniçerilere mensup" anlamında bir sıfat mı olduğu şüphelidir.

Kuloğlu I. Ahmed (1603-1617), I. Mustafa, II. Osman, IV. Murad, Sultan İbrâhim ve IV. Mehmed (1648-1687) dönemlerinde yaşamış, bu dönemlerdeki çeşitli olaylara karışmış veya şahit olmuştur. Onun bilhassa IV. Murad'a büyük bir saygıyla bağlı olduğu ve hükümdarın yakınında bulunduğu, şiirlerinden ve özellikle Cezayir'e sürgün edilmekten dolayı yazdığı sanılan, "Nazlısıydın sen de Sultan Murad'ın" mısraının yer aldığı koşmadan anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 285). Saz şairlerine değer veren IV. Murad'ın ölümünden sonra padişah olan Sultan İbrâhim döneminde Kuloğlu gözden düşerek Cezayir'e sürülmüştür. Bu sürgün esnasında eski güzel günlere büyük bir özlem duyduğu yine bu konudaki şiirlerinden sezilmektedir (a.g.e., s. 289, 301, 321).

XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren saz şairlerinin de aruz vezniyle şiir söylemesi modasının hazırlayıcılarından olan Kuloğlu çağdaşları arasında

en yaygın şöhrete sahip isimlerdendir. Bu şöhretini ondan sonra yetişen ve kimseyi beğenmeyen Âşık Ömer de Şâirnâme'sinde, "Kuloğlu'nun belli nâm ü nişânı" mısraıyla

dile getirmiştir (Ergun, Âşık Ömer, s. 433). Halk şairlerinden pek çoğunun Kuloğlu'nun şiirlerine nazîre yazması da onun gerek yaşadığı dönemde gerekse öldükten sonra yaygın şöhretinin bulunduğunu göstermektedir.

Halk şiiri tekniğini iyi bilen Kuloğlu'nun şiirlerinde tasavvufun etkisinden tamamen kurtulamamakla birlikte aşk ve kahramanlık konuları önemli bir yer tutar. Kayıkçı Kul Mustafa ve Kâtibî ile çağdaş olan Kuloğlu halk zevkinin inceliklerini ve güzelliklerini kuvvetle kavramış, bu anlayışla yazdığı şiirlerine sanatçı kişiliği de eklenince başta Gevherî olmak üzere pek çok şairi etkilemiştir. Aruz vezniyle yazdığı şiirler hece vezniyle yazdıkları kadar başarılı değildir.

Kuloğlu'nun ömrünün uzunluğuna, şöhretinin yaygın oluşuna ve şairlikteki kabiliyetine rağmen günümüze çok az şiiri gelebilmiştir. Şair üzerinde ilk çalışmayı yapan Sadettin Nüzhet Ergun XVII. Asır Saz Şairlerinden Kuloğlu adlı eserinde on dokuz şiirini, M. Fuad Köprülü Türk Sazşairleri'nde üç koşma ve iki semâisini, M. Halid Bayrı iki koşma ile bir destanını, Hayri Akyüz ise bir koşmayla bir divanını yayımlamıştır (bk. bibl.). Kuloğlu üzerinde en geniş çalışmayı yapan Cahit Öztelli'nin eserinde ise (bk. bibl.) şairin yetmiş beş şiiri yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 283; Naîmâ, Târih, II, 249-250; Sadettin Nüzhet [Ergun], XVII. Asır Saz Şairlerinden Kuloğlu, İstanbul 1933; a.mlf., Âşık Ömer, Hayatı ve Şiirleri, İstanbul 1935, s. 433; M. Fuat Köprülü, Türk Sazşairleri (İstanbul 1940), Ankara 1962, s. 122-123, 132-135; a.mlf., "XVII. Asır Sazşairlerimizden Kuloğlu", Hayat, VI/132, Ankara 1929, s. 2; Cahit Öztelli, Üç Kahraman Şair: Köroğlu-Dadaloğlu-Kuloğlu, İstanbul 1974, s. 275-358; a.mlf., "Kuloğlu Hakkında", TFA, I/17 (1950), s. 267-

268; a.mlf., “Kuloğlu’nun Yeni Bulunmuş Şiirleri”, a.e., I/19 (1951), s. 299; a.mlf., “Kul Oğlu”, TDl., sy. 61 (1956), s. 34-37; a.mlf., “Kuloğlu Mustafa”, TDEA, V, 438; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1979, II, 706-707; Mehmet Halit Bayrı, “Kuloğlu”, TFA, III/63 (1954), s. 995-996; Hayri Akyüz, “Kul Mahlaslı Şairler-Kuloğlu ve Kayıkçı Kul Mustafa”, a.e., IV/90 (1957), s. 1437-1438; Hamdi Hasan, “Kayıkçı Kul Mustafa’nın Bilinmeyen Bir Şiiri”, el-Hilâl, X/78, Üsküp 1996, s. 7; Fahir İz, “Ḳuloghlu”, EI² (İng.), V, 367.

Nurettin Albayrak

KULU, Fahreddin

(bk. FAHRİ EFENDİ).

KUM

(قم)

İran'ın en önemli dinî merkezlerinden biri.

Zağros sıradağlarının kuzeydoğu kolunun eteklerinde ve Kum ırmağı kıyısında deniz seviyesinden 930 m. yükseklikte kurulmuştur. Tahran'ın 150 km. güneybatısında bulunan şehir aynı zamanda Kum idarî bölümünün de (şehristan) merkezidir. Şehrin yakınındaki Kal'a-i Duhter tepesinde bulunan çanak çömlek parçaları yörenin milâttan önce V. binyıldan itibaren iskân gördüğünü göstermekte, çevredeki Selevkî ve Sâsânî mimarlık eserleri de bu iskânın yoğunlaştığı dönemler hakkında bilgi vermektedir. Bazı yazılı belgelerden, ne zaman kurulduğu bilinmeyen Kum'un Büyük İskender tarafından tahrip edildiği ve Sâsânî Kralı I. Kubâd (488-531) tarafından tekrar kurulduğu öğrenilmektedir (Ali Asgar Fakīhî, I, 54-55). 23 (644) yılında Ebû Mûsâ el-Eş'arî kumandasındaki İslâm ordusunun fethettiği söylenen şehri (İA, VI, 981) çok daha sonra 94'te (712-13) Kûfeli Şiî Araplar'ın kurduğu yolunda da bir görüş bulunmaktadır (EI2 [Fr.], V, 370). Buna göre Kûfeli Şiî Araplar burada birbirine yakın yedi ayrı yerleşim merkezi kurmuşlar ve bunları bir surla koruma altına almışlardır. Kum ismi de bu yedi merkezden birinin adı olan Kumîdân'dan, o da Kumemeydân'dan (tepeciklerle çevrili yer) gelmiş olabilir. Şiî kaynaklarında yer alan, Kum adının Kāim lakabıyla anılan Muhammed el-Mehdî taraftarlarınca verildiği yahut Hz. Peygamber'in mi'raca çıkarken kendisine gösterilen ve insanların Hz. Ali'nin imâmetini kabul etmesini engellemeye çalışan şeytan, "kum" (kalk, git) demesiyle ilgili olduğu şeklindeki rivayetler ise şehre kutsiyet atfetme çabasının bir sonucudur.

Şiî dünyasında Kum-ı Mukaddese adıyla anılan şehir özel bir öneme sahiptir. Halk arasında adının Resûl-i Ekrem tarafından konulduğuna, burada oturan kişilerin oldukları yerde sorgulanıp doğrudan cennete gireceklerine, meleklerin ahalisiyle birlikte şehri her çeşit belâdan koruduklarına, Ca'fer es-Sâdık ve diğer imamların bu şehirde yaşamış ve yaşayacaklar hakkında hayır duada bulunduklarına, ayrıca Fâtıma el-

Ma‘sûme’nin türbesini ziyarete gelenlere cennetin bahşedileceğine inanılmaktadır. Kum’un Şiîler için önemli bir ziyaret yeri olması, 201 (816-17) yılında yedinci imam Mûsâ el-Kâzım’ın kızı Fâtıma el-Ma‘sûme’nin, ağabeyi sekizinci imam Ali er-Rızâ’nın yanına giderken ölmesi ve burada toprağa verilmesi sebebiyledir. Fâtıma el-Ma‘sûme’nin türbesinin özellikle Selçuklu döneminde ünü artmış, şehir de bu devirde büyük bir ilâhiyat eğitim merkezi haline gelmiştir. Mekke ve Medine hariç tutulursa Şîa coğrafyasında Necef, Kerbelâ ve Meşhed’den sonra dördüncü sırada yer alan Kum, dinî eğitim merkezi olması sebebiyle Meşhed’den daha önemli sayılmıştır. Fakat XII. yüzyılda dokuz kadar medresesi bulunurken meydana gelen olaylar sebebiyle uzun süre bu vasfını kaybetmiş ve ancak Safevîler döneminde tekrar ilmî canlılığına kavuşmuştur. İlmî canlanmada, I. Şah Tahmasb’ın yaptırıp Feth Ali Şah’ın geliştirdiği Feyziyye Medresesi’nin rolü büyüktür. XIX. yüzyılın başlarından itibaren Havze-i ilmiyye adıyla bilinen medreseler topluluğu Abdülkerîm Hâirî, Muhammed Hüccet Kûhkerî, Muhammed Takī el-Hânsârî, Sadreddin el-İsfahânî, Burûcirdî gibi müctehidler tarafından geliştirilip güçlendirilmiş ve buralarda birçok âlim yetişmiştir.

Türkmen ve ilk Safevî sultanlarının kışlık ikametgâhı olan Kum’daki en büyük gelişme, Şah I. Abbas’ın Osmanlı Devleti’nin eline geçen Necef ve Kerbelâ’ya yönelik Şiî ziyaretlerini Kum ve Meşhed’e

çevirmesiyle sağlandı. Bunun sonucunda, şehrin en önemli imalâtı arasında bulunan kılıçlarıyla pamuklu ve ipekli kumaşları, cam, seramik ve porselenleri şöhret kazandı. XVIII. yüzyılda Kum Afgan soygunlarına, arkasından Nâdir Şah’ın kıyımlarına sahne oldu. Ancak bu kötü günler Kaçarlar’ın hâkimiyetinde unutuldu. Feth Ali Şah, Fâtıma el-Ma‘sûme Türbesi’nin kubbesini altın varakla kaplattı ve bir medrese inşa ettirdi. Nâsırüddin Şah’ın veziri de 1883’te türbenin önüne Sahn-ı Cedîd Meydanı’nı yaptırdı. Şehir 1905-1911 ihtilâli sırasında ve Pehlevîler’in Meşhed’deki medresenin yönetimini hükümete bağlamasından sonra buraya yerleşen, geleneklere bağlı yönetim karşıtlarının merkezi haline geldi. Özellikle geleneksel teoloji eğitiminin sürdürüldüğü bu dinî ağırlıklı merkezde ikamete başlayan dinî liderler müridlerini birçok defa merkezî otoriteye karşı isyana teşvik ettiler. Musaddık hükümetine karşı ayaklanan Âyetullah Kâşânî ile İran İslâm Devrimi’nin önderi ve İran İslâm

Cumhuriyeti’nin kurucusu Âyetullah Humeynî bunların en önemlileridir. Devrimin ardından medreselerde din eğitimi gören öğrencilerin sayısında büyük artışlar oldu. Mektebi Zehrâ adıyla kızları için bir okul açıldı ve yeni kurulan Medrese-i İmâm Humeynî’de çeşitli ülkelerden gelen öğrencilere İslâm devrimi ruhunu aşılayacak dersler verilmeye başlandı.

Günümüzde Kum, her yıl 1 milyondan fazla ziyaretçinin geldiği bir ziyaret şehri ve dinî eğitim merkezi olmasının yanında aynı zamanda önemli bir ticaret ve sanayi şehridir. Fâtıma el-Ma‘sûme Türbesi ile etrafında gelişmiş olan ziyaret mahalli şehrin Kum ırmağının sağ kıyısındaki eski kesimindedir. Türbenin önünde yer alan büyük meydanı başta Feth Ali Şah’la Muhammed Şah olmak üzere bazı Safevî şah ve şehzadelerinin türbeleri ve Mescidi A‘zam ile Bâlâ-yi Ser camileri çevreler. Külliyenin etrafında ise ziyaretçilerin konakladığı otelle misafirhaneler ve çeşitli malların satıldığı çarşılar bulunur. On beş kadar ilâhiyat mektebiyle imamların soyuna mensup 500’e yakın kişinin türbesi ve dışarıdan getirilen birçok cenazenin gömüldüğü mezarlıklar her tarafa dağılmış durumdadır. Şehrin nüfusu hızla artmış, 1966’da 134.292 iken 1976’da 247.219’a, 1986’da 543.139’a ve 1996-1997 nüfus sayımı sonuçlarına göre de 777.677’ye ulaşmıştır. Bu nüfusuyla Kum İran’ın sekizinci büyük şehridir.

Kum’la ilgili olarak Ebû Ali Hasan b. Muhammed Kummî, Safiyyüddin Muhammed b. Muhammed Hâşim Kummî, Mirza Seyyid Mehdî ve Muhammed Takī Beg Erbâb gibi âlimler müstakil eserler yazmış, ayrıca Batı’da modern çalışmalar yapılmıştır (geniş bilgi için bk. Lambton, II [1990], s. 321-322).

BİBLİYOGRAFYA

Mirzâ Seyyid Mehdî, Târîḫ-i Ḳum (İran Maliye Bakanlığı Arşivi, nr. 725); Mecmûʿa-i Nâṣırî, Tahran Bibliothèque du Golestān, nr. 36-89; Hasan b. Muhammed Kummî, Târîḫ-i Ḳum (trc. Hasan b. Ali Kummî, nşr. Seyyid Celâleddin Tahrânî), Tahran 1361 hş.; J. B. Tavernier, Les six voyages en Turquie et de Perse (ed. S. Yerasimos), Paris 1981, s. 126-131; Poullet,

Nouvelles relations du Levant, Paris 1668, s. 188-194; G. Careri, Giro del Mondo, Naples 1699-1704, II, 72-77; T. M. Lycklama, Voyages en Russie, au Caucase et en Perse, Paris 1873, II, 368-382; G. A. G. Khan, Von Tehran nach Beludschistan, Innsbruck 1881, s. 12-22; A. Arnold, Through Persia by Caravan, New York 1888, s. 208-221; G. N. Curzon, Persia and the Persian Question, London 1892, II, 1-12; A. Houtum-Schindler, Eastern Persian Irak, London 1897, s. 55-93; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905, s. 209-212, 227-229; Ch. E. Stewart, Through Persia in Disguise, London 1911, s. 230-236; H. R. d'Allemagne, Du Khorassan au pays des Bakhtiyaris, Paris 1911, IV, 12-26; P. Schwarz, Iran im Mittelalter, Leipzig 1912, III, 559-568; Muhammed Mukaddeszâde, Ricâl-i Ḳum ve Baḫşî ez Târîḫ-i Ân, Tahran 1335 hş.; L. Lockhart, Persian Cities, London 1960, s. 127-131; Ali Asgar Fakīhî, Târîḫ-i Câmiʿ-i Ḳum, Kum 1350 hş., I-V; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, Râhnümâ-yı Coġrafyâ-yı Târîḫi-yi Ḳum, Kum 1355 hş.; M. Bazin, "En Islam shiite, le pèlerinage de Ghom", Iran, Paris 1972, s. 37-41; a.mlf., La vie rurale dans la région de Qom, Paris 1974; a.mlf., "Le travail du tapis dans la région de Qom (Iran central)", Bulletin de la société languedocienne de géographie, VII (1973), s. 83-92; a.mlf., "Quelques données sur l'alimentation dans la région de Qom", Studia Iranica, II/2, Paris 1973, s. 243-253; a.mlf., "Qom, ville de pèlerinage et centre régional", Revue géographique de l'est, XIII/1-2, Nancy 1973, s. 77-136; İbrâhim el-Mûsevî ez-Zencânî, Cevle fî emâkini'l-muḳaddese, Beyrut 1405/1985, s. 173-202; M. Siroux, "Le Kal'é Dukhtar de Kumm", Athāré Īrān, III, Paris 1938, s. 113-120; A. K. S. Lambton, "Qum: The Evolution of a Medieval City", JRAS, II (1990), s. 322-339; Cl. Huart, "Kum", İA, VI, 981; J. Calmard, "Ḳum", EI^2 (Fr.), V, 369-373; M. Hüseyin el-Aʻlemî el-Hâirî, "Ḳum", Dâʾiretü'l-maʿârifi'ş-Şîʿiyyeti'l-ʿâmme, Beyrut 1413/1993, XIV, 385-390.

Marcel Bazın

KUMANLAR

Bizanslılar ve Latinler tarafından Kıpçaklar’a verilen ad

(bk. KIPÇAKLAR).

KUMANOVA

Makedonya Cumhuriyeti'nde tarihî bir şehir.

Makedonya'nın kuzeyinde önemli bir kısmını Arnavutça konuşan müslümanların oluşturduğu, günümüzde 60.000'in üzerinde nüfusa sahip bulunan Kumanova, Vardar nehrine karışan Kriva suyunun küçük bir kolu üzerinde, Üsküp'ün 35 km. kadar kuzeydoğusunda engebeli bir düzlükte kurulmuştur. Makedonya ile Sırbistan arasındaki ana karayolu ve Selânik-Üsküp-Niş-Belgrad demiryolu üzerinde yer alır. Osmanlı döneminde (1395-1912) Edirne ve Filibe'den Köstendil, Eğri Palanka (Kriva Palanka) yoluyla Üsküp'e ve daha ileride Arnavutluk içlerine uzanan ve buradan geçen yol bugünkünden daha önemliydi. Kökeni Ortaçağ'a kadar uzanan Kumanova, XIV. yüzyılda tarihî Zegligovo bölgesinde bir köy olarak Velbuzd (Köstendil) Prensliği'nin bir parçası idi. XVI. yüzyıl boyunca gelişerek müslümanların hâkim olduğu bir yerleşim yeri haline dönüştü. Şehrin adı, XII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar bu bölgeye yerleşen Kumanlar'dan (Kıpçak Türkleri) gelir.

Kumanova'nın adına, yazılı kaynaklarda ilk olarak 923-925 (1517-1519) yılları arasında tutulmuş bir tahrir defterinde on dokuz Türk ve otuz üç hıristiyan hâneden oluşan bir köy şeklinde rastlanır (BA, MAD, nr. 170, s. 202). Kumanova'nın bir kasaba haline gelişi, XVI. yüzyıl başlarında Tatar Sinan Bey tarafından kubbeli büyük bir caminin inşa edilmesiyle gerçekleşti. Yeni Nögeriç Kilisesi gibi aynı karışık üslûpla yapılan ve inşa kitâbesi bulunmayan cami, Makedonya bölgesindeki Osmanlı mimarisinin en önemli örneklerinden birini oluşturur. 977 (1570) tarihli tahrir kayıtlarına göre Kumanova'da bir kısmının sonradan İslâmiyet'i kabul ettiği anlaşılan elli iki müslüman, on dokuz hıristiyan hânesi vardı. Bazı yörük toplulukları da yöreye gelerek Aşağı Bektaşlı, Asılcılar, Baraklı, Çeltikçi, Kutlu Bey ve Yukarı Bektaşlı köylerini kurup yerleşmişlerdi (1570'te toplam 200 hâne, yaklaşık 1000 kişi). Bölge, büyük oranda Bulgarca-Makedonca ve Sırpça konuşan hıristiyanlarla iskân edilmiş, Kumaničevo, Turkovce ve Vragoturci köylerine yerleşen ilk Türkler olan Kumanlar ise bu nüfus içinde asimile olmuştur.

Evliya Çelebi 1665'te Kumanova'yı şematik ve eksik bir şekilde tasvir etmiştir. Ona göre Kumanova, Üsküp sancağına bağlı bir voyvodalık ve kadılık merkeziydi ve bir tekke, han ve hamamla birlikte 600 kiremitli ev mevcuttu. Hoş bir iklimi ve çarşıda güzel bir camisi vardı.

Osmanlılar'ın hıristiyan müttefik güçlerle yaptığı savaşlar sırasında 1689-1690'da Kumanova ve civarı, Piccolomini ve Valerio Zips kumandasındaki Avusturya birliklerinin işgali ve hıristiyan nüfusun Avusturyalılar tarafından kışkırtılan Voyvoda Karpoš liderliğindeki isyanını Osmanlılar'ın şiddetli bir şekilde bastırması sırasında önemli ölçüde zarar gördü. Karpoš Kumanova kralı olarak adlandırılmış ve Avusturya imparatorundan resmî bir belge dahi almıştı. 1570 tahririnde zikredilen köylerden bazıları bu hadiselerden sonra tamamen ortadan kalkmıştır. XVII. yüzyılın son yıllarında Kumanova çok küçük bir kasaba olarak İtalyan haritacısı Giacomo Cantelli da Vignola tarafından 1689'da Roma'da yayımlanan haritada görülmektedir.

Bölge, Türkler'in yerleştiği köylerin müslüman nüfusunu kaybettiği XIX. yüzyılın başındaki Sırp isyanı esnasında yeniden zarar gördü. Boşalan yerlere daha sonra hıristiyan Bulgarlar-Makedonlar ve Sırplar yerleştirildi. Aynı problemler sebebiyle, XVI. yüzyılda yavaş yavaş İslâmlaşmış olan Kumanova'nın batısındaki köylerin nüfusu da yarı yarıya azalmış ve buralara batı bölgelerinden göç eden Arnavut müslümanlar yerleştirilmiştir. Kumanova aynı şekilde karışıklıklardan da etkilenmiş olmalıdır. Pouqueville 1805'te Kumanova'da sadece 300 hâne tesbit etmiştir. 1860'larda Osmanlılar Kumanova etrafındaki bazı yeni köylere Kafkaslar'dan göç eden Çerkez göçmen gruplarını yerleştirdi. Aynı yıllarda Tanzimat döneminin vilâyet reformları esnasında Kumanova, merkezi Üsküp olan Kosova vilâyetinin bir kaza merkezi oldu.

XIX. yüzyıl boyunca Kumanova hızlı bir şekilde gelişti. A. Boué, 1836'da 3000 kişilik nüfus ve 1858'de Avusturya konsolosu Georg J. von Hahn Kumanova'yı 680 hâne (300 müslüman, 350 hıristiyan Bulgar ve otuz Çingene), 3500 kişilik nüfusuyla hızla gelişen bir kasaba olarak tasvir ederler. Kasaba, ticaret ve başta yün olmak üzere üretimin canlı olduğu geniş bir pazar alanına sahiptir. Büyük bir saat kulesi, minareli iki camisi ve inşa halinde büyük bir kilisesi bulunmaktadır. J. von Hahn'a göre hıristiyan

ahali halinden memnundur ve şikâyet edecek bir şey yoktur. Kumanova bölgesi, doksan kadarında Bulgar hıristiyanların ve diğerlerinde kısmen Türkçe konuşan müslümanların yaşadığı 134 köyü içine alır.

Özellikle 1888'de Selânik'ten Belgrad'a demiryolu inşası kasabanın hızlı bir şekilde gelişmesine yol açtı. Kāmûsü'l-a'lâm'da verilen bilgilere göre 1896'da Kumanova'nın nüfusu 4500 idi ve kasabada iki cami, bir rüşdiye ile bir ibtidâiyenin yanında bir medrese, iki tekke ve birkaç mektep bulunmaktaydı. Kančov'un oldukça güvenilir istatistiklerinde 1900 yılında kasaba nüfusu, çoğu Türkçe konuşan 6750'si müslüman ve 7780'i hıristiyan olmak üzere 14.530 kişiden oluşmaktaydı.

I. Balkan Savaşı esnasında 23 ve 24 Ekim 1912'de, Sırp veliaht prensi Aleksandar kumandasındaki üç Sırp ordu birliğiyle Osmanlılar'ın nizam ve redif askerleri arasında gerçekleşen Kumanova muharebesi Makedonya'nın siyasî kaderini belirledi (Enciklopediya Jugoslavije, V, 450-451). Bölge sonradan Yugoslavya olan Sırp Krallığı sınırlarında kaldı. II. Dünya Savaşı'ndaki Bulgar işgali ve Tito idaresinde sosyalist Yugoslavya'nın kuruluşunun ardından kasaba yerel bir sanayi merkezi olarak gelişti. Türk ahalinin çoğu 1950'lerde Türkiye'ye göç etti. Bunların yerleri hemen Arnavut müslümanlarla

dolduruldu. 1990'dan sonra Makedonya Cumhuriyeti bağımsızlığını kazanmış ve 1996'dan itibaren bölgedeki yerel idare Kumanova, Lipkova ve Staro Nagoričane olmak üzere üç ayrı belediyeye ayrılmıştır. 1994'teki nüfus sayımında 89.626 nüfuslu (23.579 hâne) Kumanova Belediyesi'nin şehir nüfusu 64.191, köy nüfusu 25.431'dir (Popovski, s. 232). 2001 yılında bölgede cereyan eden savaştan sonra, özellikle Lipkova Belediyesi'ne ait çoğu müslüman köyler tahrip edilmiş, camilerin büyük bir kısmı hasara uğramıştır. Günümüzde Kumanova'daki tek cami olan ve İslâmî hayatın merkezini teşkil eden Tatar Sinan Bey Camii, XVI. yüzyılın sonlarına ait ve büyük bir kısmı yıkılmış olan Kaçanikli Mehmed Paşa'nın Kumanova'nın hemen kuzeyindeki Tabanovce köyündeki kubbeli camisiyle civarındaki Yeni Nögeriç'te yer alan büyük kiliseye ilâveten tamamı XV. yüzyılda Osmanlı ve Bizans-Slav üslûplarının karışımı olarak inşa edilmiş bir grup köy kilisesi bölgenin geçmişle olan bağını oluşturur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 170, s. 202; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 562-563; G. J. von Hahn, Reise von Belgrad nach Salonik, Wien 1861, s. 56; J. Ivanov, Severna Makedonija, Sofia 1906, s. 111, 180, 220; K. Kostić, Naši Novi Gradovi na Jugu, Beograd 1922, s.121-123; Z. Stanisavljević, Kumanovska Bitka, Beograd 1951, tür.yer.; A. Stojanovski, Gradovite na Makedonija od Krajot na XIV do XVII vek, Skopje 1981, s. 59-90; a.mlf., "Kumanovo, naselba so dalečno minato", Istorija-Spisanie na Sojuzot na Društvata na Istoričarite na S. R. Makedonija, IV/1, Skopje 1968, s. 101-103; J. Trifunoski, Kumanovska Oblast, Seoska Naselja i Stanovništvo, Skopje 1974, tür.yer.; a.mlf., "Isčezla seoska naselja u Kumanovskoj Oblasti", Vranjski Glasnik, VII, Vranje 1971, s. 292-300; a.mlf., "Srednjovekovna Sela u Kumanovskoj Oblast", Glasnik Srpskog Geografskog Društva, LII/2, Beograd 1972, s. 123-126; L. Bogojević, "Kumanova Dolayındaki Kimi İslam Mimarisi Eserlerinin İdentifikasyonu" (ed. H. G. Majer v.dğr.), Ars Turcica, München 1989, I, 165-168; Vlado Popovski, Opštinite vo Republika Makedonija, Skopje 1998, s. 230-233, 236-238, 335-337; Machiel Kiel, "Armenian and Ottoman influences on a group of villages churches in the Kumanovo district", Zbornik za Likovne Umetnosti, VII, Novi Sad 1971, s. 247-255; a.mlf., "Some Littleknown Monuments of Ottoman Turkish Architecture in the Macedonian Province", GDAAD, sy. 4-5 (1976), s. 161-166; M. Sokoloski, "Kumanovo i Kumanovsko vo Tekot na XVI vek", Prilozi-Makedonska Akademija na Naukite i Umetnostite, VII/2, Skopje 1976, s. 57-81; Kāmûsü'l-a'lâm, V, 3738; J. Ferluga, "Kumani", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1962, V, 449; A. Urošević, "Kumanovo", a.e., V, 449-450; a.mlf., "Kumanovsko Polje", a.e., V, 451; J. Luković, "Kumanovska Bitka", a.e., V, 450-451.

Machıel Kıel

KUMAR

(القمار)

Kumar kelimesi Türkçe'ye Arapça'daki kımârdan (aş. bk.) geçmiştir. "Şans ve becerinin birlikte veya tek başına söz konusu olduğu bir olay yahut yarışmanın ya da belirsiz bir olayın sonucu üzerine bahse tutuşma ve bu yolla kazanç elde etme" şeklinde tanımlanabilen kumar, türü ve şekli toplumlara ve dönemlere göre değişiklik gösterse de esas itibariyle haksız kazanç, mal ve zaman israfı, irade zafiyeti ve toplumsal çözülme gibi bir dizi olumsuzluğa yol açtığı için dinler ve temel ahlâk öğretileri tarafından yasaklanmış ve kınanmıştır. İslâm dininin temel yasaklarından biri de kumar yasağıdır.

Hemen her toplumda farklı şekillerde de olsa yaygınlığı bulunan ve insanlık tarihinde kökü hayli eskilere kadar uzanan kumar Kuzey Afrika, Mısır ve İran gibi bölgelerin yanı sıra İslâmiyet öncesi Hicaz-Arap toplumunda da hem eğlence hem kazanç aracı olarak yaygındı. Câhiliye döneminde kumar yoluyla kazanç sağlamaktan utanan soylu Araplar onu eğlence için oynar ve kazandığını fakirlere dağıtırken çoğunluk kumarı mal kazanma amacıyla oynar, hatta kumara olan düşkünlükleri sebebiyle bütün mal varlığını ve aile fertlerini tehlikeye attıkları olurdu. En yaygın usul "meysir" adıyla anılan, üzerinde pay ve risk değerleri yazılı, her birinin ayrı ismi olan belirli sayıdaki ağaç çubukların çekilmesi şeklindeydi ve âdeta kurumsallaşmıştı (hayli karmaşık görünen bu usul hakkında geniş bilgi için bk. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, III, 53-65). Ancak Araplar arasında Akra' b. Hâbis gibi meysiri kınayan ve yol açtığı olumsuz sonuçlara dikkat çekenler de vardı.

İslâm dininde inanç ve ibadet esaslarının yanı sıra ferdin beşerî ilişkilerinin ve sosyal hayatının belli ölçüler ve düzen içinde olması, kötülüklerden korunması da önemlidir. Bunu sağlamak için de Kur'an'da ve hadislerde davranışlarda hâkim olması gereken temel hukuk ilkelerine ve ahlâkî değerlere sıkça atıfta bulunulmuş, kötü davranışlardan belirli örnekler yasaklanmıştır. Bu amaca yönelik olarak getirilen düzenlemenin dinî metinler kadar insanlığın ortak sağduyusuna ve kolektif şuuruna uzanan

kökleri vardır. Kazançta karşılıklı rızânın esas alınması, kötü alışkanlıkların kınanması ve irade eğitimine ağırlık verilmesi, haksız yollarla mal kazanmanın ve zamanı boşa harcamanın, bunun uygulama örneklerinden biri olarak da kumarın yasaklanması böyledir.

Kur'ân-ı Kerîm'de, "Sana şarap ve kumar hakkında soru sorarlar. De ki: Her ikisinde de büyük bir günah ve insanlar için birtakım faydalar vardır. Ancak her ikisinin de günahı faydasından büyüktür" açıklaması ile kumar kınanmış (el-Bakara 2/219), daha sonra inen bir âyette de kesin bir yasaklama getirilmiştir: "Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar) ve şans okları birer şeytan işi pisliktir. Onlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan, şarap ve kumar yoluyla aranıza düşmanlık ve kin sokmak ve sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak istiyor. Artık -bunlardan-vazgeçtiniz değil mi?" (el-Mâide 5/90-91). Âyette geçen "meysir" kelimesi, ilk planda Câhiliye'de yaygınlığı bulunan kumar âdetine atıf şeklinde görünürse de şarap yasağında olduğu gibi burada örnek üzerinden bir davranış türünün ve ortak illete sahip benzer çeşitlerin yasaklanması kastedildiğinden İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu âyetteki meysiri kumar olarak açıklamıştır. Öte yandan Kur'an'da kumarın şarapla birlikte zikredilmesi, içki ve kumarın insanlığın yakasını kurtarmakta zorlandığı iki temel kötü alışkanlık olduğuna da işaret eder. Dinin amelî hayata ilişkin hükümleri konulurken insan davranışlarında mubah oluş esas alındığından hangi tür davranışların serbest ve helâl olduğunun sayımı yapılmayarak sadece sınırlı yasaklamalar getirilmekle veya davranışların sakıncalı yönlerine işaret edilmekle yetinilmiştir. İslâm'da oyun ve eğlencenin ilke olarak helâl görülüp diğer bazı yasaklamalarla birlikte kumar yasağının getirilmesi böyledir. Bunun için de kumar genel serbestlikten istisna edilmiş bir yasaklamadır. Günah ve yasak oluşu Allah'ı zikretmekten ve namazdan alıkoyması, insanlar arasında düşmanlık doğurması, zulüm ve haksızlığa sebebiyet vermesi gibi gerekçelerle açıklanmıştır.

Abdullah b. Ömer ve bir grup tâbiîn âlimi, âyette geçen meysir lafzının içeriğini oldukça geniş tutarak kazanma ve kaybetme riski taşıyan her oyunun, çocukların oynadığı ceviz oyununun bile kumar olduğunu söylemiştir (Âcurrî, s. 75-82). Hanefîler'den Cessâs, âyetteki meysirin

satranç ve tavla ile veya her türlü kumarla açıklandığını kaydettikten sonra onu, bilinmez bir sonuca yahut kur‘aya bağlanan

her türlü haksız mal kazanımını kuşatacak bir genişlikte anlar ve bu mahiyetteki işlemlerin yasak oluşunun gerekçesi sayar (Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, IV, 128). Mâlikî fakihi Ebû Bekir İbnü’l-Arabî ise kumarı ilke olarak haram görmekle birlikte âyetteki meysiri Câhiliye döneminde mevcut olan, fakat daha sonra gitgide yok olan özel bir kumar çeşidi olarak anlamıştır (Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, II, 656).

Hadislerde de kumar, gerek meysir adlandırmasıyla gerekse o dönemin bazı kumar türlerinin ismi verilerek yasaklanmış, kumar aletlerinin ticareti, bu yolla kazanılan para ve kumar oynayanlar ağır bir dille kınanmıştır (Şevkânî, VIII, 106-119). Bu yasağa esasında teşvik edilen at yarışlarının kumar şeklini alması da dahildir (a.g.e., VIII, 91-94). İslâm hukukçuları kumarın haram oluşu üzerinde kural olarak ittifak etmekle birlikte âyet ve hadislerin bu kesin tavrını hukukî kalıpta ifade etmeye ve konuya normatif bir açıklama getirmeye çalışmışlardır. Klasik dönem fıkıh literatüründe kumarı ifade için meysir ve kımâr kelimeleri çok defa eş anlamlı olarak kullanılmakta olup Cessâs kımârı karşılıklı risk (muhatara) üzerine temlik (Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, II, 4; III, 127), Serahsî mal kazanımının şansa / riske bağlanması şeklinde (el-Mebsûṭ, VII, 75; XI, 18; XVII, 42; XX, 139), Cürcânî ise yenenin yenilenden bir şey almayı şart koştuğu bir oyun türü olarak tanıtır (et-Taʿrîfât, “ḳımâr” md.).

Fıkıh literatüründe kumar iki açıdan ele alınır. Bir yönüyle kumar toplum ve Allah hakları, yani genel ahlâkın korunması, münker ve haram bir işin toplumda yayılmasının önlenmesi kapsamında ele alınmış, kumar oynama şahitliğin kabulünü engelleyen ve kamu düzenini ihlâl ettiği için muhtesip tarafından engellenmesi gereken kötü bir davranış olarak görülmüştür (Şâfiî, VII, 54; İbn Kudâme, X, 150-151). Bu açıdan kumar, kişinin adalet vasfını düşüren ve ta‘zîr cezasını gerektiren bir suç sayılmıştır. Diğer taraftan özellikle ilk dönem metinlerinde kımâr kelimesi muhatara, garar, cehalet, ayb gibi kelimelerle birlikte kullanılarak bazı hukukî işlemlerin hukuka aykırı biçimde risk ve belirsizlik taşıdığına işaret edilmiş ve işlemin geçersizliği ve adem-i cevâzı için mesnet yapılmıştır (Şâfiî, III, 64, 232; VI, 223; VII, 134; Sahnûn, III, 423; IV, 28, 40, 84, 106, 413; Müzenî, s. 81;

Cessâs, III, 127; Bâcî, IV, 246; Serahsî, XI, 153). Bu anlayışın sonucu olarak şahıs haklarının korunmasının öncelik taşıdığı muâmelât hukukunda para ve mal değişiminden selem ve şirket akdine, mal bölüşümünden icâre ve davaya kadar faiz yasağının kapsamına girebilecek veya sonucu belirsizlik taşıdığı için gararlı alışveriş olarak görülebilecek olan birçok işlem türü, şans ve tesadüfe bağlı bir kazanç içerdiği ölçüde bir tür kumar olarak görülmüş ve yasaklanmıştır (Şâfiî, IV, 235; VI, 223; Serahsî, XV, 102; XXIX, 158; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, III, 1490; Kâsânî, VI, 51; Osman b. Ali ez-Zeylaî, IV, 131). Câhiliye devrinde yaygın münâbeze, hasât, mülâmese gibi bazı alışveriş türlerinin İslâm döneminde yasaklanışının bir sebebi de onların bir nevi kumar oluşudur (Osman b. Ali ez-Zeylaî, IV, 48; İbn Âbidîn, V, 65-66). Özellikle bu açıdan dinin kumar yasağı, fıkıhta genişletici bir yoruma tâbi tutularak rızâ unsurunun yeterince bulunmadığı hukukî işlemlerin iptali, haksız kazançların ve beklenmedik hak kayıplarının önlenmesi, akidlerde bilinmezliğin giderilmesi, açıklık ve güvenliğin sağlanması yolunda temel bir argüman olarak kullanılmış, böylece muâmelâtta hâkim diğer ilkelerle birlikte borçlar hukukunun genel çizgisini belirleyen bir bakış açısı oluşturmuştur.

Gerek Kur'an gerekse hadislerde kumar ilke olarak yasaklanmış, nelerin kumar olduğu tek tek sayılmayıp kumar yasağı belli birkaç örnek üzerinde gösterilmiştir. Dolayısıyla bundan kumarın yalnızca zikredilen çeşitlerinin yasak olduğu sonucu çıkarılamaz. İslâm dini kumarı yasaklarken bunun belli nevilerini değil götürdüğü sonucu hedef almıştır. Dinin bu yasağının iyi anlaşılabilmesi, hem kumar yasağının dayandığı gerekçelerin bilinmesiyle hem de kumarın yapısal analizinin yapılıp onun benzeri işlemlerden farkının belirlenmesiyle mümkün olur. Nitekim tarihsel süreçte fakihler, Kur'an ve Sünnet'te ilke olarak geçen kumar yasağını kendi dönemlerinde yorumlamaya ve yasağın kapsamını belirlemeye çalışırken hem konuya ilişkin dinî emir ve yasakların ortam ve amacını, hem de içinde yaşadıkları toplumda salgın bir hastalık halini alan kötü alışkanlıkları ve bunların yol açtığı olumsuz sonuçları göz önüne almışlar, bu zeminde kumar kapsamına sokulabilecek işlem türlerini ve bunların dinî hükmünü açıklamaya çalışmışlardır. Doğrudan kumar oyunlarının yanı sıra at ve ok atma yarışı, güvercin uçurma, güreş ve yüzme gibi esasında câiz olan olayların sonuçları üzerinde bahis tutuşmanın ve bu yolla kazanç sağlamanın câiz görülmeyişi, başta Hanefîler olmak üzere fakihlerin önemli

bir bölümünün kur‘ayı hak kazandırıcı bir işlem olarak görmemesi de kumar yasağını ihlâl etmeme endişesinden kaynaklanır (Serahsî, VII, 75-76; XV, 7-8; Kâsânî, VI, 206; İbn Kudâme, IV, 43; IX, 468, 472, 484; Şemseddin er-Remlî, VIII, 168). Konuya ilişkin olarak belirlenen ölçü ve yaklaşımlar dikkatle incelendiğinde İslâm’daki kumar yasağının Câhiliye’deki şekliyle veya sınırlı sayıdaki birkaç kişi arasında cereyan eden şans oyunuyla sınırlı olmadığı, günümüzde çeşitli isim ve tanıtım altında sürdürülen ve kurumsallaşan, ancak önceden belli olmayan bir sonuca ve şansa bağlı olarak müştereken bahisleşme içinde kazanmayı veya kaybetmeyi konu edindiği için kumar mahiyetinde olan çekilişler, şans oyunları ve yarış sonuçları üzerinde bahis tutuşma gibi yaygın uygulamaların da bu kapsamda olduğu anlaşılır. Elde edilen gelirin hayra harcanması veya tertipleyenler tarafından kamu yararına pay aktarımı yapılması bunların dinî hükmünü değiştirmez. Kazanan veya kur’a isabet eden şahsa verilmek üzere katılımcıların her birinin ayrı ayrı bedel koyması veya bir bedel vaadinde bulunması kumar sayılırken böyle bir ödeme yahut vaadin üçüncü şahıslar tarafından ve tek taraflı olarak yapılması katılımcılar bu amaçla ayrıca ödeme yapmadığı sürece kumar sayılmaz. Birincisinde şansa veya bilinmez bir sonuca bağlanmış karşılıklı olarak kazanma ve kaybetme söz konusu iken ikincisinde katılımcıların dışındaki bir şahıs veya kurum tarafından yapılmış teşvik amaçlı bir ödüllendirme söz konusudur.

Bazı çeşitleri sınırlı bir beceri ve ustalık içerse de kumar, esas itibariyle şans ve tesadüfe bağlı olarak kazanç elde etme veya kaybetme oyunudur. Önceden belirsiz bir sonuca eşit oranda ümit bağlayanlardan toplanan mal bu yolla bir veya birkaç kişiye aktarılmış olmaktadır. İslâm’da hem helâl kazancın korunması ve haksız yoldan mal kazanmanın önlenmesi, hem de ekonomik imkânların mümkün olduğunca toplumun geniş katmanlarına dağıtılması temel ilkelerden biridir. Başkalarının mallarını meşrû olmayan yollarla almak ve yemek haramdır. Kur’an’ın, “Mallarınızı aranızda boş ve haksız (bâtıl) yollarla yemeyin, ancak karşılıklı rızâya, gönül hoşluğuna dayalı bir ticaret sonucunda yiyin” (en-Nisâ 4/29) meâlindeki

âyeti de bu ilkeyi ifade eder. Bir başka âyette servetin sadece zenginler arasında dolaşmasının olumsuzluğuna dikkat çekilmiştir (el-Haşr 59/7). Meşrû yollarla yapılmadıktan sonra kumarda olduğu gibi tarafların göstermelik rızâları kumarla elde edilen malı helâl duruma getirmez.

Aslında kaybeden taraf verdiğine razı görünse bile gerçekte içinde rızâ değil sadece derin bir teessür ve pişmanlık, tekrar şansını deneyerek kazanma, hiç olmazsa kaybını telâfi etme hırsı vardır. Bu sebeple de kumar, oynayanlar arasında gizli bir kin ve düşmanlık doğurur.

Öte yandan kumar, yol açtığı maddî kayıpların yanı sıra zamanın ve zihnî enerjinin boşa harcanması sonucunu doğuran, iradeyi zayıflatan, hatta âdeta yok eden ve kişiyi ailesinden, çevresinden, temel insanî ve dinî görevlerinden çekip uzaklaştıran bir bağımlılık, bir kötü alışkanlık haline de kolayca gelebilmekte, kişiyi yalnızlığa, çevresiyle uyumsuzluğa sevketmektedir. Âyette kumarın kin ve düşmanlığa yol açtığının belirtilmesinin bir açıklaması da bu olmalıdır.

Kumar ayrıca ekonomik gelişimini tamamlayamamış ülkelerde, işsizliğin, fakirliğin, sınıflar arası dengesizliğin büyük çapta olduğu toplum ve kesimlerde âdeta bir umut sömürüsü olarak salgın bir hastalık halini almakta, her defasında hem büyük bir kesim mağdur olmakta hem de hak etmeden, emek vermeden ve alın teri dökmeden zengin olan birkaç problemli kişi daha topluma eklenmektedir. Böylece kumar, toplumda sosyal örgü ve dayanışmanın zayıflamasında ve bencilliğin ön plana çıkmasında da olumsuz bir rol üstlenmektedir.

Yukarıda temas edilen olumsuzlukların hepsine her zaman yol açmasa ve önceleri hoş görülebilir oranda sakıncalar içerse de kumar giderek vazgeçilemeyen bir bağımlılığa götürdüğünden içkiyle mücadelede olduğu gibi çoğu zaman titiz ve kapsamlı bir karşı kampanya ile önü alınabilmektedir. Ayrıca bütün çabalara rağmen kumar, diğer birçok kötü alışkanlık gibi her dönemde müslümanlar arasında az veya çok varlığını sürdürmüştür. Bu sebeple İslâm bilginleri öteden beri Kur'an'da yasaklanan meysiri, hem kumarı hem de mahiyeti itibariyle kumar sayılamayacak bazı basit oyunları içine alacak derecede kapsamlı biçimde yorumlamışlardır. Kumar sayılmayan bazı oyun ve oyalanmaların kumar mesabesinde tutulması da herhalde içki konusunda olduğu gibi, toplumda hızla yayılma ve genç kuşakları etkisi altına alma temayülü gösteren kumarın önlenebilmesi için esasen meşrû olmakla birlikte ileride kumara dönüşebilecek şekil ve usullerin de peşinen yasaklanması gayretiyle açıklanabilir.

Kumarda şans ve tesadüfe bağlı olarak kazanç elde etme amacı ön plana çıkmakla birlikte oyun, eğlence ve hoşça vakit geçirme yönü de bulunmaktadır. Öte yandan İslâm'da oyun ve eğlence, meşruiyet dairesinde kalmak ve harama yol açmamak kaydıyla yani kural olarak câiz görülmüştür. Böyle olduğu için de haram ve helâl, yani kumar ve eğlence arasındaki ayırıcı çizgiyi belirleme özel bir önem taşımış ve müslüman âlimleri öteden beri meşgul eden bir konu olmuştur. Klasik kaynaklarda tavla ve satranç üzerinde yoğunlaşan cevaz tartışmaları gösterilen bu çabanın birer örneği sayılabilir.

Tavla ve Satranç. Günümüzde daha çok eğlence amacıyla oynanan tavlanın dinî hükmü konusunda ilk dönemlerden itibaren İslâm âlimleri değişik görüşler belirtmiş, bazı hadislerde geçen "nerd", "nerdeşîr" ve "kiâb" kelimelerini genelde tavla olarak anlayıp açıklamışlardır. Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'den nakledilen belli başlı hadisler şunlardır: "Nerdeşîr ile oynayan, elini domuz etine ve kanına batırmış gibidir" (Müslim, "Şiʿr", 10; Ebû Dâvûd, "Edeb", 56); "Nerd ile oynayan kişi Allah'a ve Resulü'ne isyan etmiştir" (el-Muvaṭṭaʾ, "Rüʾyâ", 6; İbn Mâce, "Edeb", 43; Ebû Dâvûd, "Edeb", 56); "Zar (kiâb) ile oynayan kişi Allah'a ve Resulü'ne isyan etmiştir" (Şevkânî, VIII, 106); "Nerd ile oynayıp sonra namaz kılmaya kalkan kişi, irin ve domuz kanı ile abdest almış ve namaz kılmış gibidir" (a.g.e., VIII, 107; bu konudaki diğer hadisler için bk. Âcurrî, s. 47-59). Özellikle son iki hadis, sened bakımından zayıflığı ileri sürülse de ilk dönem âlimlerinin konuya bakışını yansıtması açısından dikkat çekicidir.

Satrancın haramlığına dair bazı zayıf hadisler bulunmakla birlikte (a.g.e., s. 61-66) bu oyunun daha ziyade, muhtemelen İran'ın fethinden sonra sahâbe döneminde ortaya çıktığı, başta Hz. Ali ve Abdullah b. Ömer olmak üzere bazı sahâbîler onu bir tür kumar (meysir) olarak nitelendirirken Hz. Âişe, İbn Abbas, Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi sahâbîlerin mekruh, sahâbe ve tâbiîn âlimlerinden bir kısmının mubah saydıkları ve bazılarının ise nerdden daha kötü gördüğü nakledilir (Şevkânî, VIII, 107-108).

Özetle ifade etmek gerekirse klasik dönem İslâm âlimlerinin çoğunluğu, yukarıda başlıcaları anılan hadislerin lafzî delâletinden ve sahâbî uygulamasından hareketle nerdin haram olduğunu ifade etmişler, satranç

konusuna ise daha müsamahalı yaklaşmışlardır. Ebû İshak el-Mervezî gibi bazı âlimler nerdin haram değil mekruh olduğu görüşündedir. Zar ile oynamak da sahâbe çoğunluğu tarafından mekruh görülmüştür. İbn Mugaffel ve Saîd b. Müseyyeb, kumara vesile yapılmamak kaydıyla nerdi ve zarla oynamayı câiz görmüşlerdir (a.g.e., VIII, 107).

Genelde Hanefî âlimleri nerd ile satrancı aynı hükme tâbi tutmuşlar, bunların kumar veya en azından faydasız oyun olduklarını öne sürerek nerd ve satranç oynamanın mekruh, bir kısmı ise haram olduğunu söylemiştir. Hanefî fakihi Kâsânî bu konuda sert bir tutum sergileyenler arasında yer alır. Ona göre eğer nerd ve satranç kumar ise, "Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar) ve şans okları birer şeytan işi pisliktir" (el-Mâide 5/90) âyetinden ve, "Sizi Allah'ı anmaktan alıkoyan her şey meysirdir" (Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, IV, 275) hadisinden hareketle haram olmalıdır. Eğer nerd ve satranç kumar değil de oyun ise bu takdirde, "Kişinin eşiyle, ok ve yayıyla ve atıyla oynaması hariç her oyun haramdır" (a.g.e., IV, 273-274) hadisinden hareketle yine haram olmalıdır (Bedâ ͗i ͑, V, 127). Ancak Hanefî kaynaklarının çoğunda ifade edildiği şekilde tavla ve satrancın kumara vesile kılınmamak şartıyla haram olmadığı, fakat zamanı boşa geçirme gibi noktalardan hareketle mekruh kabul edildiği söylenebilir.

İmam Mâlik, "Haktan sonra geriye sapıklıktan başka ne kalır?" (Yûnus 10/32) âyetinden hareketle satranç ve nerdin haram, bunlarla oynamanın bir sapıklık olduğu görüşündedir. Ahmed b. Hanbel'in görüşü de böyledir. Ancak birçok Mâlikî âlimi âyetin baş tarafında, "İşte sizin rabbiniz olan Allah haktır" denildiğini, dolayısıyla burada davranışların değil iman ve küfrün söz konusu edildiğini ileri sürerek Mâlik'in bu gerekçelendirmesine katılmaz. Mâlikî fakihi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, buna ilâve olarak satrancı mubah görmenin sapıklık sayılmayacağını, bir şeyi mubahın dışına çıkarabilmek için delilin gerektiğini belirtip nerdeşir hakkında vâki yasağın Allah'ı zikretmekten alıkoyduğu takdirde satrancı da kapsayacağını

ifade eder (Aḥkâmü'l-Ḳur ͗ân, III, 1052-1053). Mâlik'in satrancı mekruh gördüğü veya onu nerdden daha kötü ve daha oyalayıcı kabul ettiği rivayetleri de vardır.

Şâfiî nerdi kural olarak haram görürken kavramayı keskinleştirmesi,

muhakemeyi güçlendirmesi, savaş taktiklerine ve hilelerine alıştırması bakımından eğitici olduğunu ve bu yönüyle atıcılık ve biniciliğe benzediğini ileri sürerek satrancı nerdden daha sakıncasız görmüş ve oynamaya ruhsat vermiştir. Ancak konunun toplumsal değer yönüne dikkat çeken Şâfiî oyun oynamanın ağır başlı ve dindar kimselere yakışmadığını, bu sebeple esasında bütün oyunların mekruh olduğunu da belirtir (el-Üm, VI, 208). Şâfiî, bu oyunlardan herhangi biriyle onu helâl görerek oynayan kişinin şahitliğinin reddedilmeyeceğini, fakat oyun sebebiyle namazlardan gafil olunması, bu gafletin namazları kaçıracak derecede artması durumunda, tıpkı unutma veya baygınlık gibi bir durum olmadığı halde boş oturup namaza devam etmeyen kişinin şahitliğinin reddedilmesi gibi namaz vakitlerini hafife aldığı gerekçesiyle bu kişinin şahitliğinin de reddedileceğini ileri sürmüştür. Şâfiî fakihi Nevevî satrancın tenzîhen mekruh olduğu görüşündedir. Şîa ve özellikle İmâmiyye, tavla ve satranç konusunda Sünnî fıkıh ekollerine göre daha katıdır ve bunları kumar aleti olarak gördüğünden kumar dışı amaçla oynanmasına da cevaz vermez.

Bu konudaki bilgilere topluca bakıldığında satrancı yasaklayan açık bir nassın bulunmadığı, nerd ve satrancın dinî hükmü ve yasaklık ölçüsünün ne olduğunun fakihler arasında tartışmalı olduğu, ayrıca nerdin mahiyetinde ve nerdeşîr adlandırmasının anlam ve kaynağı konusunda farklı açıklamaların bulunduğu görülür. Bir açıklamaya göre nerdeşîr, kendisiyle oynanan taşları bulunan kısa tahtadır. Bazı âlimler nerdin, insanı çalışıp kazanmayı bırakacak şekilde yıldızlardan medet umma noktasına getirdiği ve oyunun konuluş esprisinin davranışları yönlendirme olduğu gerekçesiyle haram kılındığını ileri sürmüşlerdir. Fakat nerd için getirilen açıklamaların hiçbiri günümüzde tavla olarak adlandırılan oyunu içerecek nitelikte ve açıklıkta değildir. Şevkânî'nin nerd ve nerdeşîrin anlamıyla ilgili olarak naklettiği açıklamalar göz önünde tutulduğunda nerd ve nerdeşîrin günümüzde tavla adıyla bilinen oyundan biraz daha değişik bir oyun olduğu sonucu da çıkabilmektedir (Neylü'l-evṭâr, VIII, 107-108). Bundan dolayı hadislerde geçen nerd ve nerdeşîr kelimelerinin günümüzdeki tavla oyununu kesin olarak anlattığını söylemek pek doğru olmaz. Sonuç olarak İslâm'da kumarın yasaklandığı, maddî kazanç ve kaybın şansa ve bilinmez bir sonuca bağlandığı her türlü bahis tutuşma ve tâlih oyununun kumar mahiyetinde olduğu, bu öğenin bulunmadığı oyunların ise doğrudan değil kumara vesile olma ve alıştırma yönüyle sakınca taşıdığı görülür. Böyle

olunca satranç, tavla, iskambil gibi oyunlar ancak kumara alet edilmesi, Allah'a, aileye ve topluma karşı görevleri aksatmaya yol açması gibi bir sonuca götürmesi halinde o sonuca paralel bir dinî hüküm alır. Böyle bir ihtimal bulunmadığında ise bunların diğer oyun türlerinden farklılık arzetmediği söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "ḳımâr" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Rüʾyâ", 6; Müslim, "Şiʿr", 10; İbn Mâce, "Edeb", 43; Ebû Dâvûd, "Edeb", 56; Şâfiî, el-Üm, Beyrut 1393/1973, III, 64, 232; IV, 235; VI, 208, 223-225; VII, 54, 134; Sahnûn, el-Müdevvene, III, 423; IV, 28, 40, 84, 106, 413; Müzenî, Muḫtaṣar (Şâfiî, el-Üm, VIII. cilt sonunda), Beyrut 1393/1973, s. 81; Âcurrî, Taḥrîmü'n-nerd ve'ş-şaṭranc ve'l-melâhî (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1988; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), II, 4; III, 127; IV, 122-129; Bâcî, el-Münteḳā, Kahire 1332, IV, 246; VII, 278-279; Serahsî, el-Mebsûṭ, VII, 75-76; XI, 18, 153; XV, 7-8, 102; XVII, 42; XX, 139; XXIX, 158; Râgıb el-İsfahânî, Muḥâḍarâtü'l-üdebâʾ, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti'l-hayât), I, 723-728; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, II, 655-657; III, 1052-1053, 1490; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 127; VI, 51, 206; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, IV, 43; IX, 468, 472, 484; X, 150-152; Muhakkık el-Hillî, Şerâʾiʿu'l-İslâm fî mesâʾili'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm, Beyrut 1986, I, 163; II, 232; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1928, III, 2; IV, 113-114; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1314, IV, 48, 131, 273-274, 275; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü'r-râye, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), IV, 273-275; İbnü'l-Murtazâ, el-Baḥrü'z-zeḫḫâr, San'a 1409/1988, V, 25-26, 101-109; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Kahire), V, 474, 497; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, VIII, 164-168, 295-296; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, III, 272; IV, 50-51; VI, 423-424; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, VIII, 91-94, 106-119; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), IV, 495, 514, 541; V, 65-66, 256-257; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu'l-ereb, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), III, 53-65; F. Rosenthal, Gambling in Islam, Leiden 1975; a.mlf., "Ḳımār", EI² (İng.), V,

108-110; Ahmed M. Assâf, el-Ḥelâl ve’l-ḥarâm fi’l-İslâm, Beyrut 1406/1986, s. 359-363; B. Carra de Vaux, “Meysir”, İA, VIII, 192; J. L. Paton, “Gambling”, ERE, VI, 163-167; A. Hiltebeitel, “Gambling”, ER, V, 468-474.

Ali Bardakoğlu

KUMAŞ

(القماش)

Arapça kamş “toplamak, (ipleri) bir araya getirmek” kökünden türeyen kumâş (çoğulu akmişe) ipek, yün, keten, pamuk ve benzerlerinden dokunmuş ağır mensucata verilen genel addır. Bu anlamıyla klasik sözlüklerde bulunmayan kelime Memlük dokuma ürünlerinin bütün İslâm dünyasında tanınmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Dokumacılık en eski sanat dallarından biridir; kumaş İlkçağ’dan itibaren en önemli milletlerarası ticaret ürünü olmuş, altın ve gümüş tellerle dokunan ağır ipekli kumaşlar ülkelerin kudret ve zenginliğini gösteren simge kabul edilmiştir.

Kumaşın İslâm dünyasında çok önemli bir yeri vardır. Saray erkânının kullandığı ağır kumaşlar yabancı ülkelere gönderilen hediyelerin de başında gelmiş, sultanların birbirine kıymetli kumaşlardan yapılmış hil‘at yollamaları ve başarı gösteren önemli kişilerin aynı şekilde taltif edilmesi İslâmî bir gelenek oluşturmuştur. İslâmiyet’in yayıldığı Suriye, Kuzey Afrika, İran ve Anadolu’nun iklimleri pamuk ve koza gibi önemli kumaş ham maddelerini yetiştirmeye elverişli

olduğundan bu bölgelerde ve özellikle Mısır, Suriye, İran’da İslâmiyet öncesinde gelişmiş bir kumaş endüstrisi mevcuttu. Arap yarımadasında ise yün en önde gelen dokuma ham maddesiydi. Bu geniş imkânlar sebebiyle İslâm ülkelerinde dokuma sanatı erken dönemlerden itibaren gelişmeye başlamış ve büyük bir gelir kaynağı olmuştur.

İslâm ülkelerindeki kumaş cinsleri ve teknikleri genellikle ortaktır. Kumaşları süsleyen ortak İslâmî motiflerin yanı sıra desen anlayış ve zevki ülkelerin kültürlerine göre farklılık gösterir; hepsinde desenler sonsuzluk prensibine göre düzenlenmiştir. Yazılı kumaşlar dinî ve politik mahiyetleri itibariyle önemli bir yere sahiptiler. Kur’ân-ı Kerîm’den âyetler taşıyan Kâbe ve sanduka örtüleri, halife ve sultan adlarının dinî ibarelerle birlikte yazıldığı “tırâz” adı verilen kumaşlar geleneklerini yüzyıllar boyu sürdürmüştür (bk. TIRÂZ).

Erken İslâm devrinde sayıları pek çok olan atölyeler Moğol istilâsında tahribat gördüğü için o dönemden zamanımıza çok az kumaş örneği ulaşabilmiştir. IX. yüzyıla ait kûfî yazılı ve hayvan figürlü bazı ipek kumaş parçaları Londra'daki Victoria and Albert Museum'da bulunmaktadır. Aslında İslâm uygarlığının özellikle XII. yüzyıla kadar süren dönemi bazı bilim adamları tarafından bir tekstil medeniyeti olarak anılır. Abbâsîler, kumaş sanayii ve ipek ticaretiyle dünya piyasasında 500 yıl süreyle hâkimiyet kurmuşlardır. Atlas, damask (Dımaşk / Şam işi) ve muslin gibi ipekli kumaşlar Arap menşelidir. Araplar fetihler vasıtasıyla kumaş dokuma kültürünü İspanya, Sicilya ve İtalya'ya yaymışlardır. Batı dillerindeki pamuk anlamını taşıyan "cotton" da Arapça "kutn" kelimesinden gelir.

Özellikle ipek dokumacılığında çok ileri düzeyde olan İran kumaş sanatı Sâsânîler'in etkisinde gelişmiştir. III. yüzyıldan VII. yüzyıla kadar hüküm süren Sâsânîler'in çok gelişmiş bir kumaş sanatı vardı. Onların desenlerindeki üslûp özellikleri yalnız Ortaçağ İranı'ndaki dokuma sanatına etki etmekle kalmamış, İran sınırlarını da aşarak bu etkisini Sâsânî Devleti'nin ortadan kalkmasından sonra XIV. yüzyıla kadar bütün Batı Asya'da ve Doğu Avrupa'da devam ettirmiştir. Tâk-ı bustân kabartmalarındaki elbiselerde görülen etrafı rozetlerle süslü yuvarlak madalyonlar yüzyıllar sonra İran, Suriye, Selçuklu ve Bizans kumaşlarının süsleme alanına girmiştir. Yuvarlak madalyonlar içinde yüz yüze duran veya sırt sırta vermiş aslan, kartal gibi hayvan ve kuş figürlerinin yanı sıra simetrik efsanevî yaratıklar ve av sahneleri en çok rastlanan konular olmuştur. Bu desenler, İslâm ve Bizans kumaşlarında kendi karakterlerini yansıtacak şekilde yorumlanmış, özellikle İslâm ülkelerinde yazı ve İslâmî motiflerle beraber kullanılarak âdeta ortak unsur haline gelmiştir. X-XI. yüzyıllarda Batı İran ve Irak'ı hâkimiyetleri altına alan Şiî Büveyhîler kendilerini Sâsânîler'in meşrû vârisi olarak görmüşler, bu arada onların kumaş sanatına da sahip çıkmışlardır. Büveyhî kumaşlarının Sâsânî kumaşlarından tek farkı Arapça yazılar ihtiva etmeleridir. Louvre Müzesi'nde bulunan karşılıklı fil figürleriyle, bordürü friz halinde develerle ve kûfî yazılarla bezenmiş ipekli kumaşın üslûbu tamamen Sâsânî'dir. Bu tip dekoratif kumaşlar Batı kiliselerinin hazinelerine girmiş, dinî elbise veya kutsal eşya örtüsü olarak kullanılmıştır. Habsburg hânedanından IV. Rudolf'un Viyana'daki Dom und Diözesan Müzesi'nde görülen kûfî yazı

ile bezenmiş ipekli sanduka örtüsü en önemli örneklerden biridir. Moğollar'ın Batı Asya'yı işgal ettikleri dönemde ise (1256-1259) İslâm dokumacılığına ejder gibi birçok Çin motifi girmiş, Moğollar'ın işgaline mâruz kalmayan Mısır'da dahi bu desenler etkili olmuştur.

Memlükler'de dokumanın her çeşidi üretilmiş, XIII. yüzyıldan itibaren keten, pamuk ve ipek ipliklerle dokunan altın, gümüş telli parlak kumaşlar çok ileri bir teknik göstermiştir. Bunlar Memlük sanatına has üslûplarda oval madalyonlar, hayvan figürleri, bitkisel bezeme ve yazı gibi süsleme özellikleri ihtiva eder. Başta ipekliler olmak üzere Memlük kumaşlarını sultanların siparişi üzerine Suriye ve Çin'de dokunan kumaşlardan ayırt etmek çok zordur ve bunlara Memlük kumaşlarının taklidi İtalyan ve İspanyol kumaşlarını da ilâve etmek gerekir. Bu kadar geniş üretimden zamanımıza çok az örnek kalmıştır; Londra'daki Victoria and Albert Museum'da bulunan birkaç çocuk elbisesiyle başlığı ve bazı Batı kiliselerinde saklanan birkaç sanduka örtüsü ve dinî elbise parçası bunların başlıcalarıdır.

XVI. yüzyıl Safevî İranı'nda kumaş sanatı çok ileri düzeye erişmiş, özellikle mînâî tekniğinde yapılan seramiklerdeki minyatürler ağır ipekli desenlerini etkilemiş ve kumaşlar üzerinde oval madalyon içinde ejder, mitolojik figürler, av sahneleri çok renkli olarak yer almıştır. XVII. yüzyıl İran kumaş desenlerinde, XVI. yüzyıl ortalarından itibaren Türk süsleme sanatlarının her dalında uygulanan natüralist üslûptaki çiçek kompozisyonlarının etkileri görülür ve kompozisyonlardaki olgun çiçeklerin birleşmesinden meydana gelen demetler desenin aslını teşkil eder. Bu dönemde en önemlileri Yezd, Herat, Merv, İsfahan, Kâşân ve Rey olmak üzere birçok dokuma merkezi gelişmiştir. Dünyada tanınan pek çok ipekli kumaş türü İran menşelidir. Meselâ Batı'da brokar diye bilinen kumaş İran'da dîbâ adlı ipekliye tekabül eder; kemhâ, tafta ve kadife de İran kökenlidir.

Türk Kumaş Sanatı. XV-XVII. yüzyıllar arası Osmanlı döneminin dünyada eşi görülmemiş düzeye varan kumaş sanatı Selçuklu Türkleri'nden devralınan sağlam dokuma geleneğine dayanır. Selçuklu döneminden zamanımıza kadar iki ipekli kumaş parçası gelebilmiştir. XIII. yüzyıla ait kemhâ tekniğiyle dokunmuş altın telli kumaşlardan biri Lyon'da Musée des

Tissus'de, diğeri ise Berlin Devlet Müzesi'nde bulunmaktadır. Kenarında "Alâeddin Ebü'l-Feth Keykubad b. Keyhusrev" yazılı olan Lyon'daki etrafı rozetlerle çevrili yuvarlak madalyonlar içinde sırt sırta vermiş stilize aslan figürleri rûmîlerle süslüdür. Berlin'deki örnekte ise kalkan şekli içinde çift başlı kartal figürü ve rûmîlerden

oluşan bir kompozisyon görülmektedir. Her iki kumaşın desenlerindeki şema Sâsânî sanatına dayanmaktadır.

XIV. yüzyıl Osmanlı beylik dönemi kumaşları hakkında zamanımıza örnekleri ulaşmadığı için ancak tarihî kaynaklar vasıtasıyla bilgi edinilebilmektedir. İbn Fazlullah el-Ömerî Osmanlı ülkesinde çok nefis kumaşların dokunduğunu yazar. Bu husus, sultanların çeşitli vesilelerle birbirlerine gönderdikleri hediyelerden bahseden tarihî kaynaklarla da sabittir.

Osmanlı dönemi Türk kumaş sanatı, XV. yüzyılda Fâtih Sultan Mehmed'in merkeziyetçilik sistemine göre diğer kurumlarla beraber tesis ettiği esaslı bir teşkilâtla atılan temeller üzerinde gelişmiş ve XV-XVII. yüzyıllarda hiçbir ülkede görülmeyen bir düzeye ulaşmıştır. Bunda, sanatı koruyan padişahların yanı sıra deseni çizen nakkaşlarla usta dokumacıların sıkı iş birliğinin büyük rolü vardır. Önceleri yalnız Bursa'da gelişen dokumacılık sektörü zamanla Osmanlı Devleti'nin en köklü, en geniş ve en etkin teşkilâtına sahip oldu. "Hamcı" denilen ham madde temin edenler, "dolapçı" denilen atkı ve çözgü iplerini eğirenler ve "sabbah" denilen boyacılar ayrı ayrı hirfet veya loncalar oluştururlardı. Asıl tezgâhlarda çalışan dokumacılar ise dokudukları kumaşlara göre kadifeci, kemhâcı, vâleci, futacı gibi değişik loncalara ayrılırlardı; en geniş ve nüfuzlu lonca kadifecilerin loncası idi. Tereke defterlerine göre XV. yüzyılda sanayide çok sayıda esir çalıştırılırdı. Aynı zamanda saraya ait veya özel büyük dokuma atölyeleri (kârhâne) vardı. Kadınlar da evlerde bu işi sürdürüyorlardı. Sarayın ihtiyacı olan altın ve gümüş tellerle dokunan ağır lüks kumaşlar ancak devlet gözetimindeki atölyelerde üretilirdi.

Osmanlı dokuma sanatının elde mevcut ilk örnekleri, XV. yüzyılın ikinci yarısına ait kaplan çizgisiüçlü pars benekli desen içeren Bursa çatmalarıdır. Topkapı Sara-yı Müzesi'nde kayıtlı (Envanter nr. 13/66), Fâtih Sultan

Mehmed’e atfedilen kaftanın yapıldığı çatmanın zemini gümüş telin fildişi ipek etrafına sarılmasından elde edilen kılaptanla, deseni ise kırmızı ipekle dokunmuştur. XV. yüzyılın ikinci yarısına ait kumaş parçalarının desenleri dönemin motiflerini içeren kompozisyonlarla süslüdür; bunlar daha çok rûmî, hatâyî ve üçlü benek-kaplan çizgisi motifleridir. Zamanla bunlara Çin bulutu, hilâl, yıldız, natüralist çiçekler, oval madalyon, dikey dalgalı dal ve rûmîli kompozisyonlar eklenmiştir. En çok kullanılan renkler ise sırasıyla kırmızı, zümrüt yeşili, filizî, fildişi, bal rengi, ender olarak da açık mavi ve dumanîdir. Detaylarda beyaz ve siyah renkler kullanılmıştır.

Bursa şer‘î sicillerinde Bursa’nın ipek yolu üzerinde, Batılı ve Doğulu tüccarların alışveriş yaptığı önemli bir ticaret ve dokuma merkezi olduğuna dair sayısız belge vardır. Bursa ayrıca boyacılıkta çok ileriydi; tarihî belgelerden buraya İran’dan, diğer ülkelerden ve XVI. yüzyılın ortalarından itibaren İstanbul’dan boyanmak üzere iplik yollandığı anlaşılmaktadır. Tereke defterleri ve seyyahların notları da bu dönemin kumaşları hakkında bilgi içerir. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi’nde bulunan en eski kumaş listesi XV. yüzyılın sonuna aittir (TSMA, nr. D 4); bu listeden, sarayda Bursa çatmalarının yanı sıra İran (Yezd) ve Frenk kumaşlarının da kullanıldığı anlaşılmaktadır. Arşiv kayıtlarında kumaşların renkleri de belirtilmiştir; kadife-i çatma-i aselî (bal rengi) ve benek-i Bursa sebz (yeşil benekli) gibi.

XV-XVII. yüzyıllarda kumaş sanatı Osmanlı Devleti’nin haşmet, kudret ve zenginliğine paralel olarak en yüksek dönemini yaşamıştır. Çaldıran zaferinden sonra Tebriz’deki Heşt Bihişt Sarayı’ndan alınan eşya arasında Bursa kumaşlarından yapılmış doksan bir elbisenin bulunması Türk kumaşlarının ihraç edildiğini gösterir. XVI. yüzyılın ortalarından itibaren İstanbul kumaş atölyeleri faaliyete geçmiş ve daha çok devletin kontrolü altında, sarayın ihtiyacını karşılamak üzere altın ve gümüş tellerle dokunan serâser ve zerbaft gibi kıymetli kumaşlar imal edilmiştir. Kıymetli tellerin israf edilmesini ve kalitenin düşmesini önlemek için sık sık çıkarılan ferman ve kanunlar dönemin kumaş cinsleri hakkında geniş bilgiler içerir. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi’nde bulunan hediye defterlerinde kayıtlı yabancı hükümdarlara verilen armağanlar içinde en ön sırayı kumaşların tuttuğu görülür. Aynı şekilde gerek padişahın önemli kişilere dağıttığı, gerekse onlardan gelen hediyelerin de yine başında kıymetli kumaşlar yer almaktadır. Hediye listeleri, bu dönemde ne kadar çok kumaş çeşidi

dokunduğunu göstermeleri ve kumaş üretiminin kapasitesini açıklamaları bakımından büyük önem taşır. III. Murad'ın şehzadesi Mehmed (III.) için yaptırdığı sünnet düğünü münasebetiyle yazılan surnâmedeki Nakkaş Osman ve öğrencilerine ait minyatürler de dönemin kumaşlarına ışık tutan önemli birer kaynaktır.

Bursa ve İstanbul'dan başka Anadolu'nun birçok şehrinde ve Osmanlılar'ın hâkim olduğu ülkelerde başlıcaları atlas (saten), boğası, canfes, çatma, çitari, çuha, dîbâ, futa, hatâyî, kadife, kemhâ, kutnu, serâser, serenk, vâle ve zerbaft adlarını taşıyan her çeşit kumaş üretiliyor ve ihraç ediliyordu. Aydos ve Bilecik, Amasya, Ankara, Tokat, Malatya, Denizli ve Akşehir, Halep, Şam, Yemen, Sakız adası imparatorluk sınırları içindeki dokuma merkezlerinin en ünlüleriydi.

XVIII. yüzyılda her sanat kolunda olduğu gibi kumaş dokumacılığında da Batı tesirlerinin görülmeye başlanması ve devletin zayıflayan ekonomik durumunun göz önüne alınarak 1715 yılında çıkarılan bir fermanla sarayın ihtiyaçları dışında kalan ağır sırmalı kumaş yapımının yasaklanması gibi sebeplerle tarihî Türk kumaşları, yerlerini desensiz veya Türk rokokosu ve ampiri motiflerle dokunan yeni kumaşlara bırakmıştır. 1758'de Üsküdar Selimiye'de Ayazma Camii civarında vakıf olarak kurulan dokuma atölyesinde üretilen ve Selimiye adıyla tanınan, boyuna yollu, genelde kılaptanla dokunmuş spiral dal üzerinde stilize çiçek motifleriyle süslü ipekli bir kumaş türünün XIX. yüzyılın sonuna kadar Türk kumaşının temsilcisi olduğu söylenebilir. Bunun yanında 1843'te özel bir şirket tarafından kurulup iki yıl sonra Sultan Abdülmecid adına tescil edilen Hereke Kumaş Fabrikası da ürettiği Doğu desenleri taşıyan mefruşat kumaşları, Batı zevkini yansıtan ipeklileri, Türk rokoko üslûbunda çiçek demetleri ve kompozisyonları ile süslü orijinal desenler içeren yünlü kumaşlarıyla

Türk kumaşçılığının canlanmasına yardımcı olmuştur; bugün de ürünleri ihraç mallarımız arasında yer almaktadır (ayrıca bk. İPEK).

BİBLİYOGRAFYA

Tahsin Öz, Türk Kumaş ve Kadifeleri, İstanbul 1946, I, 13; "Islamic Textiles", A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope - P. Ackerman), Need 1967, III, 1996; Esin Atıl, Renaissance of Islam Art of the Mamluks, Washington 1981, s. 229; C. Rogers, Early Islamic Textiles, Brighton 1983, s. 36; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 358-363; Şerare Yetkin, "Türk Kilimlerinde Yeni Grup, Saray Kilimleri", TTK Belleten, XXXV/138 (1971), s. 226; Özdemir Nutku, "Onyedinci Yüzyılda Saray Kumaşları", TT, IV/22 (1985), s. 44; H. J. Schmidt, "Ḥarīr", EI² (İng.), III, 219; N. A. Stillmann, "Ḳumāsh", a.e., V, 373-374.

Nevber Gürsu

KUMBARACI

(bk. HUMBARACI).

KUMBARACILAR, Mehmet İzzet

(1873-1937)

Araştırmacı.

9 Şubat 1873'te Üsküp'te doğdu. Kumbaracızâdeler'den İbrâhim Bey'in oğludur. Rüşdiyeyi bitirdikten sonra henüz on üç yaşında iken Üsküp sancağı tahrirat kaleminde çalışmaya başladı. Kışova vilâyet merkezinin Üsküp'e taşınmasıyla mektûbî kalemine mümeyyiz oldu (21 Eylül 1888). Ardından Topkapı Sarayı Hazîne-i Hümâyun görevlileri arasına katıldı ve Enderun'da eğitim gördü (1892). Daha sonra hazîne-i hümâyun kapı çuhadarı muavinliğine terfi etti ve "sanayi madalyası" ile ödüllendirildi (13 Mart 1895). Üstün başarısından ötürü rütbe-i sâlise unvanını aldı (15 Eylül 1895). Bunun yanı sıra mâlûl gaziler iâne sergisinde görevlendirildi (1 Mart 1896). Almanya'nın Karakartal nişanı ile ödüllendirilerek rütbe-i sâniyye sınıf-ı sânîsine yükseltildi (22 Aralık 1899). Kapı çuhadarı muavinliği üzerinde kalmak şartıyla hazîne-i hümâyun kayıt memurluğuna, ardından beşinci kâtipliğine getirildi. İran Devleti tarafından dördüncü rütbeden Şîr-i Hurşîd (29 Ekim 1900), daha sonra dördüncü rütbeden Mecidiye nişanı ile ödüllendirildi (14 Ekim 1904). Bunları liyakat madalyası ile dördüncü rütbeden nişân-ı Âlî-i Osmânî madalyaları izledi. Nihayet hazîne-i hümâyun üçüncü kâtipliğine tayin edildi.

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra padişah tarafından Topkapı Sarayı'nda görevlendirilen Kumbaracılar oradaki çok değerli eşyanın yağmalanmasına meydan vermedi. Topkapı Sarayı Hazîne-i Hümâyun başkâtibi olmasının yanı sıra sofracıbaşılıkla vazifelendirildi. Enderun'da yetiştiğinden saray geleneklerini çok iyi bilen Kumbaracılar'ı Sultan Vahdeddin daha şehzadeliğinden tanır ve çok güvenirdi. I. Dünya Savaşı'nda düşman donanması Çanakkale önlerine geldiği zaman hazîne-i hümâyunu Konya'ya taşıdı. Cumhuriyet'in ilânından sonra Topkapı Sarayı'ndaki başkâtiplik görevi devam etti. Topkapı Sarayı'nın müze olarak kuruluşunda müze müdürü Tahsin Öz'ün müdür yardımcısı olarak büyük emeği geçen Kumbaracılar, Topkapı Sarayı Müzesi müdür muavini görevini sürdürürken

vefat etti ve Merkezefendi Mezarlığı’na gömüldü.

Eserleri. 1. İstanbul Sebilleri. Kumbaracılar’ın İstanbul’un su tesisleriyle ilgili bu önemli eseri yazarının ölümünün ardından Faik Reşit Unat ve İbrahim Hilmi Tanışık’ın metin ve fotoğraflarına yaptıkları ilâvelerle basılmıştır (İstanbul 1938, 1947). Kitapta sayıları 100’ü aşan sebilin katalogu yapılmış, bunlar hakkında kısa mimari bilgilerin yanı sıra bânileri, varsa kitâbelerinin kopyaları ve fotoğraflarına yer verilmiştir. 2. Serpuşlar. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi’nden, Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Seyyid Seyfullah ve Mahmud Efendi’nin yazma eserlerinden, İbrâhim Eşrefî’nin Risâle-i Gülâbâd ve Selâhaddin Uşşâkī’nin Cevâhirü’t-tâc adlı kitaplarından yararlanılarak hazırlanmıştır. Eseri müellifin ölümünden sonra Türkiye Turing Otomobil Kurumu 1970’li yıllarda İstanbul’da bastırmıştır. 3. Eczâcılık Târihi ve İstanbul Eczâhâneleri. 1934’te yazılan kitabın metni çok sonra (1988) Çelik Gülersoy Vakfı’na teslim edilmesinin ardından Ömer Kırkpınar tarafından neşre hazırlanarak basılmıştır (İstanbul, ts.). Kumbaracılar’ın bunlardan başka İstanbul Surları ve Yedikule: Altınkapı Manzumesinde Gerçekleştirilen Restorasyon (İstanbul, ts., Cahide Tamer’le birlikte); Hekimbaşı Odası, İlk Eczane, Baş Lala Kulesi (İstanbul 1933) adlı eserleri de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İzzet Kumbaracılar, Serpuşlar, İstanbul, ts., s. 4-6; Erdem Yücel, Türkiye’de Müzecilik, İstanbul 1999, s. 63 (maddenin yazımında Dr. Sedat Kumbaracılar’ın özel notlarından faydalanılmıştır).

Erdem Yücel KŪMİS

Endülüs Emevî Devleti’nde emîr veya halifelerce tayin edilen hıristiyan cemaat lideri.

Batı dillerine comte, conte ve count gibi yazılışlarla giren kūmis, Latince comes (kont; âmir, hâkim) kelimesinin Arapçalaşmış şeklidir ve sözlükte “sultanın nedimi; başkan, lider” anlamlarına gelir. Terim olarak

Endülüs’teki başlıca merkezlerde bulunan hıristiyan azınlık liderleri, muhtemelen daha sonra da bu toplumların önde gelen kişileri için kullanılmıştır.

İspanya’daki zimmîler (bk. MÜSTA‘RİB), Endülüs Emevî Devleti’nin himayesinde hıristiyanlıklarını korumuşlardı ve sınırlı bir bağımsızlığa sahiptiler. Bunların özel yargı kurumları vardı; eski Got kanunlarını uygulayabiliyor, kiliselerinde âyinlerini yerine getirebiliyorlardı. Müslüman yöneticiler hıristiyan azınlıkların önemini kabul ederek bir kūmislik makamı oluşturdular. Kūmis adaylarını zimmîler seçiyor, emîr veya halifeler de tayinlerini yapıyorlardı. Kūmisler genellikle hükümdarlar tarafından saygın kişiler olarak görülürdü; çünkü hıristiyanlarla ilgili konularda onların müsteşarları sayılıyorlardı.

Bazan kūmis, hıristiyanlar arasındaki hukukî meselelerde bizzat yargıç olarak görev alır, bazan da bu görevi ona vekâleten veya doğrudan başkası yerine getirirdi. Zaman zaman kūmisler elçi kabullerinde ve görüşmelerde tercümanlık da yaparlardı. Anlaşıldığı kadarıyla kūmislerin azilleri de tayinleri gibi emîr ve halifeler tarafından gerçekleştiriliyordu. Kūmisler, kūmislik görev ve yetkilerine ek olarak cizye de toplarlardı ya da onlara vekâlet eden bir görevli (müstahric, müstahricü’l-harâc; IX. yüzyıldan itibaren müşrif) bulunurdu. Vergi toplama işi kūmislerin bazılarının şöhrete ulaşmasını sağlamıştı. I. Hakem döneminde kūmis olan Rebî‘ b. Teodolfo hem zimmîlerin hem müslümanların vergilerini topluyordu. İslâm kaynaklarında ”mütevelli’l-muâhidîn mine’n-nasârâ” olarak tanıtılan Rebî‘, vergi toplama görevi yanında I. Hakem’in saray muhafızlarının kumandanlığını da yapıyordu, Gırnata’da zimmîlerin önde gelenlerinden biri olan İbnü’l-Kallâs’ın da müslüman ve hıristiyan hükümdarlar nezdinde büyük itibarı vardı; I. Alfonso’yu 1125 yılında Gırnata seferine çıkmaya

teşvik eden de oydu. Tarihî kaynaklar Kurtuba’daki (Cordoba) kūmislerin ancak bir kısmı hakkında bilgi vermektedir. Bunların ilki İslâm kaynaklarında Artubâs diye zikredilen, I. Abdurrahman’ın tayin ettiği Ardobas’tır. Ardobas, fetihten itibaren kardeşleriyle beraber Araplar’la iş birliği içine girmiş, karşılığında da “safâye’l-mülûk” denilen hükümdarlara mahsus verimli topraklar onların idaresine bırakılmıştı. Kūmis b. Antoniano ise Endülüs Emevî Devleti’nde en üst düzeyde kâtiplik yapmıştı. Endülüs’te

hükümdarın kâtipleri ve diğer çalışanlar için pazar gününü ilk defa tatil ilân eden odur. Kūmis b. Antoniano hem müslümanlar hem de hıristiyanlar arasında nüfuz sahibi olan en önemli kişilerden biriydi. İslâm'a girmesinden (246/860 yılı civarı) önce hıristiyanların cizyesini toplamakla görevliydi ve 852 yılının yaz mevsiminde yapılan, İslâm ve İslâm'ın peygamberi aleyhinde konuşmayı, ayrıca intiharı yasaklayan kararların alındığı Kurtuba kiliseleri toplantısında Emîr Muhammed'i temsil etmişti.

Endülüs Emevîleri döneminde Kurtuba'da muhtemelen kūmislik dairesinin bulunmasından dolayı Kūmispazarı (Süveykātü'l-kūmis) denilen bir meydan vardı. İslâm tarihi kaynakları, I. Haçlı Seferi'nden sonra Ortadoğu'da faaliyette bulunan Haçlı liderleri için de kūmis unvanını kullanmışlardır (Osmanlı Devleti'nde hıristiyan cemaat önderleri için bk. KOCABAŞI).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kūtıyye, Târîḫu iftitâḥi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1410/1989, 31, 57, 95-96; İbn Hazm, Cemhere, s. 96; İbn Hayyân, el-Muḳtebes, II, 138, 142; V, 94, 197, 335-336, 341-343, 381, 397-398, 402, 467-468, 484-485; III, 89, 92, 102, 126; Ebû Ubeyd el-Bekrî, Coġrâfiyyetü'l-Endelüs ve Ûrûbbâ (nşr. Abdurrahman Ali el-Haccî), Beyrut 1387/1968, s. 99; İbnü'l-Ebbâr, İʿtâbü'l-küttâb (nşr. Sâlih el-Eşter), Beyrut 1406/1986, s. 210; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 106, 142, 148; III, 69-73; a.e. (Kettânî), s. 42, 53, 110, 124-126, 130; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 103, 107, 110; II, 42-46, 85, 98; IV, 483; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 134, 179-185; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 258, 265-268, 383, 390-391; IV, 444, 451; Selâvî, el-İstiḳṣâ, II, 151; Fr. Simonet, Historia de los mozárabes de España, Madrid 1983, I, 111-112; II, 400, 402, 411, 434-435, 444-445; España musulmana, Madrid 1973, V, 121; J. Gil, Corpus scriptorum Muzarabicorum, Madrid 1973, s. 214, 402, 551, 554, 560, 581; R. Arié, España musulmana, Barcelona 1984, tür.yer.; Mehmet Özdemir, Endülüs Müslümanları: Medeniyet Tarihi, Ankara 1997, s. 23-24; P. Chalmeta, "Ḳūmis", EI² (İng.), V, 376-377.

Câsim el-Ubûdî

KUMMÎ, Muhammed b. Hasan

(محمد بن الحسن القمّي)

Ebû Ca‘fer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh es-Saffâr el-Kummî (ö. 290/903)

İlk dönem Şiî hadis ve fıkıh âlimlerinden.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Onuncu imam Ali el-Hâdî ve on birinci imam Hasan el-Askerî zamanında yaşadı. Ebû Ca‘fer et-Tûsî ve onu takip eden bazı kaynaklarda Hasan el-Askerî’nin talebesi olduğu kaydedilirse de gerek kendi eseri Beṣâʾirü’d-derecât’ta gerekse daha sonraki kaynaklarda ondan doğrudan hiçbir rivayete yer verilmemesi Askerî ile ilişkisinin ancak mektup yoluyla olduğunu düşündürmekte ve imamlardan diğer râviler vasıtasıyla nakilde bulunduğunu göstermektedir (Mohammad Ali Amir-Moezzi, CCLXXX [1992], s. 232-233). Güvenilir ve saygın bir kişi olarak tanındığı ve rivayetlerinde pek az kesiklik bulunduğu belirtilen Kummî’nin hadis naklettiği 150 kadar hocası arasında Ahmed b. Muhammed el-Berkī, Ahmed b. Mûsâ el-Haşşâb, Hüseyin b. Muhammed el-Kâşânî, Muhammed b. Hâlid et-Tayâlisî, Muâviye b. Hakem, İsmâil el-Cu‘fî ve Ebü’l-Cevzâ Münebbih b. Abdullah bulunmaktadır. Kendisinden Küleynî, Ebü’l-Hasan İbn Bâbeveyh, Sa‘d b. Abdullah el-Eş‘arî, Muhammed b. Ca‘fer el-Müeddib, Muhammed b. Hasan b. Velîd ve Muhammed b. Yahyâ el-Attâr gibi âlimler hadis rivayet etmişlerdir. Ebû Ca‘fer et-Tûsî ve Ahmed b. Ali en-Necâşî ise ona ulaşan senedlerinde iki veya üç râvi zikretmişlerdir. Kummî, on birinci imamın vefatıyla (260/874) başlayan küçük gaybet döneminde uzun süre yaşadıktan sonra 290 (903) yılında Kum’da vefat etti.

Eserleri. Necâşî’nin verdiği listede Kummî’nin otuz beş eserinin adı zikredilmekte, çağdaş kaynakların bir kısmında bu sayının otuz yedi olarak kaydedilmesinin söz konusu listedeki bazı isimlerin bölünmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Dönemin geleneğine uygun olarak belli bir konudaki hadislerin derlendiği tahmin edilen bu kitapların çoğu daha

sonraki genel fıkıh kitaplarının bölüm başlıklarını taşımaktadır (salât, sıyâm, hac, nikâh, hudûd gibi). Bunların bir kısmı âdâb ve ahlâk (kitâbü'l-mürüvve, kitâbü'z-zühd, kitâbü'd-duâ), önemli bir kısmı da Şîa doktriniyle ilgili çeşitli konulara dair hadisleri ihtiva etmektedir (kitâbü'r-red ale'l-gulât, kitâbü't-takıyye, kitâbü'l-mü'min, kitâbü'l-melâhim, kitâbü'l-menâkıb, kitâbü'l-mesâlib, kitâbü mâ ruviye fî evlâdi'l-eimme gibi).

Kummî, asıl şöhretini bugüne ulaşan tek kitabı Beṣâʾirü'd-derecât ile yapmıştır. Tam adı Beṣâʾirü'd-derecât fî ʿulûmi Âli Muḥammed ve mâ ḫaṣṣahümu'llāhu bih (... fi'l-maḳāmât ve feżâʾili Ehli'l-beyt veya ... fî feżâʾili Âli Muḥammed) olan eser on bölümden oluşmakta ve bazı tekrarlarla birlikte 1881 hadis ihtiva etmektedir. Kaynaklarda eserin küçük ve büyük olmak üzere iki versiyonunun olduğu belirtilmekte, bugüne ulaşan farklı nüshalar da ilk metnin daha sonra yapılan ilâvelerle geliştirildiğini göstermektedir. İmâmiyye Şîası'nın imam anlayışıyla ilgili, ilk dönem İmâmîliğinin metafizik ve mistik temelini oluşturan hadislerin derlendiği en eski sistematik kaynak olan Beṣâʾirü'd-derecât'ın bu önemine rağmen İmâmiyye çevrelerinde gerekli ilgiyi görmemesi dikkat çekmektedir. Kummî ile aynı geleneğe mensup olmakla birlikte Küleynî ve Şeyh Sadûk İbn Bâbaveyh'in eserleri üzerine birçok çalışma yapılmasına, Farsça'ya tercüme edilmelerine ve defalarca basılmalarına rağmen Beṣâʾirü'd-derecât üzerine henüz bir şerh yazılmadığı gibi 1285 (1868) yılında Tahran'da yapılan taş baskısından sonra (Mirza Hüseyin Nûrî'nin Nefesü'r-raḥmân fî feżâʾili's-Selmân adlı eseriyle birlikte) 1960'lardaki yetersiz ve hatalı baskısından başka (nşr. Mirza Muhsin Kûçebâğî, Tebriz 1380-1381; Kum 1374, 1404) neşri de gerçekleştirilmemiştir.

Tûsî ve Necâşî'nin, Kummî'nin asıl râvisi olarak gösterdikleri hadis âlimi, fakih ve müfessir Muhammed b. Hasan b. Velîd'in Beṣâʾirü'd-derecât dışındaki bütün eserlerini rivayet ettiğini belirtmeleri ve bu eseri başkasının rivayetiyle nakletmeleri yanında İbn Dâvûd el-Hillî ve Erdebîlî gibi müelliflerin onu bir yerde güvenilir bir râvi, bir diğer yerde bu hususa işaret etmeden Beṣâʾirü'd-derecât müellifi olarak iki farklı şahsiyet gibi kaydetmeleri ilginçtir. Küleynî'den Muhammed Bâkır el-Meclisî'ye kadar hadis tedvin eden âlimlerin sıkça atıfta bulundukları bu eser ve müellifi konusunda Şîa kaynaklarındaki bu tereddütlü ve kararsız tavır, Meclisî'nin Kummî'ye ait bütün eserlerin râvisi olan talebesi İbnü'l-Velîd'in, ihtiva

ettiği aşırı görüşler sebebiyle Beṣâ᾿irü'd-derecât'ı rivayet etmediğine dair sözüyle (Mohammad Ali Amîr-Moezzi, CCLXXX [1992], s. 230) bir

ölçüde açıklık kazanmaktadır. Saffâr el-Kummî ve eseri üzerine bir çalışma yapan M. Ali Emîr-Muizzî Beṣâ᾿irü'd-derecât'a yönelik bu şüpheci tavrı, Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) ve izleyicileri eliyle Şiî dünyasında hâkim duruma gelen diyalektik ve rasyonel kelâm akımının etkisine bağlamaktadır (a.g.e., CCLXXX [1992], s. 227-230). Kummî'nin eserinde yer alan bâtınî ve mistik mahiyette birçok hadis, daha talebesi Küleynî'den itibaren ihmal edilmeye ve hadis mecmualarına alınmamaya başlanmış, Tûsî, Allâme el-Hillî ve Hür el-Âmilî gibi rasyonel kelâm ve fıkıh geleneğine mensup müellifler de ondan sadece fıkha dair hadisler nakletmişlerdir. Bununla birlikte Kummî'nin eseri, İmâmiyye doktrinine dair hadisleri toplayan ilk büyük mecmualardan biri ve bâtınî yaklaşım üzerine en eski kaynak olarak önemini korumaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hasan el-Kummî, Beṣâ᾿irü'd-derecât (nşr. Mirza Muhsin Kûçebâğî), Kum 1374, neşredenin girişi, s. 3-19; Ahmed b. Ali en-Necâşî, er-Ricâl (nşr. M. Cevâd en-Nâînî), Beyrut 1408/1988, II, 252-253; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Fihrist, Beyrut 1403/1983, s. 174; Hasan b. Ali b. Dâvûd el-Hillî, er-Ricâl (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Necef 1392/1972, s. 170; Muhammed b. Ali el-Erdebîlî, Câmiʿu'r-ruvât, Beyrut 1403/1983, II, 93-94, 95-96; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, III, 453; Sezgin, GAS, I, 538; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, III, 124-125; Ebü'l-Kāsım el-Hûî, Muʿcemü ricâli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1409/1989, XV, 247-250; Mohammad Ali Amir-Moezzi, "al-Saffâr al-Qummî (M. 290/902-3) et son Kitâb Basâ'ir al-Darajât", JA, CCLXXX (1992), s. 221-250; DMT, IV, 493; Mâlik Hüseynî, "Beṣâ᾿irü'd-derecât", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1376, III, 471-472.

Ahmet Özel

KUMMÎ, Sa‘d b. Abdullah

(سعد بن عبدالله القمّي)

Ebû Halef (Ebü’l-Kāsım) Sa‘d b. Abdillâh el-Kummî (ö. 301/913-14)

Şîa fırkalarına dair kaleme aldığı el-Maḳālât ve’l-fıraḳ adlı eseriyle tanınan Şiî âlimi

(bk. el-MAKĀLÂT ve’l-FIRAK).

KUMMÎ, Şeyh Sadûk

(bk. İBN BÂBEVEYH, Şeyh Sadûk).

KUMRAL ABDAL

(bk. ABDAL KUMRAL).

KUMUKLAR

Dağıstan'da yaşayan müslüman bir Türk kavmi.

Etnik menşeleri konusunda farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte genelde Oğuz ve Kıpçak Türkleri'nin karışmasıyla ortaya çıkan bir kol olduğu kabul edilir. Kumık, Kumıh, Kumuh, Gumık ve Gumuh şekillerinde de yazıldığı görülen ismin geçtiği en eski kaynak bir bey adı olarak kaydedildiği Dîvânü Lugāti't-Türk'tür (Dîvânü Lugāti't-Türk Tercümesi, III, 339). Bazı araştırmacılar, Kumuk adının Kazı (Gazi) Kumuklar'ın (Lekler) yoğun biçimde bulundukları Kumuk kasabasından geldiğini söylemişlerse de bu mesele henüz bir çözüme kavuşturulamamıştır. Kumuklar, Dağıstan Cumhuriyeti'nin kuzeydoğusunda Hazar denizi sahili boyunca yüksek kesimlerde yaşamaktadır. Bir kısmının Sovyetler Birliği döneminde Türkiye, Çeçenistan, Kuzey Osetya, Suriye ve İran topraklarına göç ettiği bilinmektedir. Kumuklar, Dağıstan'da başta Mahaçkale olmak üzere Temürhan-Şura, İzberbaş, Kaspiysk, Kızılyurt, Hasavyurt ve Kızılyar gibi şehirlerde otururlar; bunların nüfusu 251.000 (1996), Dağıstan dışındakilerin nüfusu ise 100.000 civarındadır.

Kumuk tarihi Kafkasya'da bulunan birçok etnik grubun tarihiyle iç içedir. Mîlâdî VII. yüzyılda bölgenin Hazar Devleti sınırları içinde kalmasıyla birlikte Oğuz-Kıpçak boylarının kaynaşması sonucunda teşekkül eden Kumuklar'ın XII. yüzyılda, buranın önceki sakinleri olan Kazı Kumuklar'ı dağlara sıkıştırarak bu toprakları kendilerine yurt edindikleri söylenmektedir. Hazarlar'ın yıkılmasından sonra Kumuklar'ın kurduğu ilk siyasî birlik "şam-hallık" denilen feodal bir beylik hüviyetindeydi ve sınırları güneyde Derbend'den kuzeyde Kabartay'a kadar uzanıyordu. Evliya Çelebi bu beyliğin toprakları için "Kumuğistan" ve "Dağıstân-ı Kumuk" tabirlerini kullanmıştır (Seyahatnâme, II, 305). Şamhal dağlık bölgede ikamet ederdi. Şamhal Çoban'ın 986'da (1578) ölümü üzerine yerine geçen oğlu Sultan But zamanında idare merkezi Temürhan-Şura'ya nakledildi. Bu beyliğin Dağıstan'ın en kuzeyinde yer alması, Kazan ve Astarhan hanlıklarının yıkılmasının ardından daha güneye inme fırsatı bulan Ruslar'la Kumuklar'ın karşı karşıya gelmesine yol açtı. Kumuklar,

1586 yılından itibaren başlayan Rus saldırılarına ve işgal hareketlerine karşı, diğer müslüman Kafkas kavimleriyle birlikte XVI-XVIII. yüzyıllar arasında Osmanlılar'ın da desteğini alarak XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar sürekli karşı koydular.

İran, Rusya ve Osmanlı Devleti'nin menfaat çatışmalarına sahne olan Kumuk Şamhallığı bu mücadeleler sırasında sürekli biçimde toprak kaybetti ve sonuçta Ruslar şamhalların bağımsız yönetimlerine son verdiler (1725). 1765'te Kumuklar'ın hâkimiyetindeki topraklar Hazar denizi sahilinde yer alan çok dar bir bölgeden ibaretti. Şeyh Şâmil'in Ruslar'a karşı verdiği mücadelenin netice itibariyle başarısızlığa uğramasının (1859) ardından Kumuklar ve diğer Dağıstan kavimleri 1867 yılına kadar Çarlık Rusyası'nın hâkimiyeti altına girdiler.

Kumuklar, 1917 Bolşevik İhtilâli yıllarında Kuzey Kafkasya halklarının bağımsızlık mücadelelerine aktif bir şekilde katılarak Kuzey Kafkasya Demokratik Cumhuriyeti, Tersk Dağıstan ve Güneydoğu Birliği'nin önemli bir unsuru oldular ve İslâm ittihadı taraftarı muhafazakâr çevrelere karşı Türkleşmiş bir Dağıstan idealini savundular. Bu sıralarda 1918 işgal harekâtını başlatan Ruslar Dağıstan'ı ele geçirdiler ve 1921'de özerk bir cumhuriyet haline getirdiler; Kumukça bu cumhuriyetin yedi resmî dilinden biri oldu. Sovyetler, özellikle Kumuklar üzerinde büyük bir baskı uygulayarak bağımsızlık yanlısı birçok Dağıstanlı aydını saf dışı ettiler. Ancak onların bu tutumuna rağmen Kumuklar millî kimliklerini muhafaza etme-yi başardılar. Nitekim Sovyet rejiminin dağılmasının ardından Dağıstan'da ilk millî teşkilât Kumuklar tarafından kuruldu.

Sovyetler'in dağılmasından sonra Salav Aliyev liderliğinde kültürel, siyasî ve ekonomik hakların savunulması amacıyla kurulan Tenglik (teklik, birlik) adındaki millî teşkilâtın etrafında toplanan Kumuklar, 1991 yılında üzerlerinde baskı kurmaya çalışan Avarlar'a karşı silâhlanarak yer yer çatışmalara girdiler; çatışmalar ancak özerk hükümetin çabaları ile büyümeden önlenebildi. Daha sonra gerek merkezî hükümetin gerekse özerk hükümetin Tenglik'in Türkçü faaliyetlerinden rahatsızlık duyması üzerine 1994'te Kumuk Halk Komitesi adıyla bir teşkilât kurulduysa da Kumuk halkı ve aydınları Tenglik etrafında toplanmaya ve faaliyetlerini

desteklemeye devam ettiler. Halen bu faaliyetleri duyurmak için bir de bülten çıkarılmaktadır.

Şamanizm, Hıristiyanlık ve Yahudilik'ten sonra Altın Orda Hanlığı zamanında Müslümanlığı benimseyen Kumuklar'ın bugün çoğunluğunun mezhebi Hanefîlik'tir; Derbend ve Mahaçkale'de oturan bir kısım halk ise İmâmiyye'ye mensuptur. 1992'de yapılan nüfus sayımına göre Kumuklar yerleşik çiftçiliğe geçmiştir. Geleneksel tarım alanları olan hububat, meyvecilik ve bağcılıkla uğraşırlar. Kumuklar'ın yerleşik olduğu bölgeler Dağıstan'ın sanayileşmiş ve tarıma en elverişli olan alanlarıdır.

Kumuklar'ın dili, sayılarının azlığına rağmen bütün Dağıstan'da Avarca'dan sonra en yaygın biçimde konuşulan ikinci dil olma özelliğini taşır; birbirinin dilinden anlamayan Kafkasya kavimleri kendi aralarında Kumuk Türkçesi ile anlaşırlar. Dil bilimi uzmanları, genellikle Kumukça'yı Kıpçak Türkçesi'nin Kıpçak-Oğuz alt grubu içerisinde incelemiş ve onu gösterdiği fonetik özellikler sebebiyle Osmanlıca ile Kazak Türkçesi arasında bir yere koymuştur; ayrıca coğrafî durumu ve yakın ilişkisi dolayısıyla Azerî Türkçesi'ne yakın olması da dikkat çeker. Önceleri Arap alfabesini kullanan Kumuklar 1927'de Latin, 1938'de Kiril alfabesine geçtiler. 1848'de T. Makarow'un Kavkaz Dialekti Tatar Grammatikası adlı Kumukça grameri, 1911'de Muhammad Efendi Osmanov'un Kumuk-Balkar Sözlüğü, Moskova'da 1940'ta Nikolai Konstantinovich Dimitriyev'in Grammatika Kumikskogo Yazika adlı eseri ve 1991'de de ünlü Altayist G. J. Ramsted'in Kumukça üzerine yıllar önce yaptığı çalışma Emine Gürsoy Naskali tarafından İngilizce çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır (Cumucica and Nogaica, Helsinki 1991).

Belirgin edebî çalışmaları her ne kadar XVIII. yüzyılda başlasa da Kumuklar, kendilerini Hazarlar'ın ve Timur İmparatorluğu'nun mirasçısı kabul ettiklerinden bu tarihi IX. yüzyıla kadar indirmekte ve İshak b. Kündacık el-Hazerî (ö. 279/892), Süleyman b. Dâvûd Sekûnî (XII. yüzyıl), Ümmü Kemal (XV. yüzyıl) gibi isimleri ilk edebiyatçıları arasında saymaktadırlar. Modern Kumuk edebiyatının kurucusu olarak Yîrçi Kazak bilinir (ö. 1880). Muhammed Mirza Magarayef, XX. yüzyılın başlarında Temürhan-Şura'da (bugünkü Buynaksk) kurduğu bir basımeviyle Kumuk edebiyatının gelişmesine katkıda bulundu. 1913'te Mirza Muhammed

Mavaraev Kumuk gazati adlı bir gazete çıkardı. Nogay Batirmurzayev'in (ö. 1919) hikâyeleri Kumuklar'ın çağdaş durumlarını konu alan ilk eserlerdir. 1917 Bolşevik İhtilâli'nin ardından Batirmurzayev ve oğlu Zeynelâbîd, Tan Çolpan ismiyle bir edebî dernek kurdular. Dernek, millî edebiyatın geliştirilmesi yönünde Kumuk-Hasavyurt diyalektinin kullanıldığı aynı isimde bir de dergi çıkardı (Ağustos 1917). Az önce Temürhan-Şura'da Müsâvât adlı gazetenin yayımına başlanmıştı (Haziran 1917). Shakespeare ve Schiller'den tercümeler yapan Temirbulat Baybulatoğlu, Kumuk edebiyatının önde gelen isimlerinden biridir. İhtilâlden sonra yetişen şairlerden Abtulla Muhamatoğlu Megomedov şiirlerinde sosyalizmi işlediğinden "Dağıstan halk şairi" unvanını almıştır. Bir diğer sosyalist şair de Ulubek Boynakski'dir. 1930-1936 yılları arasında şiirleri yayımlanan Abdülvahap Süleymanoğlu da Sovyet döneminde yetişen şairlerdendir. Bugün çağdaş Kumuk edebiyatçılarını bir arada tutan Yoldaş gazetesi yayımlanmakta, ayrıca şair Şeyit Hanım Alişeva tarafından Dağıstanlı Katıllar (kadınlar) adlı cemiyetin yayın organı ile Kargıça adlı bir çocuk dergisi çıkarılmaktadır. Hanım Alişeva'nın Kumuk Türkçesi ile yazılmış altı şiir kitabı bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü Lugāti't-Türk Tercümesi, III, 339; R. Karatini, Dictionnaire des nationalités et des minorités de l'ex-URSS, Paris 1992, s. 118-119; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 305; Şerafeddin Erel, Dağıstan ve Dağıstanlılar, İstanbul 1961, s. 48-50; K. H. Menges, The Turkic Languages and Peoples, Wiesbaden 1968, s. 39, 42, 43, 54, 60; Ahmet Caferoğlu, Türk Kavimleri, İstanbul 1988, s. 51-54; Osmanlı Devleti ile Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münâsebetlere Dâir Arşiv Belgeleri (haz. Yusuf İhsan Genç v.dğr.), Ankara 1992, s. 61-63; Chantal Lemercier-Quelquejay, "Cooptation of the Elites of Kabarda and Daghestan in the Sixteenth Century", The North Caucasus Barrier (ed. M. B. Broxup), London 1992, s. 30-35, 38-41; Mehmet Emin Resülzade, Kafkasya Türkleri, İstanbul 1993, s. 91; Shirin Akiner, Sovyet Müslümanları (trc. Tufan Buzpınar - Ahmet Mutlu), İstanbul 1995, s. 129-132; Nevzat Özkan, Türk Dünyası, Kayseri

1997, s. 191-194; A. Grigoriantz, Kafkasya Halkları Tarihi ve Etnografik Bir Sentez (trc. Doğan Yurdakul), İstanbul 1999, s. 191-194; Reşit Rahmeti Arat, “Şivelerin Tasnifi”, TM, X (1953), s. 59-139; J. Benzing, “Kumuk Türkçesi” (trc. İlhan Çeneli), TDED, XXVI (1993), s. 167; Kamil Aliyev, “Kumukların Tarihi ve Günümüzdeki Sorunları”, Avrasya Etüdleri, II/2, Ankara 1995, s. 69, 70, 71; Çetin Pekacar, “Kumuk Türkleri”, Yeni Türkiye, III/16, Ankara 1997, s. 2062-2066; Mirza Bala, “Kumuk”, İA, VI, 986-990; W. Barthold - David K. Kermani, “Ḳumuḳ”, EI² (İng.), V, 381-384; M. N. Shahrani, “Kumuk”, Encyclopaedia of the World Muslims, Delhi 2001, II, 767-771.

Rıza Kurtuluş

KUNANBAYEV, Abay

(1845-1904)

Kazak şairi, bestekâr, düşünür ve edebiyatçı.

22 Ağustos 1845'te Kazakistan'ın eski Karkaralı ilindeki Şıngıs dağının Kaskabulak yaylasında (şimdiki Semey ili Abay ilçesi Karavıl köyü) doğdu. Asıl adı İbrâhim olup Kazaklar'da yaygın olan isim kısaltma âdetinden dolayı Abay şeklinde anılmıştır. Orta Cüz Kazakları'ndan Argın boyunun Tobıktı koluna mensuptur. Babası Kunanbay Öskenbayev varlıklı ve nüfuzlu bir beydi. İlk öğrenimine köyünde başlayan Abay, on yaşına geldiğinde Semey şehrindeki bir medresede din ilimlerinin yanında edebiyat, tarih, matematik, coğrafya gibi modern bilimleri de tahsil etti. Özellikle edebiyata merak sararak Doğu klasiklerini okudu. Nizâmî, Ali Şîr Nevâî, Fuzûlî, Sa'dî-i Şîrâzî ve Hâfız-ı Şîrâzî gibi nazım ustalarının eserleriyle tanıştı. Bu yıllarda şiir de yazmaya başladı. İlk eserleri çoğunlukla aruzla yazdığı aşk şiirlerinden oluşuyordu. Fakat asıl eserlerini Kazak halk edebiyatı türlerinde verdi. Bu arada bir Rus mahalle mektebine devam ederek Rusça öğrendi. On üç yaşında iken, hacca gidecek olan babasının yerine boyun idaresini üstlenmesi gerektiğinden öğrenimini bıraktı. Bu yıllarda kendi halkını yakından tanıma fırsatı buldu. Daha sonra idarî işlere ve siyasete karışmaya başladı. 1876-1878 yıllarında Konır Kökşe adlı bir yerin idareciliğine seçildi. Siyasî gücünü yanlış ve haksız uygulamaları durdurmak için kullanmaya çalışan Abay, bu konuda fazla başarı sağlayamadığı gibi adaletsiz yönetimi sebebiyle eleştirdiği babasıyla da anlaşmazlığa düştü. Gördüğü yanlışları şiir yazarak tenkide ve halkı uyarmaya çalıştıysa da şairlik o dönemde Kazak soyluları arasında hakir görülüyordu. Bu yüzden Abay 1886 yılına kadar

şiirlerinde takma ad kullandı. Semey'e sürgüne gönderilen Çarlık karşıtı Rus aydınlarından E. P. Mihaelis gibi Rus arkadaşlarının ve Saint Petersburg'da bir askerî okulda öğrenim görmekte olan kardeşi Halilolla Öskenbayev'in yardımıyla Rusça'sını ilerletti. Rus edebiyatının önde gelen yazarlarının eserlerini okudu, ayrıca dünya edebiyatı klasiklerinin Rusça

çevirilerini okuma imkânı buldu.

Kırk yaşına geldiğinde kendini edebiyata veren Abay 1886'da yazdığı "Jaz" (yaz) adlı şiirinde ilk defa kendi adını kullandı. Bu tarihten sonra kaleme aldığı şiirlerle Kazak halkını uyandırmaya ve ilerletmeye çalıştı. Çağın gerisinde kalan halkı için kaygılanıyor, toplumu değiştirmenin yollarını arıyordu. 1890'lı yıllarda artık halk arasında beğenilen ve fikirlerine güvenilen bir şair olmuştu. Çeşitli yerlerden pek çok kişi Abay'dan istifade etmek üzere yanına gelmeye başladı. Bu şekilde birçok şair ve yazar yetiştirdi. Muka, Magaviya, Akılbay, Kekitay ve Şakerim gibi genç yetenekler Abay'ı kendilerine örnek alarak onun takipçisi oldular. Abay, oğlu Magaviya'nın ölümünden kırk gün sonra 6 Temmuz 1904'te Semey'de vefat etti. Naaşı Şıngıs dağındaki Jidebay kışlağında kardeşi Ospan'ın kabrinin yanına gömüldü.

XIX. yüzyılda ilk örnekleri ortaya çıkmaya başlayan Kazak yazılı edebiyatının kurucusu sayılan Abay Kunanbay modern Kazak edebiyatının en önemli temsilcisidir. Hem edebiyat hem sosyal hayatla ilgili yenilikçi düşünceleriyle kendinden sonraki Kazak aydınlarının örnek aldığı bir kişi olmuştur. Üslûp ve konu bakımından pek çok yenilik getiren Abay'ın eserleri Kazak edebiyatının klasikleri arasına girmiştir. Sovyetler Birliği devrinde birçok yazar ve şairin eserleri yasaklandığı halde Abay yasaklamanın dışında tutulmuş, bu sayede XX. yüzyıl Kazak edebiyatında önemli bir yere sahip olarak hakkında en çok araştırma yapılan edebiyatçılar arasına girmiştir.

Eserleri ve Fikirleri. Abay'ın eserleri şiir, nesir ve başta Rusça olmak üzere diğer dillerden yaptığı çeviriler olarak üç grupta toplanabilir. Her şeyden önce sözlü halk edebiyatının yazılı hale geçmesinde önemli bir rol üstlenmiş, şiirlerini bir kitap halinde toplamamışsa da yazıya döktüğü için bunlar günümüze kadar ulaşmıştır. Abay'ın şiirleri "ölen" (şiir) ve manzum hikâye türünde yazdığı eserlerden oluşur. Modern şiir türlerinde eser vermemekle birlikte geleneksel Kazak şiirine biçim ve içerik yönünden yenilikler getirmiştir. Ondan önce Kazak şiirinde sadece "kara ölen" ve "jır" adı verilen iki biçim vardı. Abay bunları kullanmakla yetinmemiş, ayrıca Kazak şiirine on yedi değişik şekil kazandırmıştır. Birçok mısradan oluşan bir tek bölüm veya dörtlüklerden meydana gelen birkaç bölüm halinde

yazılan ölen formuna iki, üç, dört, altı ve sekiz dizelik yeni şekiller katmıştır. Abay'ın şiirlerinin dili sade ve etkilidir. Kazakça'nın zenginliğinin farkında olarak yabancı kelimeler kullanmaktan özellikle kaçınmıştır. Ölen türü dışında "Eskendir", "Masgut" ve "Ezim Engimesi" adıyla üç manzum hikâye yazmıştır. "Eskendir", Firdevsî ve Nizâmî gibi ustaların yazdığı İskendernâmeler'e konu olarak benzese de Abay bunları taklit etmemiştir. "Masgut" ve yarım kalan "Ezim Engimesi"nde yine klasik Doğu hikâyelerinde işlenen konulara yer vermiştir. Şiirlerinde Kazak halkını, kültürünü, gelenek ve göreneklerini anlatmış, Kazak toplumunda gördüğü eksiklikleri ve yanlışlıkları eleştirmiştir. Kadının hor görülmesi, başlık parası, tembellik ve eğitimsizlik gibi konulardaki eleştirileri Kazaklar'ın değişiminde ve çağdaşlaşmasında önemli rol oynamıştır. Abay'ın fikirleri ve eleştirileri kendisinden sonra gelen Kazak aydınlarını derinden etkilemiştir.

Abay, XIX. yüzyıl Rus edebiyatının yazarlarından Krılov'un bazı manzum hikâyeleriyle Puşkin'in, Rus hayatının ansiklopedisi olarak tanımlanan Evgeni Onegin adlı manzum romanının 5500 mısralık bir kısmını 376 mısra halinde yorumlayıp Kazakça'ya çevirmiştir. En çok tercüme yaptığı Lermontov'un otuza yakın şiirinin yanı sıra onun başka dillerden Rusça'ya çevirdiği bazı şiirleri de Kazak kültürüne uyarlayarak Kazakça'ya tercüme etmiştir. "Gakliyat" veya "Kara Söz" olarak adlandırılan kırk beş adet yazıdan ve birkaç gazete makalesinden ibaret olan düz yazılarını ise 1890-1898 yılları arasında kaleme almıştır. Bunların konuları genelde felsefî düşünceler, özdeyişler, nasihat ve kıssalardan oluşur.

Yazdığı şiirlerin bir kısmını besteleyen Abay'ın günümüze kırka yakın bestesi ulaşmıştır. Kazak halk müziğini çok iyi bilen Abay özellikle "en" adı verilen müzik türünde eserler vermiş, Birjan Sal, Akan Seri, Tettimbet, Jayav Musa gibi halk ozanlarının eserlerini örnek almıştır. Halk edebiyatında pek çok yeniliğin öncüsü olmuş, halk müziğine birtakım yeni ölçüler, türler ve yeni bir ses getirmiştir. "Segiz Ayak, Boyı Bulgan, Közimnin Karasındagı" gibi şiirlerine yaptığı besteler Kazak halk müziğinde yenilikler ihtiva etmektedir. Abay'ı diğer halk müziği bestecilerinden ayıran bir özellik de Rus halk müziğine ve Rus bestecilerinin eserlerine önem vermiş olmasıdır. Bu alanda Surgılt Tuman, Men Kördim Uzın Kayın Kulaganın, Ölsem Ornım Kara Jer gibi besteleri

ortaya çıkmıştır. Puşkin'den çevirdiği Tatyana Hatı ve Oneginnin Hatı adlı eserlere yaptığı besteleri de Kazak halkı arasında tutulmuştur.

Abay'ın birkaç şiiri sağlığında dergilerde basıldığı halde şiirleri kitap halinde yayımlanmamış, Mürseyit Biykeulı adlı bir dostunun hazırladığı el yazmaları şeklinde halk arasında yayılmıştır. Ölümünden sonra kardeşi Iskak'ın oğlu Kekitay (Abdülkerim) şiirlerini neşretmek için girişimlerde bulunmuş, nihayet 1909 yılında Saint Petersburg'da Kazak Akını İbrahim Kunanba Uğlının Öleni adıyla bir kitap bastırmıştır. Bu kitap sayesinde Abay hızla tanınmaya başlamış, günümüze kadar çeşitli tarihlerde otuzdan fazla değişik Abay antolojisi yayımlanmıştır. Sovyet devrinde ise Abay'ın hayatı ve eserlerine dair çeşitli inceleme ve değerlendirmeler yapılmış, eserleri başta diğer Türk lehçeleri olmak üzere birçok dile çevrilmiştir. Hayatı hakkında yazılan en önemli eser Muhtar Avezov'un Abay Jolı adlı dört ciltlik biyografik romanıdır. Kazak halkı için millî bir simge haline gelen Abay'la ilgili çalışmalar Kazakistan'ın bağımsızlığına kavuşmasından sonra da yoğun biçimde devam etmiştir. Özellikle doğumunun 150. yıl dönümü münasebetiyle UNESCO'nun 1995 yılını Abay yılı olarak ilân etmesi hem Kazakistan'da hem Türkiye'de Abay hakkındaki çalışmalara hız kazandırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhtar Avezov, Abay Jolı, Almatı 1942-56, I-IV; a.mlf., Abay Kunanbaev, Almatı 1995; Th. G. Winner, The Oral Art and Literature of the Kazakhs of Russian Central Asia, Durham 1958, s. 110-120; H. Süyinşeliev, XIX. Ğasırdağı Kazak Edebieti, Almatı 1986, s. 189-236; M. Beysenbaev, Abayjene Onın Zamanı, Almatı 1988, tür.yer.; M. Mırzahmet, Abaytanuv Tarih, Almatı 1994, tür.yer.; R. N. Nurgaliev v.dğr., Abay Entsiklopediya, Almatı 1995; Zeyneş İsmail - Ali Abbas Çınar, Abay'ın Eserlerinden Seçmeler, Ankara 1995; Orhan Söylemez - Göksel Öztürk, "Abay (İbrahim) Kunanbayev (1845-1904)", Bir, sy. 3, İstanbul 1995, s. 101-124; Mehmet Bulut, "Doğumunun 150. Yıldönümünde Bir Türk Düşünürü Abay (İbrahim) Kunanbay", Diyanet Aylık Dergi, sy. 52, Ankara 1995, s. 44-45;

Ahmet Baytursınulı, “Kazakların Başşairi” (trc. Mustafa Öner), Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, sy. 2, Ankara 1996, s. 378-385;

Aşur Özdemir, “Kazak Edebî Dilinin Kurucusu Kazaklar’ın Klasik Şairi Abay (İbrahim) Kuranbayulı (1845-1904)”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 5, Erzurum 1996, s. 189-201; Manaş Kozıbayer, “Abay ve Dönemi”, Türk Lehçeleri ve Edebiyatı Dergisi, sy. 14, Ankara 1997, s. 39-45; H. Emel Aşa, “Abay (İbrahim) Kunanbayoğlu’nun Edebî Çehresi”, TK, sy. 428 (1998), s. 761-768 (57-64); a.mlf., “Abay, İbrahim Kunanbayoğlu”, Yeni Türk İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1995, örnek fasikül, s. 13-16; S. Mukanov - K. Beysembiev, “Abay (İbrahim) Kunanbaev”, Kazak Sovet Entsiklopediyası, Almatı 1972, I, 9-16.

İbrahim Kalkan

KUNBÜL

(قنبل)

Ebû Ömer Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Mahzûmî el-Mekkî (ö. 291/904)

Kırâat-i seb‘a imamlarından Ebû Ma‘bed İbn Kesîr’in meşhur iki râvisinden biri.

195 (811) yılında muhtemelen Mekke’de doğdu. Mahzûmoğulları’nın mevlâsıdır. Kunbül lakabıyla meşhur olması, “kunbîl” denen ve tedavi maksadıyla sığır cinsine içirilen bir ilâcı gözleri için kullanması sebebiyledir. Mekke’de yaşayan ve Kunâbile diye anılan bir kavme mensubiyetinden dolayı bu lakapla anıldığı da ileri sürülmüştür. el-Vâfî’de künyesinin Ebû Amr olarak zikredilmesi herhalde bir baskı hatasıdır. Ebü’l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Avn en-Nebbâl el-Kavvâs’tan arz yoluyla kıraat öğrendi. İbn Kesîr’in diğer meşhur râvisi Bezzî’den de istifade etti. Yâkūt el-Hamevî’nin onu kırâat-i seb‘a imamlarından İbn Kesîr’in (ö. 120/738) talebesi olarak göstermesi (Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVII, 17) bir sehiv eseri olmalıdır. Mekkeli pek çok talebe kıraat ilminde Kunbül’den faydalandığı gibi uzak yerlerden gelerek onun derslerine katılanlar da olmuştur. Kitâbü’s-Sebʿa’nın müellifi İbn Mücâhid 278’de (891) Bağdat’tan gelip ondan bir müddet okumuş, yine Bağdat kurrâsından İbn Şenebûz iki yıl müddetle Mekke’de mücâvir olarak kalmış ve Kunbül’den kıraat dersleri almıştır. Muhammed b. İshak el-Cessâs, Muhammed b. Mûsâ ez-Zeynebî, Abdullah b. Ömer b. Şenebûz el-Vâsıtî, Muhammed b. Abdülazîz b. Sabbâh da bu ilimde ondan istifade edenlerden bazılarıdır. Kunbül ölümünden yedi veya on yıl önce kıraat okutmayı bıraktı. İbnü’l-Münâdî, hayatının son yıllarında onun zihnî melekelerinin bozulduğunu söylediğine göre (Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, I, 453) bu dönemde derslerini kesmesinin buna bağlı olduğu anlaşılmaktadır.

Hayatının ortalarında ancak ilim ve fazilet sahibi kimselerin tayin edildiği Mekke şurta âmirliği görevinde de bulunan Kunbül için Zehebî “şeyhu’l-

mukriîn, mukriü ehli Mekke" ifadelerini kullanmıştır. Yâkūt'a göre de İbn Kesîr'in kıraati onun yoluyla yayılma şansı bulmuştur. Kıraat ilmini bizzat İbn Kesîr'den tahsil etmediği halde imamların râvilerini iki ile sınırlayarak telif edilen kırâat-i seb'aya dair eserlerde (meselâ bk. Mekkî b. Ebû Tâlib, s. 175-194) İbn Kesîr kıraatinin iki râvisinden biri olarak Kunbül'ün tercih edilmesi herhalde onun bu ilimdeki otoritesi, bu kıraati icradaki başarısı, bunun tabii sonucu olarak rivayetinin güvenle ve yaygın bir şekilde okunmasıyla doğrudan ilgilidir. Kunbül'ün kıraat rivayetini İbn Kesîr'e ulaştıran sened şöyledir: Kunbül - Ahmed b. Muhammed b. Avn en-Nebbâl - Ebü'l-İhrît Vehb b. Vâdıh - İsmâil b. Abdullah el-Kıst - Şibl b. Abbâd ve Ma'rûf b. Müşkân - İbn Kesîr.

Muhammed b. Abdurrahman b. Îsâ er-Radî es-Sûsî, Risâle fî iḫtilâfi rivâyetey el-Bezzî ve Ḳunbül fî ḳırâʾati İbn Kes̱îr adıyla bir eser kaleme almıştır (yazma nüshası için bk. el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü'l-ḳırâʾât, II, 535).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mücâhid, Kitâbü's-Sebʿa (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1972, s. 92; Mekkî b. Ebû Tâlib, Kitâbü't-Tebṣıra fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ (nşr. M. Gavs en-Nedvî), Bombay 1402/1982, s. 175-194; Dânî, et-Teysîr (nşr. O. Pretzl), İstanbul 1930, s. 3, 11; Ebû Ca'fer İbnü'l-Bâziş, el-İḳnâʿ fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ (nşr. Abdülmecîd Katâmiş), Dımaşk 1403, I, 79-80; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVII, 17-18; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 452-453; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 291-300, s. 232-233; Safedî, el-Vâfî, III, 226-227; İbn Kunfüz, el-Vefeyât (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 190; Fâsî, el-ʿİḳdü's̱-s̱emîn, II, 109-110; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 165-166; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, II, 208; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü'l-ḳırâʾât (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1994, II, 535.

Tayyar Altıkulaç

KUNGRAT

Başlangıçta bir Moğol kabilesi, sonraları Orta Asya'da bir Türkmen kabilesinin adı, Orta Orda Kazan Hanlığı'nın beş boyundan biri.

Moğollar'da bir kabile adı olarak Kungrat, Konkirat, Konkurat, Konırat, Kungirat ve Onggirat şeklinde değişik biçimlerde geçer. Kazak tarihçisi Niğmet Mınjan, Kungratlar'la ilgili ilk bilgilere Çin'de Liau (Liao) ve Jin (Ch'in) hükümdarlıkları zamanında (XII. yüzyıl) yazılan belgelerde rastlandığını, Liau ve Jin hükümdarlıkları döneminde Kungratlar'ın Moğolistan ovasında yaşayan tanınmış kabilelerden biri olduğunu belirtir. Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîẖ'inde Kungratlar'ın önceleri Çin ile Moğolistan arasındaki Utadjie adlı bir bölgede ikamet ettiklerini ve Moğollar'la sıkı bir münasebet kurduklarını, batısında Moğol, güneybatısında Tatar kabileleri, güneydoğusunda Jin hükümdarlığı ile sınırı olduğunu yazmakta; Jurluk-Mergen, Kubay-Şire ve Tusbu-Daud olmak üzere üç kabileye ayrıldıklarını ve içlerinden birçok emîrin ve soylu kadının çıktığını belirtmektedir. Kazak tarihçisi Tınışpayev de Moğol tarihçilerinden Sanen Sesen'in verdiği bilgilere dayanarak Kungratlar'ın Büyük Moğollar grubundan Kok Moğollar kabilesine mensup olduğundan söz eder. Kazak Soviet Entsiklopediyası'nda Kungratlar'ın eski Kiyat (Kiyan) kabilesinin soyundan geldiği ya da Kiyatlar'la aynı kökten olan Olhonut, Honhirat soyuna dayandığı, önceleri Moğol halkının içinde olduğu ve bu kabilenin Ergenekon'dan çıktığı yazılıdır. Kaynaklardaki bilgilere göre Kungratlar iki büyük birliğe ayrılmıştır. Bu iki birliğe Friedrich Wilhelm Radloff "altı ata göğün oğlu, altı ata göğün kuşu" gibi ad koymuştur. Kazak şecerelerinde de Kungrat kabilesi "altı ata köktenşe (kötenşe), yedi köşe göğün oğlu" diye ikiye ayrılmakta ve onlardan on üç kabilenin oluştuğu belirtilmektedir. Köktenşeden doğan altı ata Sangılı, Suyümbay, Suttimbay, Akkoşkar, Amantay, Jamantay; Köktin ulından (göğün oğlundan) doğan yedi köşe Baylar, Jandar, Orazkeldi, Karasirak, Tokbolat, Kulşiağan ve Alğı'dır. Bazı şecerelerde Kungratlar'ın yukarıda belirtilenlerin dışında Boşman, Karaköse, Jetimder ve Küyıskansız adlı kabileleri de geçmektedir. Kungratlar kendilerini bu şekilde tanıtarak asil bir kökten geldiklerini göstermek istemişlerdir. Nitekim Cengiz Han'ın

annesi Ulun Eke, Kungrat kızı idi. Babası Yasukay Batır Cengiz'i anne tarafı olan Kungrat kabilesinden bir kızla evlendirmiştir. Cengiz'in bu ilk eşinden oğulları Cuci, Çağatay, Ögedey ve Tuluy doğmuştur.

Cengiz Han'ın liderliğindeki Moğol istilâsı genişlediği sırada aynı çatı altında yaşayan Kungrat kabileleri Cengiz Han'ın baskısı altında kaldılar ve başka kabilelerle birleşerek 1200 yılında Alguybulak

denen mevkide Cengiz Han ve On Han'a karşı savaş hazırlığı içine girdiler. Bu durumu kayınpederi Tay'dan öğrenen Cengiz, Onon nehrinden geçip bu kabilelerin oluşturduğu askerî birliği mağlûp etti. Bu olaydan sonra Kungratlar Cengiz Han'ın doğrudan hâkimiyeti altında kaldılar. 1201'de Kungrat kabilesi tekrar Cengiz'e karşı birlik oluşturdu. Cengiz Han ve On Han'ın askerleri bu birliği ikinci defa yenip idareleri altına aldılar. Cengiz Han'ın himayesine giren Kungratlar XIII. yüzyılda batıya düzenlenen bütün seferlere katıldılar. Bundan sonra Kungrat ulusunun bir kısmı Moğollar'la birleşerek asimile oldu, bir kısmı da batıya doğru göç ederek Orta Asya'ya gitti. Bu sonuncuları Kazak, Özbek, Karakalpak ve Kırgız halklarıyla karıştı. Daha sonra Moğol istilâsı sırasında Kungrat adı göç ve seferler dolayısıyla batıya doğru taşındı. Böylece Kungrat, Aral denizinin güneyindeki Özbek ve Karakalpaklar arasında bir kabile ismi olarak belirdi. Kazak halkına dahil olan Kungratlar, Orta Orda Kazak Hanlığı'nın beş boyundan birini teşkil etti. Kazaklar arasındaki Kungratlar, 1917 Bolşevik İhtilâli'ne kadar Kazakistan'ın güneyinde hayvancılıkla meşgul oldular. Kışları güneyde, yazları kuzey bölgesindeki Korgaljın gölü arasında gidip geliyorlardı.

Şeybânî Han'la beraber Mâverâünnehir bölgesine göç eden Kungratlar Hîve Hanlığı'nın temelini oluşturdu. 1360 yılında Kungrat asıllı Hüseyin Sofi Hârizm'i zaptetti. Hîve'nin 1371'de Timur'un eline geçmesi sırasında öldü ve yerine kardeşi Yûsuf Sofi geçti. O da Timur'la giriştiği mücadelede hayatını kaybetti. 1420'de Kungratlar Volga'nın aşağı bölgelerine indiler. Burada Kungrat Başbuğu Haydar Mirza önce Ulu Muhammed'i destekledi; ardından Kiçi Muhammed'in tarafına geçti. Haydar Mirza'nın Kungratlar'dan oluşan üç tümen (30.000) adamı vardı; Toktamış'ın torunu Seyyid Ahmed onun desteğiyle Kırım'a hâkim oldu. Haydar Mirza'nın ölümü üzerine Kungratlar'ın büyük bir kısmı Volga yakınlarına gelip

buradan da muhtemelen Özbek Hanı Ebülhayr'ın yanına gittiler. Bugünkü Kırım Kungratları 1449'dan sonra burada kalan Kungratlar'ın torunlarıdır. Kungratlar, Deştikıpçak'ta sol kanat olarak Temir ailesine karşı savaşta Ebülhayr Han'ı desteklediler.

Tınışpayev, Şeybânînâme'nin yazarı Muhammed Sâlih'e dayanarak verdiği bilgide, Muhammed Şeybânî'nin Türkistan'ı fethettiği sırada yanında çok sayıda Kungratlı olduğunu bildirmektedir. Bu bilgi, Kungratlar'ın Buhara'nın kuzeybatı alanlarına kadar uzandığını gösterir. Ebülgazi'nin kaydettiğine göre 1533'te Kungrat batırlarından Hafiz ve Kuntuar, Hârizm üzerine bir sefer düzenlediler ve tuzağa düşürülüp Hârizmli Dinmuhammed tarafından öldürüldüler. 1690 yıllarında Kungrat asıllı Muhammed Bey Atalık Belh'i idare ediyordu.

1702 yılında Suban Kulı Han'ın ölümünün ardından Buhara'da iki grup oluştu. İlki, yukarıda adı geçen Muhammed Bey'in liderliğindeki Kungrat grubu, diğeri ise başında Muhammed Rahim Bey'in (Meraim) bulunduğu Mangıt grubudur. İki grup arasındaki mücadelede zaferi Mangıtlar kazandı. Muhammed Rahim tarafından yenilgiye uğratılan Kungratlar Doğu Buhara, Ürgenç ve Siriderya Kırgızları'nın yanına göç ettiler. Daha sonra Kungratlar'ın bir kısmı aşağı Hârizm'de, Karakalpak bölgesinde, müstakil Aral hükümetini kurarak yaşadılar. Aral ve Karakalpak bölgesindeki Kungratlar çok defa Küçük Orda Kazak hanlarını metbû tanıdılar. 1741'de Nâdir Şah'ın Hârizm'den gitmesini fırsat bilerek Küçük Orda Kazak Hanı Ebülhayr'ın oğlu Nûr Ali'yi davet ederek kendilerine han yapmışlardı.

XVIII. yüzyılda Özbek Kungratları Hîve Hanlığı'nda ön plana çıktılar. Bu dönemde Hîve Hanlığı'nda gerçek yönetim "inak" adı verilen Kungrat askerî kumandanlarının elindeydi. 1763'te Hârizm Hanı Timur-Gazi Han'ın öldürülmesinden sonra Mangıt, Kıpçak ve Kungrat boyları arasında saltanat kavgası başladı ve Mangıt boyu hâkimiyetini Kungratlar'a bırakmak zorunda kaldı. Böylece yeni Hîve-Kungrat Devleti'nin temeli atılmış oldu (1763). Bu olayla Mangıt hânedanının devri kapanarak Kungrat hânedanı devri başladı. Muhammed Emin İnak'ın (1770-1791) önderliğindeki Kungrat boyu yönetimi ele geçirdi. XIX. yüzyılın başlarında ise inaklar Hîve'de han unvanını aldılar. Muhammed Emin İnak'ın oğlu İvaz (Avaz) Beg han oldu (1791-1804). Ardından İvaz'ın oğlu İltüzer İnak, Ürgenç'te

1804 yılında kendini han ilân etti. İltüzer'den sonra yerine kardeşi Muhammed Rahim Han geçti (1806-1825). Onun döneminde kabileler arasında birlik teşkil edildi. Mahallî beylerin iktidarı kısıtlandı, sikke kesilmeye başlandı, vergiler bir düzene sokuldu, mimari gelişti. İvaz Han'ın ardından Kungrat hânedanından on bir han gelmiş olup bunlardan üçü Rusya hâkimiyeti altında hüküm sürdü. Bu hânedan 1873'e kadar kendi başına, 1873'ten 1920'ye kadar Ruslar'ın hâkimiyeti altında Hârizm'de idareyi elinde tuttu.

Kungrat kabile ismi Amuderya deltasında bir yerleşim yerine de verildi. Bu bölge Hocaili ve Aral gölü kıyıları arasındaki bir yol üzerindedir. Bağımsız bir beylik şeklinde olan bölgenin merkezi XVIII. yüzyıldan 1811'e kadar Kungrat olmuştur. Bu bölge, Ruslar'ın General Kaufmann kumandasında Hîve'ye karşı yaptıkları 1873 operasyonunda önemli bir stratejik konuma sahipti. Ayrıca Aral gölünden gelen deniz kuvvetleri ve Orenburg ile Mangışlak'tan gelen kara kuvvetleri için bir toplanma merkezi olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Reşîdüddin, Sbornik Letopisey: Djami'at-tavarih (trc. O. I. Smirnova), Moskova-Leningrad 1952, I,160-166; Ebü'l-Gazi Bahadır Han, Şecere-i Türk (nşr. P. I. Desmaisons), Petersburg 1871, I, 51-57, 67, 78, 227; M. Tınışpayev, Materiali K İstorii Kirgiz Kazakskogo Naroda, Taşkent 1925, s. 18-19; Hüseyin Namık, Türk Dünyası, İstanbul 1932, s. 50, 96, 101; W. Eberhard, Çin Tarihi, Ankara 1947, s. 241, 246; Ali Suavi, Hive Hanlığı ve Türkistan'da Rus Yayılması (haz. M. Abdülhalûk Çay), İstanbul 1977, s. 85-89; A. Zeki Velidi Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, s. 40, 147, 201-202, 204-205, 232; Ahmet Caferoğlu, Türk Kavimleri, İstanbul 1988, s. 33; Mehmet Saray, Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti İle Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasî Münasebetler (1775-1875), İstanbul 1990, s. 2, 94; Nadir Devlet, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Ek Cilt, İstanbul 1993, s. 298-299; Niğmet Mınjan, Kazaktın Kıskaşa Tarihi, Almatı 1994, s. 175-178; Baymirza Hayit, Türkistan Devletlerinin Milli Mücadeleleri Tarihi, Ankara 1995, s. 24, 29;

Orhan Doğan, Ebu'l-Hayır Han Dönemi Kazak-Rus Münasebetleri: 1718-1748 (doktora tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 162-167; C. E. Bosworth, "Kungrat", EI^2 (İng.), V, 391-392; "Kungrat", BSE, XLVI, 133-134; "Kungrat", Kazak Soviet Entsiklopediyası, Almatı 1975, VI, 601; "Hiua Handıgı", a.e., Almatı 1978 , XII, 33-34.

Orhan Doğan

KÚNOS, Ignácz

(1862-1945)

Türk dil bilimi ve halk edebiyatı uzmanı.

22 Eylül 1862'de Macaristan'da Debrecen'in Hajdusámson kasabasında doğdu. Liseyi Debrecen'de bitirdikten sonra Budapeşte Pázmány Peter Üniversitesi'nde

Hungaroloji ve Türkoloji okudu. Arminius Vámbéry'den Türkçe, Osmanlıca, József Budenz'den Uygurca ve Çağatayca öğrendi. Mezun olduktan sonra 1885'te İstanbul'a gitti. Burada tanıştığı Ahmed Vefik Paşa kendisine Türkçe'yi öğrenme yollarını gösterdi ve Lehce-i Osmânî ile diğer kitaplarını verdi. Ahmed Vefik Paşa'nın tavsiyesi üzerine Mektebi Sultânî'de (Galatasaray Lisesi) Abdurrahman Şeref'in Türk tarihi, Mehmed Zihni Efendi'nin Arapça, Muallim Nâci'nin edebiyat derslerini takip eden, bunlardan başka Farsça derslerine de devam eden Kúnos, İstanbul'da kaldığı süre içinde üç defa Anadolu'da geziye çıkarak özellikle Bursa, Eskişehir, Ankara, Kütahya, İzmir, Aydın, Konya, Samsun ve Trabzon'da çeşitli ağızlar üzerine incelemelerde bulundu; ayrıca Mısır, Suriye ve Yunanistan'da dolaştı. Beş yıl sonra Budapeşte'ye dönen Kúnos, Pázmány Peter Üniversitesi'nde ve Doğu Ticaret Akademisi'nde hocalık yapmaya başladı; zamanla profesörlüğe yükseldi ve akademinin de müdürü oldu. Macar Bilimler Akademisi'nin ve Société Asiatique'in (Paris) muhabir üyesi olan, II. Abdülhamid'den Mecîdî ve imtiyaz, Doğu Ticaret Akademisi'nin yirmi beşinci kuruluş yıldönümü dolayısıyla Kral Ferenc József'ten demir taç, savaş yıllarında Kral Károly'den millî Macar nişanı alan Kúnos 7 Ocak 1945 tarihinde öldü. Gerek Türkçe yayımlanmış eserleri gerekse verdiği konferanslar dolayısıyla Türkiye'de çok iyi tanınan Kúnos uzun hayatı boyunca yüzlerce mani, türkü, ninni, bilmece vb. toplayarak Anadolu'da zengin bir halk edebiyatı malzemesinin varlığını ortaya koymuş, dil bilimi çalışmalarının yanı sıra özellikle bu konuya eğilerek Avrupa'da bu araştırma alanına yönelen ilk kişi olmuştur.

Eserleri. 1. Három Karagöz játék (üç Karagöz oyunu; Budapest 1886). 2. Oszmántörök népköltési gyüjtemény (Osmanlı-Türk halk edebiyatı; I-II, Budapest 1887-1889). 3. Török népmesék (Türk halk hikâyeleri; Budapest 1889). 4. Anatóliai képek (Anadolu'dan resimler; Budapest 1891). 5. Kisázsiai török nyelvjárások I. Brussza és Ájdin vidéke (Küçük Asya'dan Türk ağızları: I. Bursa ve Aydın yöresi; Budapest 1892). 6. Köroglu (Köroğlu destanı; Budapest 1893). 7. Naszreddin Hodsa tréfái (Nasrettin Hoca fıkraları; Budapest 1899). 8. Chrestomathia Turcica (Türkçe okuma parçaları; Budapest 1899). 9. Chrestomathia Orientalis, Oszmantörök es szerbbolgar olvasmanyok (Osmanlı Türkçesi, Sırpça, Bulgarca okuma parçaları; Budapest 1900). 10. Sejx Sulejman Efendi's Cagataj-osmanisches Wörterbuch (Şeyh Süleyman Efendi'nin Çağatayca-Osmanlıca sözlüğü; Budapest 1900-1902). 11. Turkish Fairy Tales and Folk Tales (Türk peri ve halk masalları; London 1901). 12. Janua linguae otomanicae (Osmanlı Türkçesi gramer; Budapest 1905). 13. Türkische Volkserzählungen (Türk halk masalları; Budapest 1905). 14. Adalekok a jarkendi (Yarkent Türkleri hakkında; Budapest 1906). 15. Adakálei török nepdalok (Adakale türküleri; Budapest 1906). 16. Materialen zur Kenntniss des Rumelischen Türkisch. Türkische Volksmärschen aus Ada-Kále (Adakale türküleri; I-II, Leipzig-New York 1907). 17. Das türkische Volkschauspiel. Ortaojunu (orta oyunu; Leipzig 1908). 18. Fortyfour Turkish Fairy Tales (kırk dört Türk peri masalı; London 1913). 19. Török nyelvköyv (Türkçe dil bilgisi; I-II, Budapest 1916-1917). 20. Halk Edebiyatı Örnekleri, I. Mâniler (İstanbul 1339 [1920]). 21. Halk Edebiyatı Numuneleri: Türkçe Ninniler (İstanbul 1341 [1922]). 22. Adakale mesekertje (Adakale masalları; Budapest 1923). 23. Boszporuszi tündérvilag (Boğaziçi perileri; Budapest 1923). 24. Kırım Tatar Şarkıları (Kúnos'un derlemesinden yayımlayan: Zsuzsa Kakuk, Ankara 1993; Kúnos'un sayısı 400'e yaklaşan eserlerinin tam listesi için ayrıca bk. Kovacs - Karadağ, s. 47-98, 107-111).

BİBLİYOGRAFYA

Suzanne Kakuk, "Kúnos Ignác emlékezete", Nagyvilág, Budapest 1960, V, 1582; a.mlf., "Poésie populaire tatare recueillie par I. Kúnos", AOH, XVI/1

(1963), s. 83-97; G. Hazai, “Ignácz Kúnos’un Türk Folklor Araştırmalarındaki Yeri”, I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara 1976, I, 159-162; Judith Kovacs - Metin Karadağ, Ünlü Türkbilimci Dr. Ignac Kunoş’un Özgeçmişi ve Eserleri, Balıkesir 1997; Ahmet Hikmet [Müftüoğlu], “Türk ve Macar Dilleri II”, Tevhîd-i Efkâr, sy. 3298, İstanbul 10 Mart 1338/1922; Hüseyin Namık, “Macaristan Hatıraları, Profesör Doktor Kúnos”, Millî Mecmua, I/22, İstanbul 1340/1924, s. 348-349; a.mlf., “Türklüğe Hizmet Edenler: Kúnos Ignác [-II-]”, Tanrıdağ, I/3, İstanbul 1942, s. 7; Györges Hazaı, “Ignácz Kúnoş ve Nasreddin Hoca”, TFA, VIII/180 (1964), s. 3454-3455; Valéria Csikai, “Ignácz Kúnos (1860-1945)”, Analecta Linguistica, VI/1, Budapest 1976, s. 178-191; Nermin S. Pekin, “Bir Macar Türkologu: Dr. Ignaz Kunoş”, Türk Edebiyatı, I/8, İstanbul 1972, s. 24-28; Hasan Eren, “Kunos, Ignác”, TA, XXII, 356; “Kúnos, Ignácz”, ABr., XIV, 64-65; M. Sabri Koz, “Kúnos, Ignácz”, DBİst.A, V, 121-122.

Mustafa S. Kaçalin

KUNT, Fatma Rikkat

(1903-1986)

Tezhip sanatkârı ve hocası.

27 Nisan 1903'te İstanbul Beylerbeyi'nde doğdu. Türk Lugatı yazarı Hüseyin Kâzım Kadri'nin büyük kızıdır. Fatma Rikkat ismi kendisine baba dostu Tevfik Fikret tarafından verilmiştir. Çocukluğunu İstanbul'da ve babasının idarî vazife ile bulunduğu Siroz (Serez), Selânik (1909) ve Halep (1910) şehirlerinde geçirdi. Aile çevresinde Fransızca öğrendi. Babasının lugat çalışmaları dolayısıyla I. Dünya Savaşı boyunca kaldıkları Beyrut'ta Fransız okulunda öğrenimine başladı. I. Dünya Savaşı'nda bu okulun kapanması üzerine Alman okuluna devam etti ve Almanca

öğrendi. 1919'da İstanbul'a döndüklerinde baba dostu Mehmed Âkif Ersoy'dan Türkçe'sini edebiyatıyla beraber geliştirdi. Bahriyeli Ali Sami (Boyar) Bey'den resim dersleri, Alman Langaberg'den arkadaşı Münevver Ayaşlı ile beraber piyano dersleri aldı.

1921'de İsmail Sarıca ile evlenen Rikkat Hanım eşinin dişçilik öğrenimi için onunla birlikte Almanya'ya gitti. Üç yıl Almanya'da konservatuvara devam ederek piyano ve müzik eğitimi aldı. 1924'te oğlu Reşid'in doğumundan sonra eşinden ayrıldı. 1926'da hariciyeci Fahreddin Gata ile ikinci evliliğini yaptı. Eşinin görevi sebebiyle bir yıl Atina'da kalıp İstanbul'a döndü. İkinci oğlu Nur doğduktan sonra 1927'de ikinci eşinden de ayrıldı. Beylerbeyi'ndeki baba evine dönüşünden bir müddet sonra babası vefat etti (1934). Hüseyin Kâzım Bey'in dayısı olan İsmail Hikmet (Ertaylan), müdür vekili sıfatıyla bulunduğu Devlet Güzel Sanatlar Akademisi'ne yazılması için Rikkat Hanım'ı ikna etti, o da akademiye henüz bağlanmış olan Türk Tezyinî Sanatlar Şubesi'ne girmeye karar verdi (1936). Bu şubenin tezhip muallimi tuğrakeş İsmail Hakkı Altunbezer ile derslere başlayan Kunt, Mehmed Necmeddin Okyay'dan klasik cilt, ebrû ve âhar, Vâsıf Sedef'ten sedefkârlık öğrendi. Ancak Hakkı Bey'in tezhip üslûbu ve öğretiş tarzı kendisini tatmin etmedi. Çünkü Hakkı Bey, XIX.

yüzyıl müzehhiplerinden Hezargradî Atâullah Efendi yoluna bağlıydı ve “desen tashihi” yerine öğrencilerine kendi çizdiği desenleri vermeyi tercih ediyordu. Bu sebeple Rikkat Hanım, aynı şubenin çini nakışları muallimliğinde bulunan Feyzullah Dayıgil ile çalışmaya başladı. İstanbul’daki XVI-XVIII. yüzyıl çinilerini mahallinde beraberce inceleyerek tezyinatta klasik anlayışı kaynağından öğrendi. Böylece XVI. asır tezhibinin kaidelerini de aynı esasa dayanan çini desenlerinden kavramış oldu.

1944’te Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Türk Tezyinî Sanatlar Bölümü’nü bitiren Rikkat Kunt akademinin kütüphanesine memur olarak tayin edildi. Ocak 1948’de emekliye ayrılan Mehmed Necmeddin Okyay’ın kadrosu onun ısrarıyla Rikkat Hanım’a verilerek tezhip ve çini desenleri muallimi oldu. Nisan 1948’den başlayarak yaş haddinden emekliye ayrıldığı Nisan 1968’e kadar Muhsin Demironat’la birlikte Türk Tezyinî Sanatlar Şubesi’nin bezeme sahasındaki en parlak devresini geçirmesine vesile oldu. Rikkat Kunt son zamanlarına kadar fırçasını elinden bırakmadı. 14 Ocak 1986’da vefat etti ve 16 Ocak günü Küplüce Mezarlığı’nda babasının yanına defnedildi.

Gerek resmî gerekse hususi hocalığı sırasında karşılıksız olarak birikimini öğrencilerine esirgemeden aktaran Rikkat Hanım’ın en sadesinden en incesine kadar her eserinde elinin asaleti hissedilir. Bilhassa halkârî bezeme üslûbu XX. yüzyılda Kunt’un fırçasıyla yeniden hayat bulmuştur denilebilir. Kırk yılı aşan sanat hayatında kıta, levha ve hilye-i nebevî olarak sayısız eser tezhip etmiş, zamanımızda Türk tezhip sanatının klasik yolda canlı kalması ve öğretilmesinde önemli rol oynamıştır. Rikkat Kunt’un minyatür çalışmaları da vardır. Her eseri için yeniden desen çizer ve tezhibin ana kaidelerini korumaya dikkat ederdi. Süratli çalışır ve işini söz verdiği günde bitirirdi. Emeğinin maddî karşılığı daima geri planda kalırdı. Unvan endişesine hiç düşmediğinden tezhip eserlerini nâdiren imzalar, çok özenli işlerini de -kendi yazısını beğenmediğinden-hattatlara imzalatırdı.

İstanbul’un 500. fetih yıl dönümü dolayısıyla İsmail Hikmet Ertaylan’ın hazırlatmak istediği Fâtih Divanı’nda XV. yüzyıl tezyinatının ilhamıyla yeni desenler hazırlanması için Rikkat Hanım 1945’ten itibaren baş sorumluluğu

üstlendi ve sekiz yılda bitirilen divanın tezhiplenmiş altmış kıtasından otuz dördü bizzat Kunt tarafından işlendi. Bu çalışmanın hazırlığı sırasında İstanbul'daki müze ve kütüphanelerde bulunan değerli yazma eserlerin bezemelerini de gözden geçirmek fırsatını meslektaşlarıyla birlikte elde etti. Bu Fâtih Divanı halen Şevket Rado koleksiyonundadır.

Rikkat Kunt, Lizbon'daki Gülbenkyan Müzesi'nde bulunan ve 1968 yılında selden zarar gören minyatürlü bir yazma kitabın tamiri için 1970'te Lizbon'a davet edildi. İki buçuk ay kaldığı bu şehrin havası sağlığına dokunduğundan dönmek mecburiyetinde kaldı. Fakat 1501 yılına ait bu çok kıymetli Timurlular devri eseri resmen İstanbul'a gönderilerek tamirine devam edilmesi istendi. Rikkat Hanım da bunu başarıyla tamamladı. Topkapı Sarayı Müzesi'ne İsmail Akgün tarafından bağışlanan on iki eserin (Güzel Yazılar, nr. 1536, 1537, 1540, 1542, 1544, 1545, 1547, 1551) ve 1958'de akademide sergilenen Hattat Halim Efendi'ye ait levhaların tezhibi de Rikkat Hanım tarafından yapılmıştır. Devlet Güzel Sanatlar Akademisi için hazırladığı (bugün Resim-Heykel Müzesi'nde korunan) eserleriyle Bağdat'taki Irak Müzesi'nde Emin Barın, Seniha Bedri Göknil,

Feriha Aker ve Uğur Derman koleksiyonlarında bulunan eserleri tezhip sanatının en güzel örnekleri arasındadır. Hayatında eserlerini sergilemeyi hiç düşünmeyen Rikkat Hanım'ın muhtelif koleksiyonlardan derlenen seksen eseri Çit Kasrı'nda (IRCICA) ölümünden bir buçuk ay sonra sergilenmiştir.

Onun mükemmel Türkçe'si sadece ders ve sohbetlerinde kalmış, kitap veya makale yazmaktan kaçınmıştır. Konuşmalarında bildiği üç yabancı dilden ana diline kelime katmamak hususunda babası gibi titiz davranırdı. İmzasıyla neşredilen makalesi "Sedefkâr Vâsıf"tır (Güzel Sanatlar, IV, İstanbul 1942, s. 101).

BİBLİYOGRAFYA

Rikkat Kunt, “Bir Hanım San’atkârımız”, Sandoz Bülteni, sy. 18, İstanbul 1985, s. 10-18; Çiçek Derman, “Rikkat Kunt Hoca Hanım”, KAM, XXX/1 (2001), s. 21-29.

M. Uğur Derman

KUNTAY, Mithat Cemal

(1885-1956)

Şair ve yazar.

İstanbul'da doğdu. Babası Selim Sırrı Bey İşkodralı, annesi Sâmiye Hanım Tırhalalı bir aileden gelmektedir. İlk ve orta öğrenimini Aksaray'da Mektebi Osmânî'de, liseyi Galata'da Saint Joseph ve Vefa İdâdîsi'nde tamamladı. Bu yıllarda babası ölünce aile geçim sıkıntısı içine düştü. Mektebi Hukuk'tan mezun olduktan sonra 1908'de Türkiye'de ilk defa hukuk doktoru unvanını aldı. Bir süre idare hukuku hocası Hakkı Paşa'nın yanında onun yardımcısı sıfatıyla hitabet dersleri okuttu. Adliye Nezâreti Hususi Kalemi'ne önce umumi kâtip, ardından müdür yardımcısı oldu. Birinci Hukuk Mahkemesi üyeliğinde bulundu. 1923'te kendi isteğiyle Beyoğlu 4. Noterliği'ne geçti ve ölünceye kadar bu görevi sürdürdü. 30 Mart 1956'da öldü ve Karacaahmet Mezarlığı'na eşi Nâile Hanım'ın yanına defnedildi.

Kendi ifadesiyle edebiyat sevgisini annesinin çocukken kendisine okuduğu Nâmık Kemal'in Cezmi romanından alan Mithat Cemal şiire idâdî yıllarında başlamıştır ("Çırçır Suyunda", Ma'lûmât, nr. 309, 11 Teşrînievvel 1317 [24 Ekim 1901]). Dönemin edebiyat çevrelerini, özellikle aralarında sıkı bir dostluk kurulacak olan Mehmed Âkif'i tanımıştır (1903). II. Meşrutiyet'ten önce jurnal edilerek kısa bir süre tutuklandığından (8 Mart 1906) Mehmed Âkif bu olayı düşünerek II. Meşrutiyet'ten sonra yazdığı "İstibdat" adlı şiirini Mithat Cemal'e ithaf etmiştir.

Şiir, tiyatro, antoloji, roman, biyografi ve araştırma alanlarında eser veren Mithat Cemal zaman zaman gazetelerde fıkra ve makaleler de yazmıştır. Edebiyat dünyasında asıl II. Meşrutiyet'in ardından Sırât-ı Müstakîm ve Tercümân-ı Hakîkat gibi dergi ve gazetelerde adını duyurmaya başlamış, daha çok kahramanlık ve vatan sevgisi temalarını işleyen şiirleriyle tanınmıştır. Tahran'da Millet Meclisi'ni topa tutan Muhammed Ali Şah'a hitaben Mehmed Âkif'le birlikte yazdıkları "Acem Şâhına" (Sırât-ı

Müstakîm, I, nr. 11 [Teşrînievvel 1324], s. 164-165) ve Resimli Kitap'ta yayımlanan "Elhamra" (nr. 7, Nisan 1325, s. 688-689) adlı şiirleriyle edebiyat çevrelerinin dikkatini çekmiştir. Hükümetin Çanakkale zaferinden sonra savaş alanına gönderdiği kırk kadar şair arasında bulunan Mithat Cemal'in en güzel hamâsî şiirleri 1331-1334 (1915-1918) yılları arasında yayımlanan Harp Mecmuası'nda çıkmıştır ("Çanakkale'den Kaçanlara -İngilizlere-", nr. 5 [Şubat 1331]; "Kolunu Harp Meydanında Bırakmış Askere", nr. 8 [Nisan 1332]; "Serhaddeki Askere", nr. 15 [Kânunuevvel 1332]; "Galiçya'daki Türk Askerine", nr. 21; "Romanya'daki Türk Ordusu'na", nr. 22 [Teşrînievvel 1333]; "Beynelmileliyet ve Milliyet", nr. 24 [Kânunuevvel 1333]). 30 Ağustos zaferinin ardından yazdığı "Vatan Hisleri" adlı şiirinin, "Ölmez bu vatan farz-ı muhâl ölse de hattâ / Çekmez kürenin sırtı bu tâbût-ı cesîmi" şeklindeki son iki mısraı Türkiye Büyük Millet Meclisi kürsüsünde Mustafa Kemal tarafından okununca şöhreti iyice arttı ve bu manzumenin ikinci bölümünü yazdı. Beyoğlu'ndaki noterlik yazıhanesi devrin meşhur ediplerinin sık sık uğradığı bir edebiyat mahfili olmuştur.

Aruz veznini kullanan ve aruzun son temsilcilerinden sayılan Mithat Cemal'in tarihî ve içtimaî konulu şiirlerinde Mehmed Âkif ile Yahya Kemal'in, epik şiirlerinde ise Abdülhak Hâmid'in etkisi görülür. Tarih sevgisi, geçmişin büyüklüğü ve güzel tarafları onun konuları arasında ilk sırada yer alır.

Mithat Cemal'e asıl şöhretini kazandıran eseri tek romanı olan Üç İstanbul'dur (İstanbul 1938). Eser, bazı edebiyat tenkitçileri tarafından yapısı ve tekniği bakımından zayıf, üslûbunun zorlama olduğu, yerli yersiz rastlantılara bol miktarda yer verildiği, gereksiz ayrıntılar, süslü ifadeler ve vecizeler ihtiva ettiği belirtilerek eleştirilmekle birlikte İstanbul'da II. Abdülhamid, Meşrutiyet ve Mütareke dönemlerinin toplum gerçeklerini yansıtması bakımından Cumhuriyet devrinin en önemli romanları arasında sayılmıştır. Roman dizi film haline getirilerek Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu televizyonunda gösterilmiştir (1983).

Mithat Cemal'in diğer eserleri de şunlardır: Şiir. Türkün Şehnâmesinden (İstanbul 1945). Kitapta yer alan şiirler dergilerde yayımlanmış ilk şekillerine göre bir hayli değişikliğe uğramış, dilinin sadeleştirilmesi

yanında bazı mısra ve bölümler tamamen değiştirilmiş veya çıkarılmıştır. Şiirlerden Faruk Kadri Timurtaş tarafından yapılan bir seçme 1971'de yayımlanmıştır. Biyografi. Bu tür çalışmaları fesahatçı üslûbu ve popülist eğilimlerinden dolayı eleştiriye uğramasına rağmen Mithat Cemal, Türk edebiyatında belgelere dayalı biyografi yazarlığının dikkat çekici örneklerini vermiştir: Mehmed Âkif-Hayatı, Seciyesi, Sanatı (İstanbul 1939);

İstiklâl Şairi Mehmed Âkif (İstanbul 1944); Nâmık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında (I-III, İstanbul 1944, 1949, 1956); Sarıklı İhtilalci Ali Suavi (İstanbul 1946); Mehmed Âkif, Hayatı-Sanatı-Seciyesi-Seçme Şiirleri (İstanbul 1948). Oyun. Kemal (4 perdelik mensur piyes, İstanbul 1328); Yirmi Sekiz Kânun-ı Evvel (Çanakkale hakkında 3 perdelik manzum piyes, İstanbul 1334). Diğer kitapları. Nefâis-i Edebiyye (antoloji; I-II, İstanbul 1329; eserin I. cildi nesir, II. cildi şiir örneklerine ayrılmıştır), İftirâ-yı Taassub (İstanbul 1329), Hitâbet ve Münazara Dersleri (İstanbul 1329), Hitâbet Dersleri (İstanbul 1330), Edebiyat Defteri (İstanbul 1331), İlkler ve Ötekiler (İstanbul 1944). Tercümeleri. La Dam O Kamelya (A. Dumas'dan, İstanbul 1937), Epikür'ün Bahçesi (A. France'tan, ts.). Mithat Cemal'in hayatının son yıllarında üzerinde yoğun bir şekilde çalıştığı Tevfik Fikret hakkındaki eseri ise yayımlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin Mahmud Kemal, Son Asır Türk Şairleri (İstanbul 1930), İstanbul 1988, II, 958-961; Ali Cânip [Yöntem], Türk Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1931, s. 480-482; İsmail Habip [Sevük], Edebî Yeniliğimiz, İstanbul 1932, II, 350-353; Yusuf Ziya Ortaç, Portreler, İstanbul 1960, s. 85-92; Behçet Necatigil, Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü (İstanbul 1960), İstanbul 1989, s. 200; a.mlf., Edebiyatımızda Eserler Sözlüğü, İstanbul 1989, s. 380; Mahir İz, Yılların İzi, İstanbul 1975, s. 163-166; Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1979, II, 1238-1239; Atilla Özkırımlı, Türk Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul 1982, III, 776; Cevdet Kudret, Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman, İstanbul 1987, II, 440-454; Halil İbrahim

Göktürk, Mithat Cemal Kuntay, Ankara 1987; Taha Toros, Mazi Cenneti, İstanbul 1992, s. 100-109; Hakkı Süha Gezgin, Edebî Portreler (haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul 1997, s. 189-192; Ayşe Belkıs Sanay, Mithat Cemal Kuntay, Hayatı, Sanatı, Eserleri, Ankara 2002; SM, VI/153 (1327), s. 359-361; Muin Feyzioğlu, "Edebiyatımızın Büyük Kaybı", Türk Düşüncesi, V/29, İstanbul 1956, s. 287-289; "Kuntay, Midhat Cemal", TDEA, V, 442-443.

Kemal Kahraman

KUNUT

(القنوت)

Namazda dua anlamında bir fıkıh terimi.

Sözlükte “itaat etmek, huşû üzere bulunmak, ibadet yapmak, ayakta durmak” gibi mânalara gelen kunût kelimesinin bazı âyetlerle (el-Bakara 2/116, 238; Âl-i İmrân 3/17, 43; en-Nisâ 4/34; en-Nahl 16/120; er-Rûm 30/26; el-Ahzâb 33/31, 35; ez-Zümer 39/9; et-Tahrîm 66/5, 12) hadislerde (İbnü’l-Esîr, IV, 111) sözlük anlamları çerçevesinde kullanıldığı görülmektedir. Fıkıh terimi olarak “taatte bulunmak, dua etmek ve herhangi bir şerden kurtulmak ya da hayrı elde etmek için namazda Allah’a sığınmak” demektir.

Hz. Peygamber’in çeşitli vesilelerle kunut yaptığı sahih hadislerle sabit olduğu için (Buhârî, “Vitir”, 7; Müslim, “Mesâcid”, 294-308) kunutun meşrûluğu konusunda görüş birliği içinde bulunan mezhepler kunutun hükmü ve hangi namazlarda, namazın neresinde dua edileceği gibi hususlarda ihtilâf etmiştir. Ebû Hanîfe kunutun vâcip olduğunu söylerken aralarında iki öğrencisi Ebû Yûsuf ile Muhammed’in de bulunduğu çoğunluk sünnet olduğu görüşündedir. Hanefîler’e ve Hanbelîler’e göre kunutun yeri vitir namazının son rek‘atı, Şâfiîler’e göre sabah namazının farzının son rek‘atı ile ramazan ayının ikinci yarısındaki vitir namazlarının son rek‘atı, Mâlikîler’e göre ise sadece sabah namazının farzının son rek‘atıdır. Ayrıca Hanefîler’e göre kunut rükûdan önce yapılırken Şâfiîler’e ve Hanbelîler’e göre rükûdan sonra yapılır. Mâlikîler’e göre ise rükûdan önce yapılması daha faziletli olmakla birlikte sonra yapılmasında da bir sakınca yoktur.

Kunut duası olarak herhangi bir duanın okunması yeterli görülmekle birlikte Hanefîler ve Mâlikîler Hz. Ömer’den rivayet edilen (“Allahümme innâ neste‘înüke ...” ve “Allahümme iyyâke na‘büdü ...”, Tahâvî, I, 249) dualarını, Şâfiîler ve Hanbelîler de Hz. Ali’den rivayet edilen (“Allahümmehdinî fî men hedeyte ...”; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 5; Tirmizî,

“Vitir”, 10) duasını okumayı tercih etmişlerdir.

Hanefî ve Mâlikîler’e göre yalnız başına kılınan namazlarda gizli olarak okunan kunut duası cemaatle kılınan namazlarda hem imam hem de cemaat tarafından yine gizli olarak okunur. Şâfiîler ve Hanbelîler’de ise cemaatle kılınan namazlarda imam kunutu açık olarak okur, cemaat de açıktan âmin der; herhangi bir sebeple imamın sesini duyamayanlar gizlice kunutta bulunurlar. Diğer taraftan Şâfiîler ve Hanbelîler kunutta ellerin göğüs hizasına kadar kaldırılmasını da sünnet saymışlardır. Ayrıca Hanbelîler kunuttan sonra ellerini yüzlerine sürerler.

Kıtlık, salgın hastalık, düşman saldırısı gibi umumi felâket zamanlarında da kunut duası okunması fakihlerin çoğuna göre meşrûdur. Hatta bazı fakihler kunutun sadece böyle zamanlara mahsus olduğunu söylemekte, İbn Kayyim el-Cevziyye (Zâdü’l-meʿâd, I, 273) ve Şevkânî de (Neylü’l-evṭâr, II, 384-391) bu görüşü tercih etmektedir. Bu gibi durumlarda kunutun hangi namazlarda ve nerede okunacağı da tartışılmış, Hanefî ve Hanbelîler sabah namazının farzının ikinci rekʿatında, Şâfiîler ise bütün farz namazların son rekʿatında rükûdan sonra yapılacağına hükmetmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḳnt” md.; Buhârî, “Eẕân”, 126, 128, “Vitir”, 7; Müslim, “Mesâcid”, 294-308; İbn Mâce, “İḳāme”, 117-120, 145; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 5, 10; Tirmizî, “Vitir”, 10; Tahâvî, Şerḥu Meʿâni’l-âs̱âr, I, 241-254; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1344, II, 197-214; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 90; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 691-695; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Kahire 1975, I, 141, 218; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, IV, 111; İbn Kudâme, el-Muġnî, I, 784-788; Nevevî, el-Mecmûʿ, III, 492-507; a.mlf., Şerḥu Müslim, V, 176-181; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, Küveyt 1979, I, 271-285; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî, Bulak 1300, II, 407-409; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Bulak), I, 304-310; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Beyrut, ts., VI, 73-74; VII, 16-24; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, I, 502-509; II,

115-116; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1328, I, 248-249; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, II, 384-391; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, I, 447-451; A. J. Wensinck, "Kunût", İA, VI, 991-992.

Muhsin Koçak

KUR‘A

(القرعة)

Bir topluluk içinden birini seçip belirlemek, mal ve eşya taksim etmek veya şans çekmek için başvurulan yöntem.

Bu terim kısmet veya sehmin (sühme) karşılığı olarak “hisse, pay, şans” anlamında eski Araplar’ca da biliniyordu (Tâcü’l-ʿarûs, “ḳrʿa” md.). Kāra.a fiili, seferleri sırasında kendisiyle birlikte eşlerinden hangisinin gideceğini belirlemek için kur‘a çeken Hz. Peygamber için de kullanılmıştır (Taberî, II, 611). Maḳrû. kelimesi “kur‘a sonucu seçilmiş başkan veya reis” anlamına gelmektedir. Bu mânalandırmanın menşei kur‘a kelimesinde bulunuyor olmalıdır. Çünkü kur‘a “alt ya da dip kısmı geniş, üst tarafı dar boğazlı dağarcık, tuluk, kırba” demektir. Bu kap şans ve kader oklarını sallamak veya savurmak için kullanılabiliyordu. G. Flügel iki örnekle birlikte bu konuyu geniş şekilde incelemiştir (bk. bibl.).

Kur‘a çekme deyimi günümüzde de “şans arama” veya “oy vererek seçme yahut seçilme” mânalarında kullanılmaktadır. Eskiden rahipler adaylar arasından din adamı olacakları kur‘a ile seçerlerdi. Osmanlı döneminde kur‘a, acemi oğlanlarının orduya alınması veya kayıtlarının belirlenmesi için kullanılmıştır; “kur‘aya girmek” deyiminin “asker olma çağına ulaşmak” anlamını taşıması da buradan gelmektedir.

“el-İstiksâm bi’l-ezlâm” (oklarla kısmet arama) ve “eḍ-ḍarb bi’l-ḳıdâḥ” (ḳıdḥ vurma; ḳıdḥ = eski Araplar’ın fal açmak üzere kullandıkları bir alet), “remyü’l-cimâr” (taş atma), “eṭ-ṭarḳ bi’l-ḥaṣâ” (çakıl taşlarını bir birine vurmak suretiyle fal açma), “el-ḫaṭṭ bi’r-reml” (remil atma, çizgi falı) ve “meysir” (kumar) gibi çeşitli Câhiliye âdetleri Kur’an ve Sünnet tarafından yasaklandığı halde kur‘a tapınmaya ilişkin ve kötü bir yanı olmadığı için serbest bırakılmıştır. Birçok hadis, Hz. Peygamber’in paylaşmada bir çözüm yolu olarak kur‘aya başvurduğunu göstermektedir. Bir kararın taraflardan birine haksız görünmesi halinde her hâkim kur‘aya başvurabilir (aş. bk.).

Ayrıca kur‘a, çeşitli kültürlerde kutsal sayılan veya ilham mahsulü olduğu kabul edilen bazı kitapların rastgele açılması suretiyle yapılan bir falcılık usulüdür. İslâmî akîdede böyle bir telakki bulunmadığı halde bu falcılığın oldukça erken bir dönemde Emevîler zamanında başladığı anlaşılmaktadır. Burada Kur’ân-ı Kerîm’i veya Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’ini açarak tesadüfen o anda karşılaşılan âyetlerin sayılarının veya mânalarının yahut Hz. Peygamber’in sözlerinin yorumuna dayanan bir falcılık söz konusudur (bk. FAL; FALNÂME; İSTİHÂRE). Bu tarz falcılığın meşruluğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmektedir. Buhârî şârihi Kastallânî, Hanbelî fakihi İbn Batta’yı takip ederek bunun meşruiyetini kabul ediyorsa da Aḥkâmü’l-Ḳurʾân’da Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Demîrî tarafından zikredilmiş olarak da (Ḥayâtü’l-ḥayevân, II, 119) Ebû Bekir et-Turtûşî ve Şehâbeddin el-Karâfî gibi müellifler Kur’an’dan fal açmanın câiz olmadığını söylerler. İbnü’l-Hâc el-Abderî bu yasak üzerine el-Medḫal’inde “Kerâhatü ahzi’l-fâl mine’l-Mushaf” başlığı altında geniş bir bölüm ayırmıştır (I, 878).

Günümüze ulaşan falnâmelerden anlaşıldığına göre İslâm’da en çok saygı gösterilen iki kitaptan (Kur’an ve Ṣaḥîḥ-i Buḫârî) fal açma konusu başlıca şu eserlerde anlatıldığı şekilde yapılmıştır: 1. Ḳurʿatü’l-İmâm Caʿfer b. Ebî Ṭâlib (Caʿferiyye; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1999, vr. 2-18). Şîa tarafından yayılan bu tarz ilk defa, 8 (629) yılında Mûte Savaşı’nda şehid düşen Hz. Peygamber’in amcasının oğlu Ca‘fer için kullanılmıştır. Rivayete göre bu sefer sırasında Ca‘fer’in arkadaşı Abdullah b. Revâha Kur’an’dan fal açmış ve bir âyetten (Meryem 19/71) Ca‘fer’in şehid düşeceğini önceden tahmin etmiştir. 2. el-Ḳurʿatü’l-Meʾmûniyye. Filozof Kindî’ye atfedilir. Eser, tablo halinde 144 sorudan (başlık) ibaret olup her biri on ikişer cevap ihtiva etmektedir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1999/3, vr. 59a-138b). Aynı mecmuada yer alan (vr. 19a-58a) el-Ḳurʿatü’d-Devâzdehemrec adlı kitapçığın müellifi meçhul olmakla birlikte İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde (AY, nr. 6292) buna benzer isimde (Kitâbü’d-devâirhemrec) bir çalışma Kindî’ye nisbet edilmektedir. Me’mûn’a izâfe edilen iki kur‘a eseri daha vardır (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 7612, 7613). 3. el-Ḳurʿatü’l-Cevheriyye (TSMK, III. Ahmed, nr. 16000, I, vr. 1b-23a). Falcılığın uygulanmasında belirgin bir gelişmeyi göstermektedir. Te’vil usulü veya mecazi yorumla tefsir edilmiş âyetlerin kullanılmasına, cefr ve

ilmü’l-hurûf ve’l-esmâ gibi usullerin yanında bazı aritmetik usuller de (hisâbü’l-cümel, hisâbü’n-nim) eklenmektedir. Buna göre uygulanan bu usul harflerin değişik kümeler halinde birleştirilmesinden (c c v; c c h; c c r; c r h vb.) ve her paragrafta bu birleşmenin nesir halinde yorumlanmasından ibarettir. Paragraflar birbiriyle kafiyeli olup “kāle er-râciz” ifadesiyle başlarlar.

Ḳurʿatü ḥurûfi’l-muʿcem’de (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 164, vr. 57b-65a) harfler ebced tertibine göre yatay olarak üç sıra halinde yerleştirilmiştir:

ʾ b c d h v z ḥ ṭ y

k l m n s ʿ f ş

ḳ r ş t s̱ ẖ ẕ ż ẓ ġ

İşaret parmağı harflerden biri üzerine konur ve nazım halindeki bu harfin mânasını açıklayan paragrafa bakılır (örnekler için bk. Flügel, s. 59-70).

Kur‘atü Dânyâl. Bu kur‘ada iki cümle halinde ifade edilmiş olan sayılar kur‘a için kullanılır. Cümleler şöyle dizilmiştir:

قارعت انا احد (Kāra‘tü ene ehad)

قارعت انت احد (Kāra‘te ente ehad)

قارعت انا اثنين (Kāra‘tü ene isneyn)

قارعت انت اثنين (Kāra‘te ente isneyn)

قارعت انا ثلاث (Kāra‘tü ene selâs)

قارعت انت ثلاث (Kāra‘te ente selâs)

قارعت انا اثنين (Kāra‘tü ene isneyn)

قارعت انت احد (Kāra‘te ente ehad) vd.

Bu ifadelerin mânalandırılmasını sağlayan bir açıklama vardır. Ḳurʿatü’l-Cevheriyye’de olduğu gibi nazım halinde ifade edilmiş “ḳāle er-râciz” ifadesi de yer alır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 523, vr. 95b-103b). İbnü’n-Nedîm’de (s. 314) böyle bir yazı Zülkarneyn’e, Dânyâl peygambere, Pisagor’a, İbnü’l-Mürtahil’e ve hıristiyanlara atfedilmektedir (Tannery, XXXI/2 [1886], s. 231-260). Bu tür kur‘a yoluyla büyük bir karmaşa ortaya çıkmakta ve bunun en çarpıcı örnekleri Bîrûnî’nin Sanskritçe’den tercüme ettiğini söylediği el-Ḳurʿatü’l-müşerriḥa bi’l-ʿavâḳıb, el-Ḳurʿatü’l-müs̱emmene li’stinbâṭi’ḍ-ḍamîri’l-müs̱emmene ve Şerḥu mezâmîri’l-ḳurʿati’l-müs̱emmene adlı üç eserde görülmektedir (Chronologie orientalischer Völker, giriş, s. XLV).

Halkın kullanması için çok karmaşık olan bu kur‘a tarzlarından başka “kur‘atü’l-enbiyâ, kur‘atü’t-tuyûr, kur‘a meymûne” gibi çok daha basit kur‘a şekilleri de bulunmaktadır. Kur‘atü’l-enbiyâ, parmağın üzerine düştüğü peygamber isminde sorulan soruya cevap aramaktan ibaret olan ve esas itibariyle kur‘a çekmeye dayanan bir kur‘a şeklidir.

Kur‘atü’t-tuyûr (burada tayr, en geniş kapsamıyla “iyi veya kötü talih” anlamına gelir), kuşların uçuşu dahil müracaat anında kendini gösteren her olaydan anlam çıkarır (Fahd, s. 218).

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü’l-ʿarûs, “ḳrʿa” md.; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 611; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 314; Bîrûnî, el-Âs̱ârü’l-bâḳıye ʿani’l-ḳurûni’l-ḫâliye (nşr. E. Sachau), Leipzig 1876, neşredenin girişi, s. XLV; İbnü’l-Hâc el-Abderî, el-Medḫal, Kahire 1401/1981, I, 878; Demîrî, Ḥayâtü’l-ḥayevân, Bulak 1284/1867, II, 119; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 272; Ed. Doutté, Magie et religion en Afrique du nord, Alger 1909, s. 376-377; H. Massé, Croyance et coutumes persanes, Paris 1938, I, 245 vd.; Toufic Fahd, La divination arabe, Strasbourg 1966, s. 214-219 (bu eserde, maddede zikredilmiş olan bütün

kehanet ve fal usullerinin bir incelemesi vardır [s. 179-214]); a.mlf., “Kurʿa”, EI² (İng.), V, 398-399; Abdullah b. Mûsâ el-Ammâr, el-Ḳurʿa ve mecâlâti taṭbiḳıhâ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Riyad 1407; Stezmann, “Die Loosbücher des Mittelalters”, Serapeum, XI/4-6, Leipzig 1850, s. 49 vd., 69 vd.; XII/20-22 (1851), s. 305 vd.; G. Flügel, “Die Loosbücher der Mohammadaner”, Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-Historische Klasse, XII-XIII, Leipzig 1860, s. 27-74; P. Tannery, “Notices sur les fragments d’onomatomancie arithmetique”, Notices et extraits, XXXI/2 (1886), s. 231-260; D. C. Phillott, “Bibliomancy, Divination, Superstitions amongst the Persians”, JASB, sy. 2 (1906), s. 339-342; E. Lévi-Provençal, “La recension maghribine du Saḥiḥ d’al-Bohārī”, JA, CCII (1923), s. 213; G. Weil, “Die Königslose J. G. Watzsteinsfreie Nanchdichtung einesarabischen Loosbüches überarbeitet und eingeleitet”, MSOS, XXXI (1928), s. 1-69; Khan Bahadur Abdul-Kadire Sarfaraz, “Divination by the Dīvān of Hāfiẓ”, M. P. Kharegat Memorial, I (1953), s. 276-294.

Tevfîk Fehd

FIKIH.

Sözlükte “pay” anlamına gelen kur‘a, fıkıh terimi olarak payların birbirinden ayırt edilmesi veya bir kimsenin öncelik sırasının tayini için başvurulan isim belirleme usulünü ifade eder. Tanımda “çare, çözüm yolu” gibi mânalara gelen hîle kelimesinin kullanılması, kur‘anın ancak başka yollarla halledilmesi mümkün olmayan durumlarda başvurulacak bir işlem olduğu imasını içerir. Bu anlamıyla kur‘a, “hisselerin belirlenip ayrılması” mânasındaki kısmet (paylaştırma) terimiyle anlam benzerliğine sahip olup fıkıh kitaplarında ağırlıklı olarak “kitâbü’l-kısme” bölümlerinde ele alınır. Kur‘aya başvurma işlemi için de iḳrâ‘, iḳtirâ‘, ishâm, istihâm, müsâheme gibi kelimeler kullanılır.

Kur’an’da önceki şeriatlara ilişkin olarak zikredilen iki olayda kur‘aya başvurulduğu anlatılır (Âl-i İmrân 3/44; es-Sâffât 37/141). Câhiliye döneminden devralınan bir uzlaşma usulü olarak İslâm dönemine intikal etmiş olan kur‘anın meşruiyeti bu âyetlerin yanı sıra icmâa veya

“Birbirinizle çekişmeyiniz” (el-Enfâl 8/46) âyetine de dayandırılır (Güzelhisârî, s. 15). Hz. Peygamber’in yolculuğa çıkarken hangi eşinin kendisiyle geleceğini belirlemek üzere kur‘aya başvurduğuna (Buhârî, “Nikâḥ”, 97; Müslim, “Feżâˀilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 88) ve ölüm döşeğindeki sahipleri tarafından âzat edilen altı köleyi Resûl-i Ekrem’in çağırıp ikişerli olarak üç gruba ayırıp aralarında kur‘a çekerek kur‘anın isabet ettiği ikisini âzat ettiğine (Müslim, “Eymân”, 56) dair rivayetler de kur‘a usulünün sünnetten dayanakları olarak gösterilir. Son olayda Resûlullah’ın kölelerin altısını da âzat etmeyip kur‘aya başvurmasının sebebi, ölüm hastalığında yapılan tasarrufun tıpkı ölüme bağlı bir tasarruf olan vasiyet gibi vârislerin hakkını muhafaza gayesiyle terekenin üçte birini aşamayacağı ilkesidir (Şâfiî, VIII, 4). Bu iki uygulama yanında Hz. Peygamber’in, “Eğer insanlar ezanın ve ilk safın faziletini bilselerdi ve bunu belirlemenin kur‘adan başka bir yolunu bulamasalardı mutlaka bunun için kur‘aya başvururlardı” sözü de (Buhârî, “Eẕân”, 9, 32; Müslim, “Ṣalât”, 129) dolaylı biçimde kur‘anın cevazına işaret etmektedir (diğer gerekçeler için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 265-307).

Kur‘aya başvurmanın cevazında fakihler görüş birliği içinde ise de hangi konu ve durumlarda buna başvurulacağı ve kur‘aya başvurmanın hükmü aralarında tartışmalıdır. Fal ve kumarın İslâm’da haram kılınmış olması sebebiyle bu grupta yer alan işlemlerde kur‘aya başvurulmasının câiz olmadığı açıktır. Kur‘a kural olarak hak kazandırıcı bir işlem olmayıp sadece hakların veya maslahatların eşit bulunduğu, yani birçok kişinin eşit derecede hak sahibi olduğu durumlarda başlama önceliğinin veya eşit payların aidiyetinin kin ve nefrete yol açmaksızın belirlenmesi amacına yönelik bir işlemdir. Bir hakkın sahibinin belirli olduğu durumlarda bu hakkın zayi olmasına yol açabilecek şekilde kur‘aya başvurulması ilke olarak câiz değildir. Bunun için de klasik literatürde kur‘a daha ziyade ortak malların, ganimetlerin ve mirasın paylaştırılması konusunda gündeme getirilmiş ve bunun câizliği genelde kabul görmüş, diğer durumlarda kur‘aya başvurmanın câizliği ve hükmü ise fıkıh ekolleri arasında tartışmalı kalmıştır.

Kur‘aya başvurmanın uygulama alanını en dar tutanlar Hanefî ve Mâlikîler, en geniş tutanlar ise Hanbelîler ve kısmen Şâfiîler’dir. Diğerlerinden farklı olarak Hanbelîler kur‘ayı bir beyyine olarak da görmektedir. İbn Rüşd,

ölçüye tartıya gelmeyen şeylerin paylaşımında karşılıklı rızâdan sonra ikinci usul olarak kur‘ayı önerir (Bidâyetü’l-müctehid, II, 222-226). Karâfî’ye göre hakların veya maslahatların eşit olması ve nakle rızânın bulunması şartıyla her yerde kur‘aya başvurulabilir (el-Furûḳ, IV, 114). Kur‘anın en muhtemel uygulama alanlarından biri sahibi belirli olmayan hakların kullanım önceliğini belirlemektir. Meselâ eşit dereceli birkaç velinin bulunması durumunda nikâh velâyetinin kime ait olacağı, cenazenin kimin tarafından yıkanacağı ve namazının kimin tarafından kıldırılacağı, aynı yakınlık derecesinde kadın akraba arasında çocuğun bakım ve gözetimini kimin üstleneceği gibi hususlar bu kapsamdadır. Eşit payların sahiplerini belirlemek üzere ortaklar arasında, iki beyyinenin çatışması durumunda hasımlar arasında ve terekenin üçte birini aşan köleler arasında kur‘aya başvurulmasında olduğu gibi mülklerin birbirinden ayırt edilmesinde, ölü arazinin ihyası gibi ihtisas haklarında da kur‘aya başvurulabilir (değişik örnekler için bk. İbn Rüşd, II, 302; İbn Kudâme, XIV, 378-383).

Hanefîler nesep ve mülkiyet davasında, kölelerin hangilerinin âzat edilmiş sayılacağını belirlemede kur‘aya başvurulmasını, bir hakkın kazanımının kur‘aya bağlanmasında kumar ve fal oklarıyla paylaşma anlamı bulunduğu gerekçesiyle câiz görmezler. Hz. Ali’den gelen bir rivayeti esas alan Şâfiîler kur‘ayı nesep tayini konusunda başvurulabilir bir çare olarak, hatta kur‘ayı bir beyyine olarak gören Hanbelîler, gıyabî koca lehine işletilecek nesep karînesine veya yeminden kaçınmaya dayanarak hüküm vermekten daha kuvvetli bir usul görürler (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 195). Hanefîler Hz. Ali’den nakledilen uygulamayı çeşitli gerekçelerle dikkate almamışlar, yolculuğa birlikte çıkılacak eşin belirlenmesi, ortak malların paylaşımında hisselerin tesbiti gibi konularda, birincisinde eşlerden birine meylettiği töhmetini gidermek, ikincisinde ortakların içini rahatlatmak için kur‘aya başvurulmasını, mevcut sünnet ve bu yönde bir teamül oluştuğu ve kumar anlamı içermediği gerekçesiyle istihsanen câiz görmüşlerdir (Serahsî, V, 4-8).

Birkaç kişi arasında ortak olan malın hâkim veya hâkimin tayin edeceği bir görevli (kāsım, kassâm) tarafından kur‘a yoluyla paylaştırılması bağlayıcı kabul edilmekte,

ancak ortakların kendi belirledikleri paylaştırıcının gerçekleştirdiği kur‘anın bağlayıcı olup olmadığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır (kur‘a çekme biçimleri hakkında bk. Tehânevî, II, 1199; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 269-270).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1199; Buhârî, “Ezân”, 9, 32, “Nikâḥ”, 97; Müslim, “Ṣalât”, 129, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 88, “Eymân”, 56; Şâfiî, el-Üm, VIII, 3-7; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü’l-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1975, s. 592; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (Kamhâvî), II, 294; III, 306; V, 253; İbn Hazm, el-Muḥallâ, IX, 342-348; Şîrâzî, el-Mühe̱ẕẕeb, Kahire 1976, II, 6-8; Serahsî, el-Mebsûṭ, V, 4-8; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1322, I, 296; Kasânî, Bedâʾiʿ, II, 333; VII, 19; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 222-226, 302; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1989, X, 252-253, 524-526; XIII, 427, 592; XIV, 378-386, 395; Nevevî, Şerḥu Müslim, IV, 157-158; X, 46; XI, 139-140; XV, 209-210; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü’l-aḥkâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), I, 53, 66, 77-78, 82; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347, IV, 111-114; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭuruḳu’l-ḥükmiyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 195, 265-307; Zerkeşî, el-Menṯûr fi’l-ḳavâʿid (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, III, 62-68; İbn Receb, el-Ḳavâʿid (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire 1392/1972, s. 377-398; Rassâ‘, Şerḥu Ḥudûdi İbn ʿArafe (nşr. M. Ebü’l-Ecfân - Tâhir el-Ma‘mûrî), Beyrut 1993, II, 497-498, 667-669; Güzelhisârî, Menâfiʿu’d-deḳâʾiḳ, s. 15; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, VI, 217-218; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), III, 206; VI, 263; Ahmed Fethî Behnesî, el-Mevsûʿatü’l-cinâʾiyye fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1412/1991, IV, 200-207; Pakalın, II, 323-324; T. Fahd, “Ḳurʿa”, EI² (İng.), V, 398-399; “Ḳurʿa”, Mv.F, XXXIII, 136-150.

H. Yunus Apaydın

KUR’AN

(القرآن)

İslâm dininin kutsal kitabı.

I. TARİFİ ve İSİMLERİ

Kur’ân kelimesinin türediği kök konusunda farklı görüşler vardır. Bu

görüşleri, kelimenin hemzesiz ve hemzeli olduğunu savunanlar olarak iki grupta ele almak mümkündür. Kur’an isminin hemzesiz olduğunu söyleyenler içinde yer alan İmam Şâfiî’den rivayet edilen, başka ilim adamlarının da desteklediği birinci görüşe göre kelime harf-i ta‘rifli olarak “el-kurân” (القرآن) şeklindedir ve ne “kara’e” (قرأ) fiilinden ne de başka bir kökten türemiştir; Tevrat ve İncil gibi son din için gönderilen kitaba Allah tarafından verilmiş özel isimdir (Beyhakī, I, 277). On kıraat imamından İbn Kesîr kelimeyi hemzesiz, diğerleri hemzeli olarak okurlar. Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî ile birlikte bir grup âlime göre kelime karn kökünden türemiştir ve “bir şeyi diğer bir şeye yaklaştırmak, katmak” anlamındadır. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ ve Kurtubî ise kurân kelimesine kök olarak karâ’ini gösterirler. Çünkü Kur’an âyetlerinden bir kısmı diğerini tasdik etmekte ve âyetler birbirine benzemektedir (Zerkeşî, I, 374).

Abdullah b. Abbas, Katâde b. Diâme, Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ, İbn Cerîr et-Taberî, Zeccâc, Bâkıllânî gibi âlimlerle çağdaş ilim adamlarından Elmalılı Muhammed Hamdi ve Muhammed Tâhir b. Âşûr “el-kur’ân” isminin “kara’e” fiilinden türeyen hemzeli bir kelime olduğu görüşündedir. Ancak bunlar arasında da “kara’e” fiilinin masdarlarına göre “okumak”, “toplamak” ve “açıklamak” anlamlarından hangisini ifade ettiği hususunda ihtilâf vardır. İbn Abbas kelimenin masdarı olan “kur’ân”ın “açıklamak, beyan etmek” mânasına geldiğini söylerken Katâde b. Diâme ve Zeccâc, “toplamak ve bir araya getirmek” anlamında “kara’tü’ş-şey’e kar’en” veya “kara’tü’l-mâe fi’l-havzi” kullanışındaki fiilden masdar olduğunu ifade ederler. Taberî, her iki görüşün de Arap dilinde yerinin olduğunu belirtmekle birlikte bu görüşlerden İbn Abbas’a ait olanı tercih eder. Cevherî, Râgıb el-İsfahânî, İbn Atıyye el-Endelüsî gibi birçok âlim ise kelimenin “okumak” (kıraat, tilâvet) mânasına gelen “kara’e” fiilinden isim olduğunu söyler. İslâm vahyinin “ikra’” (oku) buyruğu ile başlaması, Kur’an’da “kara’e” kökünün “okuma” anlamında on yedi yerde kullanılması ve Kur’an’ın çok okunması tavsiye edilen bir kitap olması gibi sebepler dikkate alındığında Kur’ân isminin “okumak” anlamına gelen “kara’e” fiilinden türediğini kabul etmek daha doğru görünmektedir. Frantz Buhl ve A. T. Welch, pek çok Batılı ilim adamının Kur’an kelimesinin Süryânîce’deki “yazı-metin okumak; kilisede yapılan ders” mânalarındaki karyânâ kökünden türediğini kabul ettiğini ifade ederler. “Kara’e”nin asıl kök anlamı itibariyle doğrudan “kıraat” ve “tilâvet” anlamına gelmediğini

Arap dilcileri de belirtmektedir. Ancak kelime Kur'an'ın indiği yıllar öncesinden itibaren "okumak, bir bilgiyi zihinde muhafaza etmek" mânasında da kullanılmıştır.

Kur'an'ın terim anlamıyla ilgili olarak çeşitli tanımlamalar yapılmış, bunlar büyük ölçüde bir araya getirilerek şöyle bir tarife ulaşılmıştır: "Kur'an, Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son peygamber Hz. Muhammed'e indirilen, mushaflarda yazılan, tevâtürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Fâtiha sûresiyle başlayıp Nâs sûresiyle biten, başkalarının benzerini getirmekten âciz kaldığı Arapça mûciz bir kelâmdır." Bu tarife göre Hz. Peygamber'e indirilmeyen kitap ve sayfalara, Kur'an'ın tercümesine veya Kur'an'ın mânalarının Arapça olarak başka kelimelerle ifade edilmiş şekline, Hz. Osman'ın mushaflarının hattına uymayan kıraatlere ve kutsî hadislere Kur'an denilemez (Şevkânî, s. 62).

Kur'an'ın diğer isim ve sıfatlarının sayısı konusunda bir görüş birliğinin bulunmaması, aslında isim olmayan bazı kelimelerin isim veya sıfat olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Zerkeşî ve Süyûtî, Şeyzele'nin elli beş isimden söz ettiğini kaydederek (kitâb, kur'ân, kelâm, nûr, hüdâ, rahmet, furkān, şifâ, mev'iza, zikir, kerîm, alî, hikmet, hakîm, müheymin, mübârek, habl, es-sırâtü'l-müstakīm, kayyim, fasl, en-nebeü'l-azîm, ahsenü'l-hadîs, tenzîl, rûh, vahy, mesânî, Arabî, kavl, besâir, beyân, ilm, hak, hedy [hâdî], aceb, tezkire, el-urvetü'l-vüskā, müteşâbih, sıdk, adl, îmân, emr, büşrâ, münâdî, nezîr, mecîd, zebûr, mübîn, beşîr, azîz, belâğ, kasas, suhuf, mükerreme, merfûa, mutahhera) bunların anlamlarını açıklamışlardır (el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân, I, 370-373; el-İtḳān, I, 159-164). Ancak bu kelimelerin bazıları Kur'an'ın ismi olarak kabul edilebilirse de alî, habl, es-sırâtü'l-müstakīm, fasl, nebeün azîm gibi çoğunun isim değil Kur'an'a bir şekilde işaret eden lafızlardan veya onun vasıflarından olduğu görülmektedir. Mesânî ve müteşâbih kelimeleri ise ya Kur'an'ın sadece bir sûresine ya da muhtelif âyetlerine delâlet etmektedir. Mâverdî, Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın kendi kitabını "el-kur'ân, el-furkān, el-kitâb, ez-zikir" isimleriyle adlandırdığını söyler. Muhammed Tâhir b. Âşûr'a

göre ise Kur'an'ın en meşhur isimleri şunlardır: Kur'ân, tenzîl, kitâb, furkān, zikr, vahy, kelâmullah.

II. TARİHİ

Hz. Muhammed kırk yaşına yaklaştığında kendisinde daha önce görülmeyen bazı haller ortaya çıkmaya başlamıştı. Hayatında benzerini yaşadığı rüyalar görüyor, nereden geldiğini anlamadığı sesler duyuyor, ışıklar farkediyordu (Müsned, I, 279). Yine bu yaşlarda iken yalnız kalma ve tefekküre dalma arzusuyla Hira mağarasına gitmeye ve orada azığı bitinceye kadar kalmaya başladı. Burada kendisinde ortaya çıkan yeni halleri anlamaya çalışıyor ve Allah'a ibadet ediyordu. Dört beş yıl kadar sürdüğü tahmin edilen (İbn Hişâm, I, 263-267; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 77-84) bu hazırlık döneminin ardından vahiy meleği Cebrâil ilk defa yanına gelerek ona "oku" dedi. "Ben okuma bilmem" cevabını verince melek onu kavrayarak iyice sıktı ve bıraktı. Sonra yine "oku" dedi. Hz. Muhammed yine, "Ben okuma bilmem" deyince melek yeniden onu sıktı ve bıraktı. Aynı cevap üzerine Cebrâil kendisini üçüncü defa sıkıp bıraktıktan sonra, "Yaratan rabbinin adıyla oku. O, insanı aşılanmış bir yumurtadan yarattı. Oku! Rabbin nihayetsiz kerem sahibidir. O kalemle öğretendir. O insana bilmediğini öğretti" meâlindeki âyetleri (el-Alak 96/1-5) okudu ve uzaklaşıp gitti. Dehşete kapılan Hz. Muhammed evine dönerek eşi Hatice'ye, "Beni örtünüz" dedi, bir süre dinlendi, kalkınca başından geçenleri ona anlattı. Hatice, Allah'ın kendisini yalancı çıkarmayacağını söyleyerek onu teskin etti. Ardından birlikte Hatice'nin amcasının oğlu Varaka b. Nevfel'e gittiler. Varaka Resûl-i Ekrem'e, kendisine gelenin daha önce Hz. Mûsâ'ya da gelen "nâmûs" (Cebrâil) olduğunu, tebliğe başladığında hayatta olursa kendisine uyacağını ve yardım edeceğini söyledi (Müsned, VI, 232; Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 3; Müslim, "Îmân", 252). Böylece Hz. Muhammed kendisinin peygamberlikle görevlendirildiğini anladı, Hatice de ona iman ederek ilk müslüman olma şerefini kazandı. Konu hakkındaki rivayetlerden ve Kur'an'ın ilgili âyetlerinden (el-Bakara 2/185; el-Kadr 97/1) çıkarılan sonuca göre Kur'an, Hz. Peygamber'e kırk yaşında iken 610 yılı Ramazan ayının 27. gecesinde inmeye başlamıştır (Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 80). İlk vahiylerin sâdık rüyalar şeklinde olduğuna dair Hz. Âişe'den gelen rivayetteki "rü'yâ-yı sâdıka" ifadesi (Müsned, VI, 232; Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 3; Müslim, "Îmân", 252), Hz. Muhammed'i peygamberliğe hazırlayıcı gelişmeler olarak düşünülürse bu rivayet ilk inen âyetlerin "oku" emriyle başladığı şeklindeki bilgiyle çelişmemektedir. Vahyin Hz. Muhammed Hira

mağarasında uykuda iken geldiğine dair nakiller ise (İbn Hişâm, I, 267-269; İbn Sa‘d, I, 194-195) Buhârî ve Müslim’in rivayetleri karşısında yeterince güvenilir görünmemektedir. Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan âyetlerden herhangi birinin uykuda rüya yoluyla nâzil olduğunu gösteren açık bir delil bulunmamaktadır (Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, s. 58). Hira dağında geçirilen inzivâ hayatından Hz. Muhammed’in bir peygamberlik beklentisi içerisinde olduğu sonucu da çıkarılmamalıdır. Nitekim Kur’an’da onun peygamberlik beklentisi içinde olmadığı ifade edilmektedir (el-Kasas 28/86).

Hadis kaynaklarında Kur’an’ın inişi hakkında farklı bilgiler verilmektedir. Süyûtî konuyla ilgili rivayetleri üç ana grupta ele almıştır. Birinci gruba göre Kur’an, Kadir gecesinde toplu olarak levh-i mahfûzdan dünya semasına (veya “beytü’l-izzet”e) inmiş, daha sonra yirmi veya yirmi üç yıl içinde parça parça Hz. Peygamber’e vahyedilmiştir. Süyûtî, senedlerini sahih gördüğü bu rivayetlerin muhtevasını daha uygun ve tutarlı bulur. İkinci grup rivayetlere göre Kur’an, her yılın Kadir gecesinde o yıl nâzil olacak miktarda dünya semasına indirilmiş, ardından gerektiği zaman gerektiği kadarı Resûl-i Ekrem’e vahyedilmiştir. Üçüncü grup rivayetlere göre ise Kur’an ilk defa Kadir gecesinde inmeye başlamış, daha sonra yirmi küsür yıl boyunca nüzûlü devam etmiştir. Ancak Süyûtî’nin konuyla ilgili olarak naklettiği rivayetlerin neredeyse tamamının başta İbn Abbas olmak üzere sahâbe sözü olması bunların büyük oranda şahsî kanaatler olduğunu göstermekte ve Kur’an’ın bir kerede veya birden fazla defada dünya semasına inişiyle ilgili görüşe şüphe ile bakılmasını mümkün kılmaktadır. Ayrıca mushaftaki bir âyet veya sûreye de Kur’an dendiği dikkate alındığında, Kur’an’ın ramazan ayında (el-Bakara 2/185) ve Kadir gecesinde (el-Kadr 97/1) nâzil olduğunu bildiren ifadelerden onun tamamının bu ayda ve gecede indiği sonucunu çıkarmak gerekmemektedir.

Alak sûresinin ilk beş âyetinin nüzûlünden sonra vahiy bir müddet kesilmiştir (Buhârî, “Bedʾü’l-vaḥy”, 3). Bu dönemin süresi hakkında on beş gün ile üç yıl arasında değişen farklı müddetler nakledilmektedir. Ancak üç yıl gibi uzun bir süre olması vâkıayla örtüşmemekte, bu anlayışın üç yıl süren gizli tebliğ dönemiyle karıştırılmış olmasından kaynaklandığı akla gelmektedir. Fetret döneminden sonra gelen ilk vahiy Müddessir sûresinin ilk âyetleri olmuştur (Buhârî, “Bedʾü’l-vaḥy”, 4, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 7,

“Tefsîr”, 74, 96: Müslim, “Îmân”, 73, 161; İbn Sa‘d, I, 195). Uzun bir zamandan sonra ikinci bir kesinti Duhâ sûresinin nüzûlünden önce yaşanmıştır (bk. DUHÂ SÛRESİ).

Âlimler Kur’an’ın peyderpey indirilmesindeki hikmetler üzerinde durmuşlar ve bunun Hz. Peygamber’in şahsı ve ümmeti için sağladığı yararlardan söz etmişlerdir (Süyûtî, el-İtḳān, I, 129-138). Toplumun vahye olan ilgisinin canlı tutulması, Resûl-i Ekrem’e olan bağlılığın vefatına kadar sürdürülmesi, eğitim ve uygulama kolaylığı sağlamak için hükümlerde tedrîciliğin gözetilmesi, toplum hayatındaki önceliklerin belirlenmesi, vahye karşı düşmanlık besleyenlere zaman tanınarak gönüllerinin kazanılması bunlardan bazılarıdır (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 6; Ateş, Kur’ân Ansiklopedisi, XII, 104-105).

Alak sûresinin ilk beş âyetinin ilk inen âyetler olduğunda ittifak bulunmakla birlikte ilk inen sûrenin hangisi olduğu ihtilâflıdır. Fâtiha’nın Kur’an’ın ilk nâzil olan sûresi olma ihtimali yüksektir (Elmalılı, I, 7; VIII, 5943-5944). Müddessir, Alak, Kalem ve Müzzemmil sûrelerinin de ilk inen sûrelerden olduğu açıktır (Süyûtî, el-İtḳān, I, 76-83). Medine döneminde nâzil olan ilk sûre ise Bakara’dır. Son inen âyetin hangisi olduğu da ihtilâflıdır. Bakara sûresinin 281. âyetinin son inen âyet olduğunu söyleyenler, Resûl-i Ekrem’in bu âyetin nüzûlünden dokuz veya seksen bir gece sonra vefat ettiğini nakletmişlerdir. Son nâzil olan âyetlerin Tevbe sûresinde yer aldığı (âyet 128, 129) ağırlıklı olarak kabul edilmektedir (Müsned, V, 134). Mâide sûresinin Vedâ haccı esnasında Arafat’ta nâzil olan, “Bugün size dininizi tamamladım ...” meâlindeki âyetinin (5/3) son inen âyet olduğu iddiası bu âyetten sonra borçlanma (el-Bakara 2/282), faiz (el-Bakara 2/278), usul ve fürûu bulunmayan kişinin mirası (en-Nisâ 4/176) konularıyla ilgili âyetlerin inmiş olması sebebiyle kabul görmemiştir. İbn Abbas’tan gelen bir rivayete göre Nasr sûresi son inen sûredir (Müslim, “Tefsîr”, 21). En

son Tevbe sûresinin nâzil olduğu da rivayet edilmiştir (farklı rivayet ve değerlendirmeler için bk. Zerkeşî, I, 298-300; Süyûtî, el-İtḳān, I, 87-91).

Sûrelerin Mekkî ve Medenî olmasıyla ilgili görüşler arasında en fazla kabul göreni, indiği yere bakılmaksızın hicretten önce nâzil olan âyet ve sûrelerin Mekkî, hicretten sonra nâzil olanların Medenî sayılması gerektiği

şeklindedir. Çünkü bu iki kavram kendine has şartları olan iki ayrı dönemi ifade etmektedir. Zerkeşî'ye göre sûrelerin seksen beşi Mekkî, yirmi dokuzu Medenî (el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân, I, 281), Süyûtî'ye göre ise seksen ikisi Mekkî, yirmisi Medenî ve on ikisi ihtilâflıdır (el-İtḳān, I, 33). Ancak günümüzde yaygın olan görüşe göre sûrelerin seksen altısı Mekkî, yirmi sekizi Medenî'dir. Bazı Mekkî sûreler içinde Medenî âyetler, Medenî sûreler içinde Mekkî âyetler bulunmaktadır. Kur'an'ın Mekkî olan âyetlerinde daha çok inanç konularından, müşriklerin içine düştüğü çelişkilerden, geçmiş ümmetlerin başına gelen hadiselerden, ahlâkî ve insanî değerlerden bahsedilmiş olup bu âyetler çoğunlukla kısa ve şiirsel bir anlatıma sahiptir. Buna rağmen Rahmân sûresi gibi bazı Medenî sûrelerin Mekkî sûrelerdeki üslûbu taşıdığı da görülmektedir.

Kur'an kendisinden bahsederken birçok yerde "el-kur'ân" ve "el-kitâb" kelimelerini kullanmıştır. Bu isimler onun hem okunan hem yazılan bir vahiy olduğuna işaret etmektedir. Hz. Peygamber gelen vahiyleri öncelikle insanlara tebliğ ediyor, ardından bunu vahiy kâtiplerine yazdırıyordu. Yazılı kültüre uzak olan Araplar güçlü ezberleme kabiliyetleri sayesinde nâzil olan âyet ve sûreleri ezberlemekte bir sıkıntı çekmiyorlardı. Arap yazısının iptidai oluşu ve okuma yazma bilenlerin azlığı gibi sebeplerle yazma işi az sayıda müslümanla sınırlı kalıyordu. Mekke döneminin sonlarından itibaren okuma yazma öğrenenlerin sayısında artış görülmüş, özellikle Medine döneminde hem yazı malzemesi hem de yazı bilenlerin sayısı çoğalmıştır. Ticaretle uğraşan, bilhassa ülkeler arası ticaret yapan Mekkeliler'de okur yazar sayısı Medineliler'e göre daha yüksekti. Nitekim kırk kadar vahiy kâtibinin çoğu Mekkeli'dir. Resûl-i Ekrem, Medine'de okuma yazma bilen sahâbîleri yazı öğretmeleri için görevlendirmiştir. Abdullah b. Saîd b. Âs, Ubâde b. Sâmit (Müsned, V, 215) ve Hafsa bint Ömer (Müsned, VI, 372; Ebû Dâvûd, "Ṭıb", 18) bu maksatla görevlendirilenler arasında yer alır. Nâzil olan âyetlerin Mekke döneminin ilk yıllarından itibaren yazıldığına dair bizzat Kur'an'da (meselâ bk. el-Furkān 25/5; et-Tûr 52/1-3; Abese 80/11-16; el-Beyyine 98/2), hadis kaynaklarında (Müsned, III, 12, 21, 39, 65; Buhârî, "Cihâd", 129, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 4; Müslim, "İmâre", 24/92-94, "Zühd", 16/72; İbn Mâce, "Cihâd", 45; Tirmizî, "Tefsîr", 10) ve tarih kitaplarında bilgiler bulunmaktadır. Müslümanların sayıca az olduğu ilk birkaç yılda vahyin yazdırılmamış olabileceği düşünülse bile bu bir mahzur teşkil etmemiştir. Çünkü bu dönemde inen sûreler, gerek çok kısa olmaları

gerekse üslûp özellikleri dolayısıyla Resûl-i Ekrem ve sahâbîler tarafından kolayca ezberlenmekte ve okunmaktaydı. Vahyin erken dönemlerden itibaren yazıldığına dair en önemli delillerden biri Hz. Ömer'in müslüman olması hadisesidir. Ömer, kız kardeşi ve eniştesi yazılı bir metin üzerinden Tâhâ sûresini okumakta iken onların yanına girmiş, okudukları metni istemiş ve gusül abdesti aldıktan sonra bunu okumuştur (İbn Hişâm, I, 370-373).

Hz. Peygamber tarafından görevlendirilen vahiy kâtipleri nâzil olan âyetleri mevcut malzemeler üzerine yazıyorlardı (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 4). Bu malzemeler çok çeşitli olup en meşhurları develerin kürek ve kaburga kemikleri (azm), tabaklanmış deri parçaları (edîm), yaprak taşlar (lihaf), hurma dallarının uygun yerleri (asib), seramik parçaları (hazef), tahta (kateb), parşömen (rakk) ve papirüslerdir (kırtâs; vahyin yazıldığı malzeme için bk. Müsned, V, 185; Süyûtî, el-İtḳān, I, 185-186; Hamîdullah, Kur'ân-ı Kerîm Tarihi, s. 43). Yazılan metinlerin Resûl-i Ekrem'in veya vahiy kâtiplerinin yanında muhafaza edildiği konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte Resûlullah'ın, yazıya geçirilen vahyin başka kişilerce de yazılıp öğrenilmesi için vahiy kâtiplerinin yanında kalmasına izin verdiği anlaşılmaktadır (Heysemî, I, 152).

Kur'an âyetlerinin Hz. Peygamber'in sağlığında bir araya getirilerek kitap şeklini aldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. O dönemde Kur'an'ın iki kapak arasına alınmamasının asıl sebebi Resûlullah hayatta olduğundan vahyin ne zaman kesileceğinin bilinmemesidir. Ancak ramazan aylarında Resûl-i Ekrem ile Cebrâil'in o güne kadar inen âyetleri birbirlerine karşılıklı olarak okumaları (arza) uygulamasından (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 6) Kur'an'ın bir kitap şeklini alma yolunda olduğu anlaşılmaktadır. Bazı rivayetlerde Zeyd b. Sâbit ile Übey b. Kâ'b gibi sahâbîlerin bu okumaları yakından takip ettikleri belirtilmektedir (Müsned, V, 117; Hâkim, II, 225). Özellikle Resûl-i Ekrem'in vefat ettiği yılın ramazan ayındaki son okuyuş karşılıklı olarak ikişer defa gerçekleşmiş, böylece mushaf ortaya çıkmıştır (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 5, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 7, "İʿtikâf", 17, "Menâḳıb", 25; Müslim, "Feżâʾil", 50, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 98, 99; Nesâî, "Ṣıyâm", 2). Hz. Peygamber'in sağlığında Kur'an'ın tamamını ez-berleyenlerin sayısı konusunda farklı rivayetler vardır. Enes b. Mâlik'ten gelen bir rivayette bunların dört veya beş kişi olduğu ifade edilmişse de

diğer rivayetlerden bu sayının onu aştığı anlaşılmaktadır (bk. HÂFIZ).

Son okumada tertibi belirlenen ve pek çok sahâbî tarafından bu son şekliyle yazılıp ezberlenen Kur'an okunmaya devam ederken Yemâme savaşı ile diğer bazı savaşlarda hâfız sahâbîlerden bir kısmının şehid olması (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 3) Hz. Ömer'i telâşlandırarak harekete geçirmiştir. Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde uzun uzadıya anlatıldığına göre Kur'an'ın toplanması (cem') fikrini Halife Ebû Bekir'e açan Ömer bu hususta onu ikna etmiş, Hz. Ebû Bekir de bu görevi Zeyd b. Sâbit'e vermiştir. Yapılan duyuruyla, yanlarında yazılı Kur'an nüshaları ve parçaları olanların bu metinlerin Kur'an âyetleri olduğuna dair iki şahitle birlikte görevli heyete başvurmaları istenmiştir. Zeyd ve diğer heyet üyeleri son okumayı da dikkate alarak ashabın getirdiği yazılı metinleri kontrol etmiş ve yazmışlardır. Tevbe sûresinin son iki âyetiyle (9/128-129) Ahzâb sûresinin 23. âyeti sadece Huzeyme b. Sâbit el-Ensârî'de bulunmuş, Hz. Peygamber'in onun şahitliğini iki kişinin şahitliğine denk tutması dolayısıyla yalnız bu âyetler tek şahitle kabul edilmiştir (Buhârî, "Aḥkâm", 37; "Tefsîr", 22/3). Ancak Tevbe sûresindeki bu iki âyetin son inen âyetlerden olması sebebiyle hâfızalarda taze olduğundan diğer sahâbîler bu âyetlerin varlığını ez-berleriyle desteklemişlerdir. Böylece Kur'an yazılı malzeme ve ezber yardımıyla eksiksiz olarak toplanmış ve Hz. Ebû Bekir'e teslim edilmiştir. İki kapak arasındaki bu derlemeye "mushaf" adı verilmiş, bu kitap Ebû Bekir'den sonra Ömer'e, onun vefatı ile kızı ve aynı zamanda Resûlullah'ın eşi olan Hafsa'ya intikal etmiştir (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 3, 4,

"Tevbe", 20; İbn Ebû Dâvûd, s. 6, 8, 30-31). Hz. Ebû Bekir'in tâlimatıyla cemedilen Kur'an başta Hz. Ömer ve Ali olmak üzere bütün sahâbenin onayını almış (icmâ), kimseden bir itiraz gelmemiştir (Ebû Abdullah es-Sayrafî, s. 355-357). Resûlullah'ın vefatından sonra Hz. Ali'nin evinden çıkmayıp Kur'an'ı şahsî gayretiyle cemetmesi farklı şekilde yorumlanmışsa da Ebû Bekir tarafından gerçekleştirilen çalışmayı Hz. Ali'nin takdirle karşıladığı bilinmekte (İbn Ebû Şeybe, VI,148; İbn Ebû Dâvûd, s. 10), Şîa'nın mûtedil kolları da Hz. Ebû Bekir zamanında cemedilen Kur'an'la Resûl-i Ekrem'e inen metin arasında fark bulunmadığına inanmaktadır (M. Hüseyin Tabâtabâî, s. 130-133; Karataş, s. 55-71, 221-228). Hz. Ebû Bekir'in bu mushafı tedbir olarak muhafaza edilmiş, sahâbîler de kendi

nüshalarına ve ezberlerine göre okuyuşlarını sürdürmüşlerdir. Ancak Resûlullah'ın hayatının sonlarına doğru oluşan tertibe göre ezberler yapıldığı ve bazı şahsî nüshaların meydana getirildiği muhakkaktır.

Hz. Ömer ve Osman devrinde artan fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasında Araplar'ın dışındaki müslümanlar, kendi bölgelerinde meşhur olan sahâbînin mushaf ve kıraatiyle Kur'an'ı öğrenip okuyor, muhtemelen bu mushaflardan kendileri için özel nüshalar çıkarıyorlardı. Bu uygulama devam ederken "yedi harf" ruhsatına ve Arap dilinin yapısına bağlı olarak ortaya çıkan bazı kıraat farklılıklarını doğru biçimde değerlendiremeyenler bunu önemli bir ihtilâf sebebi olarak gördüler ve ciddi tartışmalar başlattılar (Mekkî b. Ebû Tâlib, s. 48-49). Buhârî'nin Enes b. Mâlik'ten naklettiği rivayete göre Azerbaycan ve Ermenistan fethine katılan ordunun kumandanı Huzeyfe b. Yemân, Suriyeli ve Iraklı askerler arasındaki kıraat ihtilâfını görünce endişelendi; Halife Osman'ın yanına gelerek konuya bir çözüm bulmasını teklif etti. Muhtemelen başka şikâyet ve ihtilâfları da göz önünde bulunduran Osman (meselâ bk. Dânî, el-Muḳniʿ, s. 17; Süyûtî, el-İtḳān, I, 187-188), Hafsa'nın elindeki Ebû Bekir mushafını çoğaltarak belli başlı merkezlere göndermeye karar verdi. İstinsah ve çoğaltma işi için başkanlığını yine Zeyd b. Sâbit'in yaptığı Abdullah b. Zübeyr, Saîd b. Âs ve Abdurrahman b. Hâris b. Hişâm'dan oluşan bir heyeti görevlendirip yazımda ihtilâfa düştüklerinde Kur'an'ın nâzil olduğu Kureyş lehçesini esas almalarını emretti. Yardımcılarla birlikte üyelerinin sayısı on ikiye ulaşan heyet çalışmalarını başarıyla tamamladı ve orijinal nüsha Hafsa'ya iade edildi. 25-30 (646-651) yılları arasında gerçekleştirilen bu çalışma sonunda (Keskioğlu, s. 161-162) çoğaltılan yedi (veya dört, beş, sekiz) Kur'an nüshası birer kāri ile birlikte Mekke, Kûfe, Basra, Şam, Yemen ve Bahreyn'e gönderilmiş, bir nüsha da Medine'de bırakılmıştır (Dânî, el-Muḳniʿ, s. 19; Zerkeşî, I, 334; Süyûtî, el-İtḳān, I, 189-190). Hz. Osman bunların dışında yazılmış Kur'an sayfalarının ve özel mushafların imha edilmesini emretmiştir (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 2, 3). Kur'an'ın çoğaltılmasında esas alınan önemli iki husustan biri sûrelerin sıralamasının son okuyuşta ortaya konan şekle göre yapılması, diğeri ise değişik okuyuşlara müsait olan lehçe farklılıklarının terkedilerek Kureyş lehçesinin esas alınmasıdır (bk. KIRAAT).

Hz. Osman'ın mushafı çoğaltma işine ashap ve tâbiînden karşı çıkan

olmamıştır. Abdullah b. Mes‘ûd ile ilgili olarak zikredilen rivayete göre İbn Mes’ûd, yapılan işten ziyade heyetin başkanlığına Zeyd b. Sâbit’in getirilmesini uygun görmemiş, fakat daha sonra Hz. Osman’ın uygulamasına tâbi olmuştur (Müsned, I, 389; Tirmizî, “Tefsîr”, 10; Ebû Abdullah es-Sayrafî, s. 361-374; Zehebî, I, 487-488). Bazı Şiî gruplarının kanaatlerinin aksine Hz. Ali de Halife Osman’ın yaptığı işi onaylamış ve savunmuştur (İbn Ebû Dâvûd, s. 21-22; Mekkî b. Ebû Tâlib, s. 52; Dânî, el-Muḳniᶜ, s. 18; Zerkeşî, I, 329, 334). Çoğaltılarak çeşitli beldelere gönderilen Kur’an nüshaları büyük kabul görmüş, Kur’an öğretimi bu nüshalara göre yapılmış, bazı Kur’an nüshalarıyla kıraatlerde yer alan ve resmî mushaf hattına uymayan yedi harf ruhsatına bağlı okuyuşlar şâz kıraatler olarak nitelendirilip terkedilmiştir.

Ancak bu mushaflara rağmen zaman zaman okuma güçlükleri ve ciddi okuma yanlışları da olmuştur. Bunun temel sebebi Hz. Osman’ın mushaflarında noktaların ve harekelemenin bulunmayışıydı. Bu meseleyi çözmek için ilk harekete geçen yönetici, Halife Abdülmelik b. Mervân’ın Irak valisi Ziyâd b. Ebîh olmuştur. Ziyâd, Ebü’l-Esved ed-Düelî’den yanlış okumaların önlenmesi için çare bulmasını istemiştir. O da emrine verilen bir kâtiple birlikte mushafı baştan sona kadar harekelemiş, fetha için harfin üstüne kırmızı mürekkeple bir nokta, esre için altına bir nokta, ötre için önüne bir nokta koydurmuş, tenvin ise iki nokta ile gösterilmiştir (İbnü’n-Nedîm, s. 45-47; Dânî, el-Muḥkem, s. 3). Kur’an’ın harekelenmesi büyük ölçüde okuma kolaylığı getirmişse de yanlışların tam olarak önüne geçilememiştir. Çünkü Arap dilini ve Kur’an’ı yeni öğrenenlerin benzer harfleri birbirinden ayırmadaki güçlükleri devam etmiştir. Irak Valisi Haccâc, buna çözüm bulmak üzere İbn Ya‘mer ve Nasr b. Âsım’ı görevlendirmiş, onlar da Ebü’l-Esved’den öğrendikleri noktalama işaretlerini Kur’an’a uygulamışlardır. Bu şekilde yazılan mushaflar İslâm âlemine hızlı bir biçimde yayılmıştır (Dânî, el-Muḥkem, s. 6-7). Halîl b. Ahmed ise günümüzde kullanılan harekeleri ve diğer noktalama işaretlerini geliştirerek bu çalışmalara son şeklini vermiştir (Zerkeşî, I, 349-350; ayrıca bk. ARAP [Yazı]; MUSHAF).

III. TERTİBİ

Kur’ân-ı Kerîm âyetlerden ve değişik sayılarda âyetlerin yer aldığı

sûrelerden oluşur. Bazı âyetler özel adlarla anılmış olup bunların en meşhuru Âyetü'l-kürsî'dir (el-Bakara 2/255). Deyn âyeti, ribâ âyeti, kumar âyeti gibi adlandırmalar ise daha çok âyetin konusuyla ilgilidir. Mekke

döneminde nâzil olan âyetlerde terim anlamıyla âyet ve sûre kelimeleri geçmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muᶜcem, "âyet" ve "sûre" md.leri). Meselâ müşriklere meydan okunurken Kur'an'dakine benzer bir sûrenin getirilmesi istenir (Yûnus 10/38). Buradan anlaşıldığı kadarıyla Kur'an vahyine ait bölümlerin âyet ve sûre şeklinde belirlenmesi risâletin ilk yıllarında olmuştur. Hz. Osman'ın mushaflarına göre Kur'an'da 114 sûre bulunmaktadır. Tevbe sûresi dışındaki bütün sûrelerin başında besmele mevcuttur. Tevbe'nin başında besmelenin bulunmamasıyla ilgili olarak bu sûrenin Enfâl'in devamı olduğu yolunda rivayetler varsa da daha tutarlı olan görüş, Tevbe sûresinin müşrik ve kâfirlere ültimatomla başladığından eman bildiren besmelenin bu ültimatomla çelişeceği şeklindedir. İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b gibi bazı sahâbîlerin şahsî mushaflarında Fâtiha, Felak ve Nâs sûrelerinin bulunmaması, bazılarınkinde ise kunut dualarının yer alması, özellikle müsteşrikler tarafından değişik yorumların yapılmasına yol açmışsa da bu mushaflar ilgili kişilerin kendi tasarruflarına dayalı olup üzerlerine hüküm bina edecek ilmî değerleri yoktur. Kur'an'ın en kısa sûreleri üçer âyetlik Asr, Kevser ve Nasr, en uzun sûresi 286 âyetten meydana gelen Bakara'dır.

Âyet ve sûrelerin Hz. Osman'ın mushaflarındaki tertibi konusunda bazı küçük ihtilâflar vardır. Âyetlerin sûreler içerisindeki tertibinin Hz. Peygamber'e ait bir tasarruf olduğu ve bu tasarrufu Cebrâil'in isteği doğrultusunda yaptığı yönündeki hadise dayanan âlimler (Müsned, I, 57) âyetlerin tertibinin vahye dayalı (tevkīfî) bulunduğu hususunda fikir birliği içindedir (M. Zâhid el-Kevserî, s. 6). Bazı sûrelerdeki, öncesi ve sonrası ile irtibatı kesik olduğu iddia edilen âyetlerin varlığı gerekçe gösterilerek âyetlerin tertibinde bazı ictihad hataları bulunduğu özellikle Batılı ilim adamları tarafından ileri sürülmüşse de bu yaklaşım büyük ölçüde âyetler arası ilişki konusundaki indî görüşlere dayandığı için bir değer taşımamaktadır. Bu âyetlerin bir kısmı, nüzûlü Mekke'de tamamlanan ve Hz. Peygamber tarafından neredeyse yirmi yıla yakın bir süre okunan sûrelerde (meselâ bk. el-Kıyâme 75/16-19) yer aldığından bunların sûre içindeki yeri konusunda hata ihtimali yoktur. Âyetlerin tertibine dair en

önemli delil, Kur'an'ın Cebrâil ile Resûl-i Ekrem arasında karşılıklı okunmasıdır. Zira içinde belli bir tertip bulunmayan metnin karşılıklı okunması ve takibi düşünülemez. Halbuki bu okuma her yıl yapılmış ve namazlarda bu tertip üzere okunmuştur. Hz. Osman'ın Kur'an'ı istinsah ve teksir ettirmesine kadar geçen on beş yıllık süre içerisinde namazlarda ve Kur'an'ı ezberleme çalışmalarında Hz. Peygamber'in vefatından önce belli olan tertip esas alınmış, sahâbe arasında bu konuyla ilgili herhangi bir ihtilâfın olduğuna dair kaynaklarda bir bilgiye rastlanmamıştır (ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, s. 183; Süyûtî, Tertîbü süveri'l-Ḳurʾân, s. 31-36; ayrıca bk. ÂYET; MÜNÂSEBÂTÜ'l-ÂYÂT ve's-SÜVER; SÛRE).

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, "ḳrʾe" md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḳrʾe" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "âyet", "sûre" md.leri; Müsned, I, 57, 279, 389; II, 222, 325; III, 12, 21, 39, 65, 108, 113; IV, 107, 129, 161; V, 117, 134, 185, 215; VI, 158, 163, 232, 372; Dârimî, "Rüʾyâ", 12; Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 1-5, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 6-7, "Tefsîr", 22/3, 33/3, 74, 96, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 1-4, 6-7, 14, "Cihâd", 129, "İʿtikâf", 17, "Menâḳıb", 25, "Aḥkâm", 37, "Tevbe", 20; Müslim, "Îmân", 1, 73, 161, 252, "Feżâʾil", 23, 50, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 98, 99, "İmâre", 24/92-94, "Zühd", 16/72, "Mesâcid", 166, 167, "Tefsîr", 2, 21, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 42, 46; İbn Mâce, "İḳāmetü'ṣ-ṣalât", 178, "Ticârât", 2, "Cihâd", 45; Ebû Dâvûd, "Ṭıb", 18, "Ṣalât", 2, 126; Tirmizî, "Tefsîr", 10, 48; Nesâî, "Ṣıyâm", 2; İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyye (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1410/1990, I, 263-269, 370-373; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 194-195; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, VI, 148; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Kahire 1388/1968, I, 42-43; İbn Ebû Dâvûd, Kitâbü'l-Meṣâḥif (nşr. A. Jeffery), Kahire 1355/1936, s. 6, 8, 10, 21-22, 30-31, 165-184; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 45-47; Ebû Abdullah es-Sayrafî, Nüketü'l-İntiṣâr li-naḳli'l-Ḳurʾân li'l-İmâm el-Bâḳıllânî (nşr. M. Zağlûl Sellâm), İskenderiye, ts. (Münşeâtü'l-maârif), s. 355-374; Hâkim, el-Müstedrek, II, 225; Mekkî b. Ebû Tâlib, el-İbâne (nşr. Muhyiddin

Ramazan), Dımaşk 1399/1979, s. 48-49, 52; Dânî, et-Teysîr (nşr. O. Pretzl), İstanbul 1930, s. 79; a.mlf., el-Muḳniʿ (nşr. M. Sâdık Kamhâvî), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye), s. 14-15, 17-19, 124; a.mlf., el-Muḥkem fî naḳṭi'l-meṣâḥif (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1379/1960, s. 3, 6-7; Mâverdî, en-Nüket ve'l-ʿuyûn (nşr. Hıdır Muhammed Hıdır), Küveyt 1402/1982, I, 34-35; a.e. (nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm), Beyrut 1412/1992, I, 23; Beyhakī, Menâḳıbü'ş-Şâfiʿî (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1391/1971, I, 277; İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muḥarrerü'l-vecîz, Muhammediye

1403/1982, I, 45; Ebû Şâme el-Makdisî, el-Mürşidü'l-vecîz (nşr. Tayyar Altıkulaç), Ankara 1406/1986, s. 44; İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, el-Burhân fî tertîbi süveri'l-Ḳurʾân (nşr. Muhammed Şa'bânî), Muhammediye 1410/1990, s. 183; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 487-488; Zerkeşî, el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳur'ân (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr.), Beyrut 1415/1994, I, 281, 298-300, 328, 329, 331, 333, 334-337, 345, 349-350, 370-373, 374; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, I, 152; VII, 177; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 414; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), I, 33, 76-83, 87-91, 129-138, 159-164, 167-171,185-190, 197-205, 209-218, 222-228; a.mlf., Tertîbü süveri'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1986, s. 31-36; Şevkânî, İrşâdü'l-füḥûl (nşr. Ebû Mus'ab M. Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, s. 62; Elmalılı, Hak Dini, I, 7, 996; VIII, 5943-5944; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda 1938, s. 233-234; Osman Keskioğlu, Kur'ân Tarihi, İstanbul 1953, s. 161-162; M. Tâhir b. Âşûr, Tefsîrü't-taḥrîr ve't-tenvîr, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü't-Tûnisiyye li'n-neşr), I, 72; M. Zâhid el-Kevserî, Maḳālât, Kahire 1388/1968, s. 5-6; W. Montgomery Watt, Bell's Introduction to the Qur'ān, Edinburgh 1970, s. 136-137; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 77-84; a.mlf., Kur'ân-ı Kerîm Tarihi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1993, s. 43; Gānim Kaddûrî elHamed, Resmü'l-muṣḥaf, Bağdad 1402/1982, s. 496, 540; M. Hüseyin Tabâtabâî, İslâm'da Kur'ân (trc. Ahmet Erdinç), İstanbul 1988, s. 130-133; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, el-Medḫal li-dirâseti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1412/1992, s. 58; Şaban Karataş, Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'ân Tarihi, İstanbul 1996, s. 55-71, 221-228; Süleyman Ateş, Kur'ân Ansiklopedisi, İstanbul, ts. (Kuram yayını), XII, 104-105; Abdurrahman Çetin, "Kur'ân'a Göre Kur'ân'ın İsim ve Sıfatları", UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, V, Bursa 1993, s. 67-103; F. Buhl, "Kur'an", İA, VI, 995; A. T. Welch, "al-Ḳurʾān", EI² (İng.), V, 400.

Abdülhamit Birışık IV. MAHİYETİ

Kur'ân-ı Kerîm "Allah kelâmı" olarak tanımlanır. Kelâm anlamlı sözü ifade ettiği için bir muhataba yönelik olmayı (hitap) içermektedir. Yönelik olma bizzat Allah tarafından "hüden" ve "beyyinât" kelimeleriyle açıklanmıştır (el-Bakara 2/185). Kur'an'ın muhtevası bu yönelmişlikle irtibatlı olarak muhtelif şekillerde tasnif edilmekle birlikte ana hatlarıyla "haber" ve "inşâ" kısımlarına ayrılmaktadır. Haber esas itibariyle bizzat Allah'ın isimleri ve sıfatları, âhiret ahvâli, kıssalar ve kevnî olanın beyanı olarak gerçekleşirken hidayet daha çok neyin nasıl yapılması gerektiğini, yani olması gerekeni ifade etmektedir. Bu çerçevede Kur'an'da "her şey"in bilgisi bulunmaktadır (el-En'âm 6/38; en-Nahl 16/89). Buradaki "her şey" cüz'î olanı değil esas itibariyle küllî olanı belirtmektedir. Bu bilgi, bir yönüyle mevcudu kendi var oluşu içerisinde (meselâ herhangi bir nesneyi veya insanı fizikî özellikleri açısından değil mahlûk olması açısından) kavramayı anlatırken diğer yönüyle insanların fiilleriyle ilgili hükümleri, yani onların neleri yapması ve nelerden uzak durması gerektiği konusunda onlara yol gösterme anlamında bir hidayeti ifade etmektedir.

Kur'an'a muhatap olan insanlar, onu başından itibaren Hz. Peygamber'in kendilerine tebliğ ettiği ve onlara ulaştığı haliyle kavramış ve öylece kabul etmiştir. Bu kavrayış ve kabul müslümanın sağ duyusunun esasını oluşturduğundan bu sağ duyuya dayanan yaklaşımı temsil eden fıkhın Kur'an tanımı bu zemin üzerinde oluşmuş ve devam etmiştir. Bundan dolayı klasik fıkıh usulü eserlerinde Kur'ân-ı Kerîm'i tanımlayanlar onu daha çok fenomenolojik bir şekilde, yani insanlara ulaşmış ilâhî bir kelâm olması cihetinden ele alırlar. Üsmendî ve Alâeddin es-Semerkandî gibi bazı usul âlimleri Kur'an'ı tanımlama ihtiyacı duymadıkları gibi tanımlayanlar da onu kendilerine ulaştığı haliyle tarif etmişlerdir. Klasik hale gelmiş olan bir tanımda Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber'e inzâl edildiği, kendi başına bir mûcize olduğu, mushaflara yazıldığı, hâfızalarda korunduğu, okunması ile ibadet edildiği ve tevâtüren nakledildiği belirtilir. Tanımda zikredilen unsurlardan özellikle ilk ikisi Resûl-i Ekrem dönemi söz konusu olduğunda tayin edici olarak kabul edilmekle birlikte hâfızalarda saklanması ve tevâtüren nakledilmesi daha sonra yaşayanlar açısından belirleyici ek unsurlar olarak kabul edilmektedir. Diğer taraftan okunması ile ibadet

edilmesinin zikredilmesi, onun müslümanın hayatındaki merkezî yerini ifade etmesi açısından önem taşımaktadır. Fukahanın üzerinde durduğu diğer bir husus da Kur'an'ın "lisanî" oluşudur. Bundan dolayı Kur'an'ın ne olduğu sorusu cevaplandırılırken onun nazım ve mâna olduğunun zikredilmesi aynı zamanda lisanî olanın bütün özelliklerini taşıdığını ifade etmektedir. Bütün bu unsurlar, Kur'ân-ı Kerîm ile fert ve toplum arasındaki irtibatı müslümanın sağ duyusu üzerinden kurma ve muhafaza etme açısından belirleyici bir öneme sahip olagelmiştir (İbn Hazm, I, 107; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 141, 279-282; Teftâzânî, Şerḥu't-Telvîḥ, I, 26-29; İbn Melek, s. 7-9; İzmîrî, I, 84-116; Ali Haydar Efendi, s. 20-26).

Kelâmcılar Kur'ân-ı Kerîm'i onun Allah kelâmı olması cihetinden söz konusu ederler. Bu kelâmın Allah'a izâfeten kelâm olması onun insan üstü kaynağını gösterir. Kur'an'ın mahiyetiyle ilgili hususlar kelâm kitaplarında Allah'ın sıfatlarından kelâm sıfatına dair konular incelenirken ele alınmaktadır. Yani kelâm ilminde Kur'an'ın mahiyeti hakkındaki tartışmalar, esas itibariyle doğrudan doğruya Kur'an hakkında olmayıp Allah'ın sıfatlarıyla ilgilidir ve bu tartışmalarda esas noktayı tevhid meselesi teşkil etmektedir. Bundan dolayı Kur'ân-ı Kerîm'in mahlûk olup olmadığına dair görüş ayrılıkları onun geçerliliğine dair tartışmaların bir neticesi olmayıp Allah'ın sıfatlarının mahiyetiyle ilgili tartışmaların bir parçasıdır. Allah'ın sıfatlarına dair görüş ayrılıkları her ne kadar II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmışsa da tartışmanın kaynağını, hıristiyanların Hz. Îsâ'nın "Allah'ın kelimesi" olduğunu belirten ifadeyi onu ilâhlaştırmanın bir gerekçesi olarak kullanmaları oluşturmaktadır. Nitekim hıristiyanların teslîsi temellendirirken bunları zâttan ayrı bir tür sıfat olarak göstermeye meyletmeleri, müslümanların bir kısmını bu konuda daha hassas bir tavır benimsemeye sevketmiştir. Bu çerçevede Allah'ın diğer sıfatları gibi kelâm sıfatının da kadîm olmadığı, zâtından ayrı bir sıfat olarak kabul edilemeyeceği, bundan dolayı Kur'an'ın Allah kelâmı olmakla birlikte hâdis, dolayısıyla mahlûk olması gerektiği tezini savunmuşlardır. Bu görüşü benimseyen sınırlı bir grup İslâm dünyasında V. (XI.) yüzyıla kadar varlığını devam ettirmiş olsa da bu yüzyıldan sonra Allah'ın sıfatlarının zâtının ne aynı ne de gayri, ancak zâtı ile kāim ezelî ve ebedî sıfatlar olduğu üzerinde genel bir ittifak sağlanmıştır. Bu ittifak, önceden bilinmediği halde sonradan oluşturulmuş bir uzlaşma olmayıp genellikle kabul edilmiş olan telakki üzerinde bazı âlimler tarafından tevhide yapılan

vurgudan dolayı dile getirilen ihtirâzî kayıtların ortadan kaldırılması şeklinde gerçekleşmiştir. Bu anlamda tartışmalar Kur'an'ın geçerliliği ve Allah'ın sıfatlarının varlığı hakkında olmayıp daha çok felsefî açıdan genelde sıfatların ve özel olarak kelâm sıfatının nasıl anlaşılacağı konusunda meydana gelmiştir (Adudüddin el-Îcî, s. 293-296; İbn Ebü'l-İz, s. 104-125; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd, III, 143-163; Kestelî, s. 87-96; ayrıca bk. HALKU'l-KUR'ÂN).

Kur'an'ın mahiyetiyle ilgili müzakereler, varlık ve değer konusundaki ontolojik bir tavra bağlı olarak anlam kazanmaktadır. Bu tavırda hareket noktasını

varlığın ve değerin Allah'la bağlantılı biçimde anlaşılabileceği ilkesi teşkil eder. Kelâm ve akaid kitaplarında Cenâb-ı Hakk'ın sübûtî sıfatları ele alınırken O'nun kelâm sıfatı ifade edildikten sonra hemen tekvin sıfatı zikredilir. Tekvin, Allah'ın mevcut olan her şeyi yarattığını belirtirken bu da "kün" emriyle irtibatlı olarak açıklanır. Bunun anlamı mevcudatın varlığını bir kelâmdan yani "kün" emrinden almasıdır. Diğer taraftan ahlâkî değerlerin de kaynağı ilâhî hitaptır ve bu hitabı en açık şekilde emir ve nehiyler temsil eder. Buna göre ilâhî emir tekvinî ve teklifî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Yaratma ifade eden "kün" emriyle ortaya çıkan varlıkların toplamına "kâinat" veya "kevn" denilmektedir. İnsanın yaşadığı hayatta tâbi olacağı esasları içinde taşıyan kelâmına ise "teklif" adı verilmektedir ki teklifî emir Kur'an'a tekabül etmektedir (Abdülazîz el-Buhârî, I, 262-264). Yine buna bağlı olarak Allah'ın âyetleri kevnî ve lisanî olarak ikiye ayrılmaktadır. Böylece olan ve olması gereken birbirinden tefrik edilip kaynak olarak Allah'a götürülmekte, insana düşen vazife ise olanla olması gerekeni kendi hayatında birleştirerek Allah'ın emrini tamamlamak olmaktadır. Allah'ın emrini hayatlarında tamamlayan, yani olması gerektiği gibi olan insanlar başta Hz. Muhammed olmak üzere peygamberlerdir.

Klasik literatürde Kur'an'ın mahiyeti üzerinde gelişen söylem buradan hareketle biri fenomenolojik, diğeri özsel olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Klasik mantıkta bu iki yaklaşım şekline dayalı olarak yapılan tanımlara "had" ve "resm" denilmektedir. Buna göre kelâmcıların tarifi Kur'an'ın haddi olurken fakihlerin yaptığı tanım resm olmaktadır (a.g.e., I,

67). Bu iki söylem bir ve aynı şey hakkında gelişmiş olmakla birlikte onu iki ayrı cihetten ele almaktadır. Fukahanın yaklaşımı Kur'an'ın insanlara ulaştığı ve onlara gözüktüğü halini dikkate alırken kelâmcılarınki onun daha çok Allah ile olan irtibatını vurgulamaktadır. Bu anlamda Kur'an, Allah'ın ses ve harflerden bağımsız olarak zâtı ile kāim olan nefsî kelâmıdır ve mânalardan ibarettir. Bu açıdan Kur'an'ın mahlûk olduğundan bahsetmek anlamlı değildir. İkinci tanım ise (resm) bu tarifi dikkate almakla birlikte esas itibariyle insanlara ulaştığı haliyle Kur'an'ı ifade etmektedir. Buna göre Kur'an nazım ve mânadır. Mâna her halde esas olmakla beraber bu mâna sadece bir nazım içerisinde insana ulaştığı için nazım da insanlara ulaştığı haliyle Kur'an'ın aslî bir unsuru olmaktadır. Bunlar her insana ayrı ayrı değil önce Hz. Peygamber'e bildirilmiş ve onun tebliğiyle diğer insanlar ondan haberdar olabilmiştir. Nazım ve mâna bir taraftan hâfızların zihninde, diğer taraftan mushafların sayfalarında tevâtüren nakledilmiştir. Bu nakilde tayin edici olan etken Kur'an'ın okunmasının aynı zamanda bir ibadet olmasıdır. Kur'an'ın ezberlenerek nakledilmesinin normatif esasını onu okumanın ibadet olması teşkil etmektedir. Diğer taraftan Kur'an'ın sadece okunmayıp aynı zamanda dinlenmesi onun naklinin önemli bir taşıyıcı unsuru olmuştur.

İnsanlara ulaştığı haliyle Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça olması, bir taraftan tabii bir dille ve o dilin kuralları içinde ifade edildiğini gösterirken diğer taraftan bunun ötesinde lisanî olanın bütün özelliklerini üzerinde taşıdığını ortaya koymaktadır. Bu husus onun anlaşılabilirliğinin esasını teşkil etmektedir. Bu aynı zamanda, Kur'an'ın mûcize olması üzerinde durulurken tabii bir dilde mümkün olan en yüksek ifade gücüne sahip olmasını açıklamaya yönlendirmekte, bu çerçevede birçok ilme konu verirken aynı zamanda lisanın sahip olduğu zaman ve mekânın üstünde bulunarak değişmeden değiştirme imkânının da esasını oluşturmaktadır (bk. İ'CÂZÜ'l-KUR'ÂN).

Kur'an'ın lisanî olması ve Arapça'nın imkânlarını mükemmel bir şekilde göstermesi, onun tarih boyunca sürekli hayat içinde olmakla birlikte hep hayatın üstünde kalmasını ve zaman içerisinde toplumsal hayatta ortaya çıkan değişikliklere rağmen aslî özelliğini, yani insanlığa hidayet rehberi olması işlevini muhafaza etmesini sağlamıştır. Bilhassa Kur'an'ın, muhataplarını hep geleceğe yönelik bir duruşa sevketmesi ve insanlara mâtuf bir talep ve davet olması, dolayısıyla inşâî olması onun mahiyetinin

bir parçasıdır. Bu sebeple Kur'an'da bulunan ve sentaks veya gramer açısından ihbârî olan ifadeler bile haber olma konusundaki iddiadan vazgeçilmeksizin inşâî bir özellik taşımakta, bunun neticesinde Kur'an bir bütün olarak hem verdiği haberler açısından hem de bu haberlerin içinde taşıdığı ahlâkî delâlet yönünden doğruyu (hak) ifade etmektedir. Onda bulunan ifadelerin gerçekten olmuş bitmiş hadiselerle bir irtibatı bulunmakla birlikte, yani gerçekte olmuş bitmiş hadiseler onun tarafından dile getirilmiş olduğu halde Kur'an'ın üslûbu onu herhangi bir döneme ve bazı şartlara has kılmaktan çıkarmaktadır. Geçmişte ve gelecekte insanlığın ve her bir insanın varlık yapısı gereği karşı karşıya kalacağı durumları aydınlatacak bir ışık olma, kendisine tâbi olunduğunda ortaya çıkacak insan fiilleri ve bu fiillerin birbiriyle irtibatlanması neticesinde meydana gelecek "örf" adı verilen -ilimler ve müesseseler gibi-daha üst oluşumlara ilâhî bir renk verme imkânını kendi içinde taşımaktadır (Bâkıllânî, s. 31; Süyûtî, II, 97-107; Taşköprizâde, s. 856-861).

Kur'an'ın önemli özelliklerinden ikisi onun okunması ve dinlenmesidir. Bu yönden Kur'an'ın bilhassa namazda okunması ve Kur'an okunduğunda dikkatle dinlenmesinin emredilmesi (el-A'râf 7/204), onun müslümanların hayatında edindiği tayin edici yerin esasını teşkil ettiği gibi Kur'an okuma ve dinleme müslüman olmanın ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Kur'an müslümanın hayatında sadece anlamı araştırılan sıradan bir mevzu, bir nesne, herhangi bir kitap değil kendisiyle Müslümanlığını okuma ve dinleme ilişkisi içinde sürdürdüğü bir hitaptır. Kur'an'ın âhengi, Arapça bilmeyenleri bile etkileyecek bir sanat içerdiği için mûcize olmasının önemli bir parçası sayılmıştır. Onun nazmının ve üslûbunun bazı özellikleri yanında kendisine inanan ve uyan insanları ulaştırdığı yüksek ahlâk seviyesi mûcize olmasının en önemli alâmeti olarak kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Bâkıllânî, İʿcâzü'l-Ḳurʾân (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1997, s. 31; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. M. Ahmed Abdülazîz), Kahire 1978, I, 107; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut

1393/1973, I, 141, 279-282; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. M. Zeki Abdülber), Katar 1404/1984, s. 77-79; Üsmendî, Beẕlü'n-naẓar fi'l-uṣûl (nşr. M. Zeki Abdülber), Kahire 1412/1992, s. 10; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Muhammed Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1994, I, 67, 262-264; Adudüddin el-Îcî, el-Mevâḳıf, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), s. 293-296; İbn Ebü'l-İz, Şerḥu'ṭ-Ṭaḥâviyye fi'l-ʿaḳīdeti's-Selefiyye (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire, ts. (Mektebetü dâri't-türâs), s. 104-125; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, III, 143-163; a.mlf., Şerḥu't-Telvîḥ ʿale't-Tavżîḥ, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 26-29; İbn Melek, Şerḥu Menâri'l-envâr, İstanbul, ts. (Salah Bilici Kitabevi), s. 7-9; Kestelî, Ḥâşiyetü'l-Kestelî ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾid, İstanbul, ts. (Dârü't-tıbâati'l-âmire), s. 87-96; Süyûtî, el-İtḳān, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 97-107; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1998, s. 856-861; İzmîrî, Ḥâşiye ʿalâ Mirʾâti'l-uṣûl, İstanbul 1309, I, 84-116; Ali Haydar Efendi, Usûl-i Fıkıh Dersleri, İstanbul 1903, s. 20-26.

Tahsin Görgün

V. MUHTEVASI

Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'in ilk muhatabı olan toplulukların çeşitli tavır ve davranışlarına, ihtiyaçlarına, olayların gelişimine vb. değişik hal ve şartlara göre farklı zamanlarda âyet veya sûre şeklinde nâzil olduğundan, konu bütünlüğü oluşturacak şekilde bir sıra izlemediği gibi mevcut mushaflardaki sûrelerin bizzat Resûl-i Ekrem'in tâlimatıyla oluşan içeriğinin yanı sıra dizilişi de sistematik eserlerde alışılageldiği biçimiyle bir yapı arzetmemekte, muhtevayı oluşturan konular mushafın başından sonuna yayılmış bulunmaktadır. Bu tertip şekli, tekrarların da katkısıyla Kur'an'ı okuyan veya dinleyenlerin aynı anda birden çok konuyu gözden geçirmeleri, bir defalık okumayla birçok irşad ve uyarıya muhatap olmaları, ayrıca Kur'an'ın bu örgüsüyle çeşitlilik arzeden kendi hayatları arasında paralellik sezmeleri gibi yönlerden daha etkileyici, eğitici ve yararlıysa da onun muhtevasını müstakil konu başlıklarına ayırarak eksiksiz bir şekilde vermeyi güçleştirmektedir. Nitekim bugüne kadar yapılan çalışmalarda Kur'an'ın muhtevası hakkında ancak sınırlı ve yaklaşık bilgiler verilebilmiş; Kur'an'da yer alan konuların tesbiti, konu başlıklarının seçimi,

bunların sayıları, muhtevaları, âyetlerin içeriklerine göre değişik konulara dağıtımı gibi hususlarda birbirinden hayli farklı tercih ve tasnifler ortaya çıkmıştır. Bazı eserlerde Kur'an'ın muhtevası birkaç ana başlık altında toplanırken bazılarında yüzlerce konu sıralanır. Meselâ İbn Cerîr et-Taberî Kur'an'ın muhtevasını tevhid, haberler ve kıssalar, diyânât (Süyûtî, el-İtḳān, II, 277); Zemahşerî Allah'ı lâyık olduğu şekliyle tanıtmak, ibadet, emir ve nehiy, va'd ve vaîd; Râzî ilâhiyyât, meâd, nübüvvât, kazâ ve kader şeklinde tasnif eder (Süyûtî, Tertîbü süveri'l-Ḳurʾân, s. 37). Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Kur'an'daki bilgileri tevhid, tezkir ve ahkâm diye üç ana konuda toplayarak bunları şöyle açıklamıştır: Tevhid yaratılmışlara dair bilgilerle Allah'ın isimleri, sıfatları ve fiillerine ilişkin konuları kapsar. Tezkir ödüllendirme vaadi ve cezalandırma tehdidi, cennet ve cehennem, iç ve dış temizliğiyle ilgili konulardan oluşur. Ahkâm yükümlülükler, faydalı ve zararlı şeylerin neler olduğu, emirler, nehiyler ve menduplar hakkındaki bilgileri içine alır. Aynı müellif Kur'an'da en fazla tezkire dair konuların yer aldığını belirtir. Fâtiha sûresi Kur'an'daki itikad, ibadet ve ahlâktan oluşan ana konuları öz olarak içerdiğinden "ümmü'l-kitâb" ve "ümmü'l-Kur'ân" olarak adlandırılmış, İhlâs sûresi özellikle tevhid konusunu özetlediği için Kur'an'ın üçte biri sayılmıştır (Ḳānûnü't-teʾvîl, s. 230-232, 237, 330).

Kur'an'ın muhtevasına giren konuları, dinî ve dünyevî mahiyetteki bilgi ve meslek alanlarını da içine alacak şekilde genişleterek yüzlerle ifade eden, hatta insan zihninin ulaştığı ve ulaşacağı her türlü bilginin en azından öz olarak yahut işaret yoluyla Kur'an'da yer aldığını ileri süren görüşler de vardır. Süyûtî, el-İtḳān'ın "Kur'an'dan Çıkarılan İlimler" başlığını taşıyan kısmında (II, 271-282), "Biz bu kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık" (el-En'âm 6/38); "Bu kitabı sana her şey için bir açıklama, bir hidayet ve rahmet kaynağı ve müslümanlar için bir müjde olarak indirdik" (en-Nahl 16/89) meâlindeki âyetlerle Kur'an'ın muhtevasının genişliğine işaret eden bir hadise (Dârimî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 1; Tirmizî, "Şevâbü'l-Ḳurʾân", 14) ve İbn Mes'ûd, Mücâhid b. Cebr, Beyhakī, İmam Şâfiî gibi önde gelen âlimlerin aynı yöndeki sözlerine dayanarak Kur'an'ın muhtevasını incelemeye çalışmıştır. Bu arada İbn Ebü'l-Fazl el-Mürsî'nin tefsirinden iktibasla fıkıh, usul, dil ve edebiyat, tarih, eğitim ve irşad, tasavvuf gibi alanlarla meşgul olan çeşitli âlimlerin, Kur'an'ın kendi alanlarıyla ilgili muhtevasının genişliğine dikkat çeken görüş ve tesbitlerini aktarmış;

tasavvuf erbabının fenâ, bekā, huzur, havf, heybet, üns, vahşet, kabz gibi kavramları Kur'an'dan aldıklarını ileri sürmüştür. Ayrıca Kur'an'da dinî muhtevanın yanında tıp, cedel, astronomi, hendese, cebir, geleceğe ait bilgiler gibi din dışı alanlara dair ilimlerin, hatta terzilik, demircilik, ipekçilik, dokumacılık, çiftçilik, denizcilik, atıcılık gibi çeşitli mesleklere dair temel bilgilerin de bulunduğunu ifade etmiştir. Râgıb el-İsfahânî, Beyyine sûresinin Hz. Peygamber'le ilgili, "Allah tarafından gönderilen, tertemiz sayfaları okuyan bir elçi" meâlindeki 2. âyetinden hareketle Kur'an'ın önceki kitapların "semere"lerini kapsadığını söylemiştir (el-Müfredât, s. 5).

Özellikle XIX. yüzyıldan itibaren Kur'an'ın muhtevası meselesi Theodor Nöldeke, William Muir, Richard Bell, Régis Blachère, Jacques Jomier, Roger Arnaldez gibi müsteşriklerin, Fazlurrahman, Subhî es-Sâlih, Mehdî Bâzergân, Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe gibi İslâm âlimlerinin ilgi alanlarından birini oluşturmuş, bu hususta farklı yöntem ve anlayışlara dayalı değişik tasnif şekilleri ortaya konulmuştur. Kur'an'ın başlıca konularını inceleyen eserler yanında Jule la Beaume'un Tafṣîlü âyâti'l-Ḳurʾâni'l-ḥakîm (trc. M. F. Abdülbâkī, Kahire 1375/1955), Muhammed Fâris Berekât'ın el-Câmiʿ li-mevâżiʿi âyâti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Dımaşk 1379/1959), Ömer Özsoy ve İlhami Güler'in Konularına Göre Kur'an (Sistematik Bir Kur'an Fihristi) (Ankara 1997) adlı çalışmaları gibi âyetlerin tamamını konularına göre tasnif eden eserler de yazılmıştır. Ayrıca Toshihiko Izutsu'nun Kur'an'da Allah ve İnsan (trc. Süleyman Ateş, Ankara 1975), Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar (trc. Selâhattin Ayaz, İstanbul 1984) isimli kitapları gibi itikad, ibadet, ahlâk, fıkıh, kıssalar vb. alanları ilgilendiren belli konuların incelendiği pek çok eser bulunmaktadır.

Başta Nöldeke olmak üzere şarkiyatçıların ileri gelenleriyle bazı son dönem müslüman araştırmacılar nüzûl sebepleriyle ilgili rivayetler; çeşitli sûre ve âyetlerin Kur'an'ın indiği dönemin farklı kesitlerindeki içtimaî, siyasî, dinî vb. şartlarla irtibatı; Hz. Peygamber'in hayatı, kişiliği ve savaşları; âyetlerin uzunluğu ve kısalığı, üslûp farklılıkları gibi konulara dair bazı ölçüler veren bilgilere dayanarak âyetlerin ve sûrelerin nüzûl sıralarını tesbit etmeye ve bu sırayı dikkate alarak Kur'an'ın muhtevası hakkında daha sağlıklı tesbitler yapmaya çalışmışlardır. Bu tür çalışmalardaki bilgilerin ortak noktalarını dikkate alıp nüzûl sürecini de göz önünde tutarak Kur'ân-ı

Kerîm'in muhtevasını şöylece özetlemek mümkündür:

A) Mekkî Sûreler. 1. Mekke toplumunda katı bir putperestlik inancı ve kabileci, maddeci, hazcı bir ahlâk ve hayat anlayışı hâkim olduğu için bu dönemde nâzil olan sûrelerde ağırlıklı olarak Allah'ın birliğine, kudretine ve lutufkârlığına, âhiret gününe ve ba's, haşir, amellerin karşılığı gibi âhiret meselelerine dair âyetlerle insanlarda merhamet ve feragat duygularını geliştirmeyi, temel haklar bakımından insanlığın eşitliği fikrine dayalı bir ahlâk bilinci oluşturmayı hedefleyen âyetler geniş yer tutar. Bu sûrelerde genellikle tevhid ve âhiret konuları hakkında insanın bizzat kendi oluşumundan, canlı ve cansız tabiattan ontolojik, kozmolojik ve psikolojik deliller gösterilir ve insanlar akıllarını kullanarak bunlardan yararlanmaya çağrılır. İlk vahiylerden itibaren Kur'an'ın bütününde, gerek kozmik düzeni oluşturan varlık ve olaylar gerekse

tarihte yaşanmış olanlar basit ve önemsiz şeyler olmayıp Allah'ın kudretine delâlet eden, O'nun birliğini ve yüce sıfatlarını anlayıp kavramada insanların yararlanması gereken alâmetler, işaretler olarak gösterilmektedir. Bu arada gökler ve yer, güneş, ay ve yıldızlar, geceyle gündüzün düzenli bir şekilde birbirini izlemesi, bitkiler âlemindeki yeşerme ve gelişme mûcizesi gibi bizzat insan da özel yaratılışı, yetenekleri ve hünerleriyle Allah'ın eseri olarak değer bulmaktadır. Bazı şarkiyatçılar, ilk inen sûre ve âyetlerde tevhid inancının söz konusu edilmediğini ileri sürmüşlerse de (meselâ bk. Blachère, s. 36; Watt, s. 71) gerçekte peygamberliğin ilk döneminde gelenler de dahil olmak üzere başından sonuna Kur'an'ın bütününde -bağlamı hangi özel konuya dair olursa olsun-anlatımın esasını Allah'ın birliği ilkesi oluşturur. Nitekim ilk inen âyetler olan Alak sûresinin 1-5. âyetleriyle bunların ardından gelen başka sûre ve âyetlerde tevhide aykırı en küçük bir ima bulunmamakta, bir olan Allah'ın eş-siz kudretini, O'nun insanlara ve bizzat Peygamber'e karşı lutuf ve keremini anlatan pek çok örnek yer almaktadır (meselâ bk. Müddessir, A'lâ, Beled, Kadr, Âdiyât, Fîl, Kureyş, Mâûn sûreleri). Mekke döneminin ilk yıllarına ait olup Allah'ın birliği inancının özellikle işlendiği sûre ve âyetler de vardır (meselâ et-Tûr 52/43; el-Müzzemmil 73/9; el-İhlâs 112/1-4). En başından itibaren Mekke döneminde nâzil olan sûreler büyük ölçüde Allah'ın kudreti ve O'nun lutuf ve keremi olmak üzere iki ana konu etrafında gelişir. Böylece bir yandan Allah'ın, üstün kudretiyle yaratıp yönetmesinde eşsiz ve ortaksız olduğu

belirtilerek O’nun dışındaki herhangi bir varlığa tanrılık isnat edilmesinin anlamsızlığı ortaya konmakta, öte yandan O’nun lutuf ve kereminin genişliği anlatılarak hem insanların yalnız O’na minnet duyup kulluk etmeleri, hem de tamamen O’nun ihsanından ibaret olan ellerindeki nimetlerden başkalarını da yararlandırmaları gerektiği ifade edilmektedir. Ayrıca daha çok ilk yıllarda inen sûrelerin bazılarında (meselâ bk. Müzzemmil ve Müddessir’in baş taraflarıyla Duhâ ve İnşirâh sûreleri) risâlet görevinin ağırlığına karşılık gücü hakkında tereddütlü ve sıkıntılı olduğu anlaşılan Hz. Peygamber’e, Allah’ın daha önce kendisini nasıl esirgeyip lutuf ve ihsanda bulunduğu hatırlatılarak ümit verilmektedir.

2. Geniş ölçüde diyalektik bir yöntemin hâkim olduğu Mekkî sûrelerde putperestlerin tutumlarının gün geçtikçe olumsuzlaşmasına paralel olarak üslûbun da giderek sertleştiği görülür (meselâ bk. Fussılet 41/26-29; el-Kalem 68/1-33; el-Müzzemmil 73/10-15; el-Müddessir 74/8-30; Abese 80/17-42). Müşriklerle yoğun bir mücadeleye girilerek putperestliğin anlamsızlığını, putların hiçliğini, onlara tapmanın gereksizliğini ortaya koymak, müşriklerin vahiy, peygamberlik ve meleklerle ilgili itirazlarını reddedip yanlış telakkilerini düzeltmek üzere aklî ve kozmolojik kanıtlar gösterilir. İnkârcılar, atalarından kalma inançları körü körüne sürdürmek yerine bu konularda akıllarını kullanmaya çağrılır (meselâ bk. el-A‘râf 7/28, 189-198; Meryem 19/77-95; Tâhâ 20/130-135; el-Enbiyâ 21/19-47; Lokmân 31/21; Fussılet 41/41-44; ez-Zuhruf 43/19-24; el-Ahkāf 46/7-12; et-Tûr 52/29-49; en-Necm 53/1-31; el-Vâkıa 56/77-82).

3. İlk nâzil olan sûrelerde kısa hacimlerinin gereği olarak konuların esasına dair özlü açıklamalar yapılmış, zamanla sûrelerin genişlemesi nisbetinde bildirimlerde ayrıntılara gidilmiştir. Meselâ Alak sûresinde (96/6-8) insanın -bu bağlamda Mekkeli putperest lider tipinin-zenginlik iddiasıyla şımarması eleştirilip ölüm sonrasına ve uhrevî sorumluluğa sadece, “Kuşkusuz dönüş rabbinedir” şeklinde değinilmekte, ardından gelen âyetlerde âhireti de ima eden kısa bilgiler ve inkârcılara yönelik eleştiriler yer almaktadır. Daha sonra gelen sûrelerde ise kıyamet ve âhiret tasvirine, inkârcıların acı âkıbetlerinin ve müminlerin nâil olacakları lutufların anlatımına daha geniş yer verildiği, ayrıca kıyamet ve âhiret tasvirlerinde muhtevaya uygun biçimde çok yüksek bir edebî üslûbun hâkim olduğu görülür (meselâ bk. et-Tûr 52/7-28, 45-48; el-Hâkka 69/13-37; el-Meâric 70/1-16; et-Tekvîr 81/1-

14; el-İnfitâr 82/1-19; el-Leyl 92/5-21; ez-Zilzâl 99/1-8). İleriki dönemlerde nâzil olan sûrelerde aynı konu üzerinde durulurken müşriklerin öldükten sonra dirilmenin imkânsızlığına dair iddiaları aklî deliller de getirilerek kesin bir şekilde reddedilir, bu arada tevhid inancına vurgu yapılır (özellikle bk. el-Mü'minûn 23/79-90; Yâsîn 36/48-54, 78-83; es-Sâffât 37/16-39). İbadetler konusunda da özden şekle, ilkeden ayrıntıya doğru bir gelişim gözlenmektedir. İlk nâzil olanlardan itibaren Mekkî sûre ve âyetlerde genellikle Allah'ın birliği ve lutufkârlığı inancı ibadetlerin ana gerekçesi olarak gösterilir. Namaz, oruç gibi formel ibadetlerden önce çeşitli âyetlerle insanlarda ibadet şuurunun geliştirilmesi hedeflenmiş ve öncelikle takvâ, havf, haşyet, ihlâs, tevekkül, teslimiyet, tövbe, tesbih, zikir, dua ve istiğfar gibi kavramlarla ifade edilen, ahlâkî ve mânevî olgunluk sağlayan kulluk vecîbeleri teşvik edilmiştir. Vakitleri, kuralları ve miktarları belli ibadetlerden namaz Mekke döneminin sonlarında, diğer ibadetler ise Medine döneminde farz kılınmıştır.

4. "Dinin ana gayeleri" (makāsıdü'ş-şerîa) denilen ve bütün dinlerin ortak amaçları olarak görülen din, can, akıl, mal ve nesebin korunması hususundaki temel hükümlerle fazilet ve ahlâk prensipleri de Mekkî sûrelerin ağırlıklı konularındandır. Şâtıbî, Mekkî sûrelerde bu konularda ana hususların bildirildiğini, Medenî sûrelerde ise bunların ayrıntısının veya tamamlayıcı unsurlarının ortaya konduğunu belirtir (el-Muvâfaḳāt, III, 46-50). Başlangıçtan itibaren Mekkî sûrelerde, özellikle Mekke toplumunu hâkim zihniyeti olan sınıfçılık düzeninden kurtarmanın ahlâkî temelini oluşturmak üzere nesep ve servet farkı gözetmeden herkese karşı sevgi ve merhamet duygularıyla yaklaşmak ve adaletli davranmak, bilhassa yoksulları, çaresiz ve kimsesizleri koruyup gözetmek gibi toplumsal erdemlerin geliştirilmesi

amaçlanır (özellikle bk. Rahmân, Kalem, Fecr, Kıyâme, Leyl, Duhâ, Mâûn sûreleri). Geçmiş kavimlerin tarihiyle ilgili pek çok âyette insanların inançlarına, canlarına, mallarına ve diğer haklarına saldırı mahiyetindeki davranışların kötülüğü ve tehlikeli sonuçları anlatılır.

5. Daha çok Mekke döneminin ortalarında nâzil olmaya başlayan ve hacimleri gittikçe genişleyen sûrelerde (meselâ Hicr, İsrâ, Meryem, Enbiyâ, Şuarâ, Sâffât, Zuhruf, Kamer, Nûh sûreleri) Araplar'ın en azından bir kısmı

hakkında bilgi sahibi oldukları Nûh kavmi, Âd, Semûd, İsrâiloğulları gibi eski kavimlerle onlara gönderilmiş olan peygamberlerin hayatından ibret ve ders almaya değer bilgiler verilerek Hz. Muhammed'in davet ettiği dindeki temel ilkelerin bütün peygamberlerin tebliğlerinde yer almış evrensel ilâhî hakikatler olduğu, önceki peygamberlerin de tebliğ faaliyetleri sırasında Hz. Muhammed'in çektiklerine benzer sıkıntılar yaşadıkları ve bunlara göğüs gerdikleri, onların davetlerini kabul edenlerin kurtuluşa erdikleri, inkâr edenlerin ise Allah'ın mutlak yasası (sünnetullah) gereğince helâk olup gittikleri bildirilir. Söz konusu kıssalarda tarihin tasvir edilmesinden çok muhatapların ders ve ibret almaları amaçlanmıştır. Geçmiş peygamberlere ve kavimlere dair kıssalar, bir yandan ilâhî daveti yalan sayıp Allah'ın elçilerine karşı direnen, onlara ve bağlılarına eziyet eden zalim inkârcıların, hiçbir sorumluluk kaygısı taşımadan kendi halklarının dinî, fikrî ve iktisadî hayatları üzerinde baskıcı bir yönetim sürdüren despotların en sonunda nasıl cezalandırıldığını, özellikle Firavun ve Kārûn gibi mütehakkim idarecilerin ölümlerinden söz ederken aslında bir yaşama şeklinin, bir toplumun ve bir medeniyet türünün kendi kendini nasıl yok ettiğini Mekke inkârcılarına hatırlatıp onları uyarma amacı taşır; öte yandan onlar tarafından eziyete mâruz bırakılan Hz. Muhammed'e ve arkadaşlarına geçmiş peygamberler ve ümmetleri gibi kendilerinin de iman, sabır ve sebatları sayesinde başarıya ulaşacakları müjdesini içerir. Bu dönemde inen âyetlerde görülen bir özellik de Hz. İbrâhim hakkındaki İslâmî telakkinin belirginleşmesidir. Burada İbrâhim, önceki âyetlerde belirtildiği gibi bir put kırıcı ve İsrâil soyunun şerefli atası olmasının yanında, bütün peygamberlere müjdelenen ve daha sonra çeşitli inkârcı ümmetlerce unutulan Hanîflik isimli tevhid yolunun ve bu yolu izleyen peygamberlerin önderi, Kâbe'nin bânisidir (el-En'âm 6/74-90, 161; İbrâhîm 14/35-41; en-Nahl 16/120-123).

6. Resûlullah'ın kendisini himaye eden amcası Ebû Tâlib'i ve zevcesi Hz. Hatice'yi kaybettiği, öte yandan Mekkeliler'in küçümseme ve alaylarının düşmanlık ve eziyete dönüştüğü, bu sebeple yeni bir sığınak aranmaya başlandığı (Tâif denemesi, Habeşistan'a hicret, Medineliler'le görüşmeler) Mekke devrinin son yıllarında Mekke Arapları'nın dışında yeni muhataplar da söz konusu olduğundan bu dönemde gelen sûrelerin üslûp ve muhtevasında kısmî bir değişiklik olduğu görülmektedir. Artık sadece Mekkeliler'e değil, aynı zamanda yer yer "ey insanlar" tarzında başlayan ifade kalıbıyla başka topluluklara da hitap edilmektedir (özellikle A'râf,

Yûnus, Lokmân, Fâtır sûreleri). Davetin dili yeni muhataplara yönelik olarak daha yumuşaktır. Bu dönemde ağırlık kazanan konular geçmiş peygamberlerin ahlâk ve karakterlerinin hatırlatılması, İslâm'ın kendi yüce hakikatiyle Allah'ın kudretine ve rahmetine şahit olarak gösterilmesi, Hz. Muhammed'e tâbi olan o dönemdeki küçük müslüman topluluğunun takvâ erdemine ve âkıbetlerini kurtarmaya uygun bir hayata sahip olma bilincine ulaştırılması şeklinde özetlenebilir (Blachère, s. 43). Müslümanlara karşı mücadelelerini iyice sertleştiren müşrikler yeniden dirilme, âhiret ve hesap konularında öncekilerden daha ciddi bir şekilde uyarılmakta, ayrıca öncekilerde olduğu gibi bu merhalede inen âyetlerde de sık sık Allah'ın kudreti hatırlatılmakta, yarattıklarına karşı O'nun kudretiyle rahmetinin birbirinden ayrılamayacağı gösterilmektedir (meselâ bk. Ra'd, Şûrâ, Câsiye sûreleri). Bu hatırlatmalar, bir yandan yegâne yaratıcı olan Allah'ın azametini göz ardı eden müşriklere, bir yandan da kesin bilgiden ders çıkarmayı bilen müminlere yöneliktir.

7. Yüksek bir edebî zevkin hâkim olduğu Mekke ortamında nâzil olan sûrelerin fesahat ve belâgat değeri de çok yüksektir. Çoğunlukla kısa hacimli olan bu sûrelerde iyi niyetli insanları, gönülleri hidayete açık olanları derinden etkileyip ikna etmeyi, buna karşılık bâtıl inançlarını, zulüm ve haksızlıklarını sürdürmekte ısrar eden müşrik aristokratlara meydan okuyup onları âciz bırakmayı hedefleyen bir üslûp hâkimdir. Âyetler kısa, secili, muhtevanın gerektirdiği durumlarda sert seslidir; genellikle muhatabı aklî yönden ikna etme hedefi yanında onu duygusal yönden de kuşatan bir anlatım özelliği hâkimdir.

B) Medenî Sûreler. 1. Mekke devrinde inen sûrelerin genel muhtevasını, "ilâhî iradeye dayalı yeni bir toplum kurmanın inanç ve ahlâk temelini oluşturacak ilkeler" şeklinde özetlemek mümkündür. Bundan sonra Medine'de teşekkül edecek müminler topluluğu için hem dinin uygulamaya ilişkin yönünün düzenlenip sistemleştirilmesi, hem de siyasî ve hukukî yapının oluşturulması süreci başladığından Medenî sûrelerde Mekkî sûrelerin ihtiva ettiği başlıca konuların yanında ibadetler ve muâmelât konuları ağırlık kazanmıştır. Mekke'de esas itibariyle Kur'an bir tek temel vâkıa ile ilgileniyordu ki bu da müşriklerin inanç ve yaşayışlarının, beşerî ilişkilerinin gerçeklik, adalet ve dürüstlük ilkelerine göre düzeltilmesiydi. Bundan dolayı Mekkî sûreler çoğunlukla dışa dönük bir hitap tarzı içeriyor,

muhatap alınan toplumu inanç ve ahlâk yönünden aydınlatmayı ve ıslah etmeyi amaçlıyordu. Ancak Medine'de ikinci bir vâkıa ortaya çıktı ki bu da yeni kurulan İslâm toplumu idi. Bu sebeple Medine şartlarında gelen âyetlerde, burada cereyan eden olaylarla ilgili başka konuların ve içe dönük yeni bir hitap tarzının ağırlık kazandığı görülür. Böylece bir yandan İslâm dışı topluluklarla (müşrikler, münafıklar, Ehl-i kitap), öte yandan yeni İslâm toplumunun iç yapısıyla ilgilenmek, iç düzenini kurmak ve geliştirmek gerekiyordu. Nitekim seksen sekiz yerde tekrar edilen "ey iman edenler" şeklindeki hitap tarzının tamamı Medine'de inen âyetlerde yer almaktadır. Ancak Medine'de gelişen siyasî hayat, diplomatik meseleler, silâhlı çatışmalar vb. olaylar tarih kitaplarında yer aldığı gibi tarihî silsile ve akış içinde anlatılmaz; bunlar genellikle telmihler veya ders ve nasihat içerikli ayrıntılar şeklinde işlenir. Böylece Kur'an'ın bütününde görüldüğü gibi Medenî sûrelerde tarihî konular ve olaylar içinde bunlar vesile kılınarak evrensel ilkeler ve değerler verilir; insanın inanç ve ahlâk dünyasının düzeltilmesi, bilhassa paylaşma duygusunun güçlendirilmesi amaçlanır (özellikle bk. el-Bakara 2/261-274; el-Haşr 59/9-10). Kur'an bu gibi konularda bir bilgi, teemmül ve hidayet kaynağı olma işlevini vahiy sürecinde kesintisiz sürdürmüştür.

2. Medine şartlarında ortaya çıkan yeni düzen içinde giderek belirginleşen hukukî ve siyasî yapıya paralel olarak vahiy

de gittikçe artan ölçüde normatif bir değer kazanmış, Hz. Muhammed'in şahsiyeti peygamberlik nüfuzu yanında siyasî liderlik nüfuzuyla da donatılmış, müminlerin iç meselelerinin çözümündeki rolü belirgin bir şekilde ortaya konmuştur. Nitekim özellikle Medenî sûrelerde tekrar edilen Allah'a ve Resulü'ne itaat buyruğu ile bu itaatten yüz çevirenlere yönelik ciddi eleştiriler bunu açıkça göstermektedir (Âl-i İmrân 3/31-32; en-Nisâ 4/13-14, 59-69, 80-83; en-Nûr 24/47-56, 62-63; el-Ahzâb 33/71; el-Feth 48/16-17; el-Hucurât 49/14; ayrıca bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ṭvʿa" md.).

3. Mekke'de mütecânis bir putperest Arap topluluğu varken Peygamber ilk defa Medine'de bir yahudi topluluğu ile karşılaşmış, ayrıca zamanla hıristiyan kesimlerle ilişkiler başlamış, bu sebeple başta Medenî sûrelerin en uzunlarından olan Bakara ve Âl-i İmrân olmak üzere bu dönemde inen

bazı sûrelerde yahudilere ve genel olarak Ehl-i kitaba, onların tarihlerine oldukça geniş yer verilmiştir. Mekke devrinin sonlarıyla Medine döneminin başlangıcında nâzil olan sûre ve âyetlerde yahudiler ve Ehl-i kitap'la ilgili oldukça yumuşak ifadeler yer alıyor (meselâ bk. el-Bakara 2/62; Âl-i İmrân 3/75, 113-115, 199; el-Mâide 5/69) veya Medine yahudileri eleştirilmeden Ehl-i kitabın tarihleri hakkında tarafsız bilgi veriliyordu (meselâ bk. el-A'râf 7/80-171; Yûnus 10/75-93; Meryem 19/1-61). Ancak hicretten yaklaşık bir yıl sonra müslümanlarla yahudiler arasında problemler doğmaya başladı ve buna paralel olarak âyetlerin üslûbu giderek sertleşti (bazı örnekler için bk. el-Bakara 2/105, 109, 120, 135; en-Nisâ 4/51; el-Ahzâb 33/26; el-Haşr 59/2-7). Hıristiyanlarla ilgili âyetlerde daha yumuşak bir üslûbun hâkim olduğu görülürse de (el-Mâide 5/82-85; el-Hadîd 57/27) teslîs inancında ısrar edenler açıkça eleştirilir ve bunların kâfir olduğu belirtilir (en-Nisâ 4/171; el-Mâide 5/17, 72-75, 116-118).

4. Medine'de İslâmiyet'e düşman olmakla birlikte müslümanların her geçen gün güçlenmesi karşısında Peygamber'le açıktan mücadele etmeyi göze alamayan bir Arap ve yahudi topluluğu ortaya çıkmış, "münafık" denilen bu toplulukla ilgili meseleler Medenî sûrelerin muhtevasında ağırlık kazanmıştır. Altmış üçüncü sûrenin adı "Münâfikūn"dur; ayrıca diğer Medenî sûrelerin çoğunda münafıkları tanıtan ve eleştiren bölümler yer alır (özellikle bk. el-Bakara 2/8-20; en-Nisâ 4/61-68, 88-91, 138-145; et-Tevbe 9/56-70, 73-87).

5. Müslümanlar ilk defa Medine'de siyasî bir yapı oluşturup askerî bir güce sahip oldukları için Medenî sûrelerin muhtevasında (özellikle Bakara, Enfâl, Tevbe, Âl-i İmrân, Nisâ, Feth, Ahzâb, Haşr sûreleri) müslümanların gerçekleştirdikleri savaşlarla bunların sonuçlarına ve genel olarak savaş hükümlerine ve diplomasi kurallarına geniş yer verilmiştir.

6. Medenî sûrelerin muhtevasını oluşturan konular fesahat ve belâgat sergilemeye, şiirsel bir dil kullanmaya Mekkî sûrelerin konuları kadar elverişli olmadığından bu sûrelerin üslûbu muhtevaya uygun olarak daha sadedir; sembolik ifadelere, mecaz ve istiarelere daha az yer verilmiş, anlatımda açıklık ağırlık kazanmıştır. Mekke döneminin özellikle ilk zamanlarında inen sûrelerin ve âyetlerin daha kısa olmasına karşılık Medenî sûrelerde muhtevanın gereği olarak hacimlerin giderek genişlediği görülür.

Mushaftaki sıralama açısından bakıldığında ise daha uzun olan Medenî sûreler başlarda yer almış, Kur’an’ın ilk sûresi olan giriş mahiyetindeki Fâtiha’yı izleyen sûreler genellikle gittikçe küçülen hacimlerle büyüklük sırasına göre yerleştirilmiştir. Nitekim Medine’de nâzil olan Bakara sûresi Kur’an’ın en uzun sûresi olup 286 âyet içerirken Nasr sûresi dışında hepsi Mekke’de inmiş olan son on altı sûrenin âyet sayıları on bir ile üç arasında değişmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, Giriş, s. 5; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ṭvʿa” md.; Dârimî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 1; Tirmizî, “Şevâbü’l-Ḳurʾân”, 14; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Ḳānûnü’t-teʾvîl (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1990, s. 230-232, 237, 330; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, III, 46-50, 366-382; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), II, 271-282; a.mlf., Tertîbü süveri’l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1986, s. 37-38; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, el-Fevzü’l-kebîr fî uṣûli’t-tefsîr (trc. Selmân el-Hüseynî en-Nedvî), Beyrut 1407/1987, s. 19-47; W. Muir, The Coran, London 1878, s. 37-48; Th. Nöldeke, Geschichte des Qorāns (nşr. Fr. Schwally), Leipzig 1909, I, 66-234; Ebû Abdullah ez-Zencânî, Târîḫu’l-Ḳurʾân, Beyrut 1388/1969, s. 33, 49-61, 92-93; R. Blachère, Le Coran, Paris 1969, s. 32-62; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, Min Revâʾiʿi’l-Ḳurʾân, Dımaşk 1390/1970, s. 81-85; J. Jomier, Les grands thèmes du Coran, Paris 1978; Subhî es-Sâlih, Kur’an İlimleri (trc. M. Said Şimşek), Konya, ts. (Hibaş Yayınları), s. 133-185; R. Arnaldez, Le Coran, Paris 1983, s. 55-135; W. Montgomery Watt, Hz. Muhammed Mekke’de (trc. Rami Ayas - Azmi Yüksel), Ankara 1986, s. 67-92; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, el-Medḫal li-dirâseti’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1412/1992, s. 204-210; Muhammed Hamîdullah, Kur’ân-ı Kerîm Tarihi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1993, s. 18-31; R. Paret, Kur’an Üzerine Makaleler (trc. Ömer Özsoy), Ankara 1995, s. 54-58, 95-103; Mehdi Bâzergan, Kur’an’ın Nüzul Süreci (trc. Yasin Demirkıran - Melâ Muhammed Feyzullah), Ankara 1998, tür.yer.; Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kur’an (trc. Alparslan Açıkgenç), Ankara 1999; Muhsin Demirci, Kur’ân’ın Temel Konuları, İstanbul 2000.

Mustafa Çağrıcı VI. İ‘CÂZI ve ÜSLÛBU

Hz. Muhammed, kendisinin Allah'ın el-çisi olduğunu ve Allah katından vahiy aldığını insanlara ilân edip herkesi yeni dine davet faaliyetlerine girişince genellikle Mekke'nin aristokrat kesiminin öncülük ettiği putperestler ona karşı şiddeti giderek artan bir muhalefet hareketi başlatmışlardı. Allah'ın hiçbir şey indirmediğini (el-Mülk 67/9), Kur'an'ın Allah kelâmı değil beşer sözü olduğunu, onu Muhammed'in kendisi uydurup Allah'a nisbet ettiğini söylemeleri (el-Mü'minûn 23/38; el-Müddessir 74/24-25), Hz. Muhammed'i çeşitli zamanlarda mecnun, şair, kâhin veya sihirbaz ya da büyüye tutulmuş olmakla itham etmeleri üzerine (Yûnus 10/2; el-Hicr 15/6; el-İsrâ 17/47; el-Furkān 25/8; es-Sâffât 37/36; Sâd 38/4; ed-Duhân 44/14; et-Tûr 52/29-30; el-Kalem 68/51) Kur'an'da bu iddiaların gerçek dışı olduğu belirtilmiştir (el-Hâkka 69/41-42; et-Tekvîr 81/25). Kur'an'ı şeytanlar tarafından kâhinlere telkin edilen sözler olarak gören inkârcıların iddiaları reddedilmiş (eş-Şuarâ 26/210-211), Kur'an'ın Cebrâil tarafından (el-Bakara 2/97; eş-Şuarâ 26/193-194) yeri ve gökleri yaratan âlemlerin rabbi katından indirildiği beyan edilmiştir (meselâ bk. Tâhâ 20/4; eş-Şuarâ 26/192; es-Secde 32/2; el-Vâkıa 56/80). İnkârcılar, Kur'an ve kaynağı hakkında öne sürdükleri iddiaların tutarsızlığını görünce başka yollar aramaya başladılar. Eski kavimlere dair kıssaların anlatıldığını görünce Kur'an'a başkalarının da yardımıyla Muhammed'in uydurduğu bir yalan, kendisine dikte edilen eski milletlerin efsaneleri yakıştırmasını yaptıkları gibi (el-Furkān 25/4-5) Kur'an'ı Muhammed'e bir yabancının öğrettiğini de söylediler. Kur'an, apaçık Arapça ile nâzil olan bir kitabı ana dili Arapça olmayan bir kişinin dikte etmesini mantık dışı bulup reddeder (en-Nahl 16/103). İnkârcıların, Hz. Peygamber ve Kur'an hakkında söyledikleri bu sözlerinden Kur'an'ın kaynağıyla ilgili itirazları kendilerini de tatmin etmeyince durmadan fikir değiştirdikleri anlaşılmaktadır

(ayrıca bk. el-Enbiyâ 21/5). Nitekim Arap edebiyatını en iyi bilenlerden olan müşriklerin önde gelen ismi Velîd b. Mugīre'nin Kur'an'dan etkilenerek onun bilinen hiçbir edebî türe benzemediğini, rekabet edilemeyecek bir üstünlüğe sahip olduğunu itiraf ettiği, buna rağmen inadını ve kibrini yenemeyip, “Başkalarından aktarılmış bir sihir, beşer sözü” iddiasına sığındığı bildirilir (el-Müddessir 74/11-25; Hâkim, II, 506-

507).

Peygamberliğini ilân eden bir kişinin doğru sözlü olup olmadığının anlaşılabilmesi için benzerini insanların yapamayacağı mûcize denilen hârikulâdelikler ortaya koyması gerekir. Peygamberlerin gösterdiği mûcizeler genelde kendi dönemlerinde en çok önem atfedilen konularda olmuştur. Hz. Muhammed'in en büyük mûcizesi ise Kur'ân-ı Kerîm'dir. Kur'an, kendisinin mûcize oluşunu Allah'tan başka hiçbir gücün onun bir benzerini gerçekleştiremeyeceğini bildirmek ve bu hususta inkârcılara meydan okumak suretiyle ispat etmiştir. Kur'an'ın i'câzını ispatlamak üzere meydan okuma yolunun seçilmesinde Arap şair ve hatiplerinin o dönemdeki âdetlerinin etkili olduğu düşünülmektedir. Araplar arasında çok ateşli bir edebî rekabetin yaşandığı bu devirde önde gelen şairler panayırlarda bazan yıllarını vererek hazırladıkları kasideleriyle, hatipler nutuklarıyla yarışırlardı. Jürilere sunulan edebî ürünlerin nasıl titiz eleştirilere tâbi tutulduğu kaynaklarda belirtilmektedir (Mustafa Sâdık er-Râfiî, İʿcâzü'l-Ḳurʾân, s. 225). Kur'an'ın i'câzıyla ilgili çalışmalarda üzerinde durulan en önemli husus, böyle bir edebî ortamda Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr ve Kur'an'ın Allah kelâmı değil insan sözü olduğunu iddia edenlere karşı yine Kur'an'la meydan okunması, onun, bütün insanları benzerini ortaya koymaktan âciz bırakan (i'câz) bir mükemmelliğe sahip olduğunun ilânıdır. Üç aşamada gerçekleşen bu meydan okumada önce inkârcılardan, eğer gerçekten Kur'an'ın kul sözü olduğuna inanıyorlarsa o zamana kadar inen kısmının bir benzerini kendilerinin yazıp getirmeleri istenmiştir (et-Tûr 52/32-34). Bunu başaramadıkları anlaşılınca ikinci aşamada iddialarında samimi iseler Kur'an'ınkine benzer on sûre hazırlayıp getirmeleri, aksi halde gerçeği kabul edip müslüman olmaları talep edilmiştir (Hûd 11/13-14). Üçüncü aşamada ise Kur'an'ın Allah'tan başkası tarafından uydurulmuş bir söz olmadığı, âlemlerin rabbinden geldiğinde kuşku bulunmadığı teyit edildikten sonra inkâr edenlerden Kur'an'ın bir sûresinin benzerini getirmeleri istenmiştir (Yûnus 10/37-38). Bu son aşamadaki meydan okuma Medine döneminde tekrar edilmiştir (el-Bakara 2/23-24).

Kur'an'ın i'câzının risâlet dönemiyle sınırlı olduğunu, daha sonraki asırlarda benzerinin getirilebileceğini öne sürenler olmuşsa da başta Bâkıllânî olmak üzere (İʿcâzü'l-Ḳurʾân, s. 31, 257) âlimlerin çoğu i'câzın kıyamete kadar geçerli olduğu görüşündedir. Çünkü meydan okuma

âyetlerinde zaman sınırlaması yapılmamıştır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Muhammed'in en büyük mûcizesi olup (el-Ankebût 29/51) mantıkî olarak risâleti ebedî olan Peygamber'in mûcizesinin de ebedî olması gerekir. Dolayısıyla bazı şarkiyatçıların iddia ettiğinin aksine (EI2 [İng.], III, 1018) Kur'an'ın i'câzı müslümanlar tarafından sonraki asırlarda ortaya atılan bir görüş değildir. Kur'an'ın Hz. Muhammed'in mûcizesi oluşu, âyetlerde ifade edildiği üzere onun beşer sözü değil Allah kelâmı olmasından kaynaklanır; bir benzerini ortaya koymanın imkânsızlığı da Allah kelâmı oluşunun zorunlu bir sonucudur. İ'câzın hangi yönde ortaya çıktığı konusunda tarih boyunca birçok görüş ileri sürülmüştür. İslâm coğrafyasının ilmî, kültürel ve sosyal yapısındaki değişim ve gelişime bağlı olarak özellikle Kur'an'ın i'câz vasfını taşımadığını öne sürenlerin ortaya çıkmasıyla III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren üzerinde önemle durulmaya başlanan i'câzü'l-Kur'ân hususunda ilk farklı görüş Mu'tezile âlimleri tarafından geliştirildiği söylenen "sarfe" nazariyesi olmuştur. Buna göre Kur'ân-ı Kerîm'in bir benzerinin insanlar tarafından ortaya konulamamasının sebebi, Kur'an'ın yapısı itibariyle taklit edilemez oluşu değil onu taklit etme gücünün Allah tarafından insanlardan kaldırılmış olmasıdır. Kur'an'ın bir sûresinin dahi benzerinin asla getirilemeyeceğinin açıkça ifade edilmiş olması (el-İsrâ 17/88; el-Bakara 2/23) bunun kanıtıdır. Daha sonraki dönemlerde i'câzü'l-Kur'ân sahasında savunma amaçlı çalışmalar yapılması ihtiyacını doğuran bu fikir Sünnî âlimler tarafından birçok yönden eleştirilmiştir. Onlara göre insanların Kur'an'ın benzerini getirememelerinin asıl sebebi onun Allah kelâmı oluşudur. Kur'an'da öncelikle onu insan sözü olarak görenlere karşı meydan okunması da bunu göstermektedir. Bu meydan okuma âyetlerinde muhatapların başkalarından yardım alabileceklerinin ifade edilmesi de sarfe görüşüne uygun düşmemektedir (Rummânî, s. 101; Hattâbî, s. 20-21; Abdülkāhir el-Cürcânî, er-Risâletü'ş-şâfiye, s. 136; ayrıca bk. SARFE). Kur'an'ın başlıca i'câz noktaları hakkında ortaya konan görüşler şu şekilde özetlenebilir:

A) Dili ve Üslûbu. Kur'ân-ı Kerîm, her peygamberin içinden çıktığı kavmin diliyle gönderilmesi esasına bağlı olarak (İbrâhîm 14/4) "apaçık" Arap diliyle nâzil olmuştur (en-Nahl 16/103; eş-Şuarâ 26/195). Hz. Peygamber'in Kureyşli olması sebebiyle Kureyş lehçesi ağırlıklı olmakla birlikte Kur'an'da diğer fasih lehçelerden unsurların da bulunduğu kabul edilir (müsteşriklerin bu konuda farklı yaklaşımları için bk. Jones, sy. 6-7 [1993],

s. 29-48; EI² [İng.], V, 419). Kur'an, Arapça inmiş olmakla birlikte kelimelerin seçiminde, cümlelerin teşkilinde ve konuların ifadeye dökülmesinde Arapça'daki yaygın şekillere göre farklılık gösteren, kendine has eşsiz bir anlatım tarzına sahiptir (Abdul-Raof, II/2 [2000], s. 37-51). Kur'an'da akaid esasları, teşrîî hükümler, kıssalar gibi hususlardan her biri farklı üslûplarla anlatılmış, inkârcılara yönelik uyarı ve tehditlerle müminlere verilen müjdeler değişik üslûplarla ifade edilmiştir. Kur'an'ın üslûbunda beşerî zaafları görmek mümkün değildir; Allah kelâmı ile beşer

kelâmı arasındaki fark yaratanla yaratılan arasındaki fark gibidir. Dili ve üslûbu öne çıkaran âlimlere göre Kur'an'ın i'câzı onun sadece Arapça kelimeler kullanmış olmasıyla alâkalı görülmemelidir, çünkü bu kelimeleri Araplar daha önce de kullanıyorlardı. İ'câz sadece anlam yönüyle de ilgili değildir, zira Kur'an'ın mânasının çoğu eski kutsal kitaplarda da mevcuttur. Öte yandan Kur'an'da yer alan ilâhî bilgiler, varlığın başlangıcı ve işleyişi, insanın yaratılışı ve âkıbeti, gaybdan haber verme gibi hususlar da Kur'an'ın kendi bünyesine has i'câzı oluşturmaz; bu tür bilgiler Kur'an'ın dışında Arapça'daki bir başka söz dizimi, hatta bir başka dille veya dil dışı bir yolla da anlatılabilir. Kur'an'da bu bilgilerin i'câz yönü okuma yazması olmayan, başkalarından ders almayan bir peygamberin bunları kendiliğinden söylemesinin imkân dışı görülmesinden dolayıdır. Bunlardan çıkan sonuca göre Kur'an'ın kendi yapısına has i'câzı onun sahip olduğu özel söz dizimiyle ilgilidir (Süyûtî, IV, 10-11).

Kaynaklarda Kur'an'ın dili ve üslûbu hakkında belirtilen özelliklerden belli başlıları şunlardır: 1. Mevcut Edebî Şekillerden Farklı Oluşu. Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde Arapça'da nazım ve nesir olmak üzere iki edebî şekil vardı. Nazım kaside veya recez, nesir ise secili veya mürsel (düz / serbest) şeklinde olurdu. Âlimlerin çoğunluğuna göre Kur'an'ın söz dizimini ve üslûbunu bunlardan hiçbirine dahil etmek mümkün değildir. Velîd b. Mugīre'nin "Arap şiirini, kasidesini, recezini ... benden daha iyi bilen yoktur. Muhammed'in söylediği Kur'an bunlardan hiçbirine benzemiyor" şeklindeki ifadesi de (Hâkim, II, 506-507) bunu göstermektedir. Eşsiz söz dizimi ve üslûp Kur'an'da tek düze değildir, farklı hacimlerdeki hemen her sûrede farklı bir nitelik arzeder; âyet sonları uyumu (fâsıla), âyetlerin uzunluk ve kısalığı vb. durumlar sûreden sûreye, hatta bazan bir sûre içerisinde değişiklik gösterir. Bu farklılığa rağmen âyet ve sûreler Allah'ın

isimleri, insanın dış dünyasında ve öz varlığındaki deliller, hikmet, öğüt ve misaller, âhiret hayatına dair açıklamalar, geçmiş peygamberlerin ve kavimlerin kıssalarıyla ibret verilmesi, ibadet, muâmelât, helâl ve haramla ilgili hükümler gibi pek çok konuya ilişkin mânaları mezcetmede birbirine benzerlik gösterir (Bâkıllânî, s. 59-60; Reşîd Rızâ, I, 198-200). Seyyid Kutub'un ifadesiyle Kur'an üslûbunun büyüleyiciliğini, onun hem şiirin hem nesrin meziyetlerini bir araya toplayan emsalsiz nazmı teşkil eder (Kur'an'da Edebî Tasvir, s. 155-156; ayrıca bk. NAZMÜ'l-KUR'ÂN).

2. Lafız ve Mâna Dengesi. Kur'an ifadelerini oluşturan kelimeler öyle seçilmiştir ki bunlar maksadı eksik ve fazla olmadan anlatır, onda anlam kelimeye tam olarak bürünüp lafız halini alır. Kısa ve özlü anlatımın tercih edildiği yerlerde mâna ihmal edilmediği gibi muhtevanın ayrıntısına girilmesi gerektiği yerlerde de söz israfına gidilmez. Rummânî'nin belirttiğine göre "anlamı uygun ve güzel lafızla zihinlere ulaştırmak" demek olan ve üst, orta ve alt tabakaları bulunan belâgatın en yüksek derecesini Kur'an'ın belâgatı oluşturur. Bu bakımdan Kur'an'ın, hem Araplar'ın hem Arap olmayanların benzerini ortaya koyamayacakları bir i'câz özelliği vardır (en-Nüket fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân, s. 69-70). Dolayısıyla Kur'an îcâz, teşbih, istiare, kinaye, telâüm, fâsılalar, tecânüs, mübalağa, hüsn-i beyân gibi belâgatın bütün kısımlarında en üst seviyededir. Meselâ nesirdeki kafiyeli sözlerde mâna secilere tâbidir. Bir edip çoğunlukla kafiyeyi tutturabilmek için anlamı kısmen de olsa ihmal eden kelimeler seçmek zorunda kalır. Kur'an'daki âyet sonlarında (fâsıla) durum bunun aksine olup lafızlar mânaya uyar; onda anlamı en güzel yansıtacak, aynı zamanda âyet sonlarının uyumunu gözeterek ifadeye güzellik katacak kelimeler seçilmiştir. Hattâbî, kelâmı belâgat yönünden değerli (mahmûd) ve değersiz (mezmûm) olmak üzere ikiye ayırıp birincisini üst, orta ve alt olmak üzere üç kısımda inceler ve her üçünün de Kur'an'da bulunduğunu, ancak onda mezmûm kelâmın asla yer almadığını belirtir. İnsanların Kur'an'dan bir sûrenin dahi benzerini getirememelerinin sebebini de şöyle açıklar: Hiçbir insanın Arap dilindeki bütün isimleri, mânaların zarfları ve taşıyıcıları durumunda olan lafızları kusursuz bilmesi, bu lafızlara yüklenen anlamların tamamını zihninde toplaması, lafızlarla mânaların irtibat ve uyumunu sağlayan söz dizimi vecihlerinin hepsini kuşatıp bunlardan en güzel, en üstün olanını tercih edebilecek konuma gelmesi mümkün değildir. Bundan dolayı Kur'an'ın bir benzerini getirmek imkânsız olmaktadır. Çünkü

Kur’an’da kelâmı meydana getiren lafız, mâna ve ikisi arasındaki uyum ve irtibat dengesi en üst düzeyde kurulmuş olup bu yönüyle o erişilmesi mümkün olmayan bir üstünlüğe sahiptir. Onda lafızların en fasih olanları en güzel bir şekilde telif edilip cümlelere dönüştürülmüş; tevhid, ahlâk, mev‘iza, ahkâm gibi bütün konular bakımından mânaların en sahih olanları yer almıştır. Öyle ki âyetlerinden bir kelime değiştirilecek olsa anlam değişip kelâm bozulur ya da belâgat seviyesi düşer (Beyânü iʿcâzi’l-Ḳurʾân, s. 26-31). Öte yandan Kur’an’da bazı kıssa, konu, âyet ve cümlelerin birden fazla yerde geçtiği görülür. Hz. Mûsâ ve İbrâhim kıssaları, kıyamet sahneleriyle Kamer ve Rahmân sûrelerindeki âyet tekrarları buna örnek gösterilebilir. Bu tekrarlar Kur’an’ın belâgat ve fesahatine halel getirmez, aksine bunlar da i‘câz niteliği taşır. Kur’an’da ihtiyaç duyulmayan, anlam yönünden yeni bir fayda temin etmeyen tekrarlara rastlanmaz. Tekrarlar muhatabı eğitme, günah işlemekten, Allah’a karşı gelmekten sakındırma, düşünüp ibret almasını sağlama (Tâhâ 20/113; el-Kasas 28/51) gibi maksatlarla belâgat kurallarına uygun biçimde gerektiği yerlerde ve gerektiği kadar yer almıştır (Hattâbî, s. 47-49). Blachère, Kur’an’da peygamber kıssalarının tekrarlanmasının sıkıntı ve usanç verdiğini öne süren Batılılar’a karşı bu kıssaların her birinin bir delile dönüştürüldüğünü, meselâ tekrarlanan kıssalarla, “İstikbali belirleyen mâzidir” gerçeğini hatırlatarak eziyetlere mâruz kalan müminlerin sonunda Allah’ın yardımıyla kurtulacağı, inkârcıların ise helâk edileceği şeklindeki tarihî kanunu ima ettiğini, böylece bu tekrarların muhatapları ikna vasıtası olduğunu belirtmiştir (Introduction au Coran, s. 180-181; krş. Esed, Önsöz, I, s. XXII).

3. Gönüllere Tesir Edişi. Kur’an’ın insanı etkisi altına alıp kendine çeken, onu kuşatan bir özelliği vardır. Bazı âyetler kulaklara çarptığı anda insana sevinç ve haz verir, onu ferahlatır; bazı âyetler de korku ve dehşetle ürpertir. Kur’an’ın i‘câz yönünden olan bu tesirini konu edinen âyetler de bulunmaktadır (meselâ bk. el-Mâide 5/83; el-Enfâl 8/2; ez-Zümer 39/23). Birçok gayri müslim Kur’an’ın bu etkisi sayesinde müslüman olmuş, düşmanlıkları dostluklara, inkârları imana dönüşmüştür. İslâm’ın ilk yıllarında bir grubun Medine’den gelip Hz. Peygamber’den Kur’an’ı dinledikten sonra iman etmesi ve ardından İslâm’ın Medine’de yayılması, Hz. Ömer’in Tâhâ sûresini dinleyince bundan etkilenip müslüman olması, Cübeyr b. Mut‘im’in Resûl-i Ekrem’den Tûr sûresini işitince hissettiği

tesiri, “Sanki kalbim çatlayacak sandım” şeklinde ifade etmesi (Müsned, IV, 83, 85) gibi olaylar bunun örneklerindendir. Kur’an’ın verdiği

bilgiye göre cinlerden bir topluluğun Kur’an’ı dinledikten sonra, “Biz hayranlık verici, doğru yolu gösteren bir Kur’an dinledik ve ona iman ettik” demeleri (el-Cin 72/1-2) onların da Kur’an’ın bu eşsiz üslûbunu farkettiklerini gösterir (Hattâbî, s. 64-65).

4. Ses ve Terkip Nizamında Ortaya Çıkan Âhenk. Kur’an’daki harflerin, kelimelerin ve cümlelerin seslendirilmesi esnasında ortaya çıkan, kulağa ve ruha hoş gelen, diğer söz türlerinde hiç rastlanmayan bir mûsiki vardır. Fonetik açıdan Kur’an, şehirlilerin ifadesindeki yumuşaklıkla bedevîlerin anlatış tarzındaki sertliği hikmetli bir ölçüde birleştirerek meydana getirdiği âhenkli bir ses sayesinde ancak zihinlerde tasavvur edilebilen bir ses armonisi gerçekleştirmiştir (Muhammed Dirâz, Kur’an’ın Anlaşılmasına Doğru, s. 116). Arapça bilmeyen bir kişi bile onu güzel sesle okuyan birini dinlediği zaman bu farklı ve etkili âhengi hemen hisseder. Kur’an’da diğer edebiyat ve mûsiki türlerinde görülen tek düzelik ve sıkıcılık yoktur; onun âhengi biteviye olmayıp bir sesten diğerine geçer. M. Sâdık er-Râfiî’nin işaret ettiği gibi Kur’an lafızlarındaki harf ve harekeler arasında mükemmel bir uyum vardır. Harflerin sesleri de birbiriyle uyum halinde olup mûsiki nazmında onlara refakat eder. Bu durum bir sûrenin başından sonuna kadar aynı şekilde devam eder. Meselâ Kamer sûresindeki “nüzür” kelimesini (54/36) seslendirmek özellikle nûn ve zâl harfindeki ötre sebebiyle normalde dile ağır gelir. Fakat kelime âyette öyle bir terkip içerisinde kullanılmıştır ki bu zorluk tamamen ortadan kalkmıştır. Harflerden kelimelere ve cümlelere kadar Kur’an’ın bütününde görülen bu terkip ruhunu bir başka söz diziminde bulmak mümkün değildir (Târîḫu âdâbi’l-ʿArab, II, 227). Subhî es-Sâlih, Kur’an’daki hârikulâde ses âhengi ve mûsiki hakkında örneklerle bilgi vermiştir (Mebâḥis̱ fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân, s. 334-340).

5. Edebî Tasvir. Edebî tasvirleri açısından bakıldığında Kur’an’ın nazmındaki mûsikiye ve cümle terkiplerindeki intizam ve irtibata ilâve olarak kendine özgü şiirsel ve insanları cezbeden, onları Kur’an’ın güzelliğine götüren tasvir üslûbu da onun i‘câz yönlerinden biri olarak görülür. Kur’an’ı dinleyen bir kimse, bu tasvirin okunmakta olan bir kelâm

olduğunu unutup onu bizzat şahit olduğu bir hadise olarak zihninde canlandırır. Öyle ki insan artık tasvir edilen sahnedeki şahıslardan biri gibi olayların seyrinden etkilenir, hatta bazan duygularını hareketleriyle açığa vurur. Artık anlatılan kıssa hayatın hikâyesi olmaktan çıkar, bizzat hayatın kendisi olur. Kur'an'da geniş yer tutan kıssalar, kıyametle ilgili sahneler, insan tipleri, vicdanlara seslenişler, ruhî haller, zihinde oluşan tablolar, İslâm davetinin karşılaştığı hadiseler hep tasvir metoduyla anlatılır. Buna karşılık teşrî', cedel ve mücerred meselelere dair âyetlerde bu metot kullanılmaz. Tasvir metodunun kullanılmadığı yerler Kur'an'ın dörtte birini geçmez, bu da Kur'an'ın anlatım üslûbunun en güçlü ifade aracının tasvir olduğunu gösterir. Subhî es-Sâlih, Seyyid Kutub'un Kur'an'daki edebî tasvire dair açıklamalarını Kur'an'ın hâlis edebî güzelliğini hissetmeye yardımcı olması, insana bu güzelliği kendi kendine bulup çıkarma, kendi vicdan ve şuuruyla onun zevkine varma imkânını vermesi sebebiyle yeni i'câz mefhumuna uyan en isabetli yorum olarak değerlendirir (a.g.e., s. 320).

6. Edebî Türlerin Hepsinde Mükemmel Oluşu. Kur'an teşrî', kıssa, tarih, cedel ve münazara, mev'iza gibi edebî türlerin hepsinde fesahatini en yüksek seviyede daima korumuş, sûrelerde bir konudan diğerine geçişleri en mükemmel şekilde sağlamıştır. Halbuki bir edebiyatçının edebî türlerin hepsi hakkında ileri düzeyde bilgi sahibi olması, hepsiyle ilgilenmesi mümkün olmadığından bütün alanlarda mâhir olması da imkânsızdır. Nitekim Arap edipleri daha çok övünme, kahramanlık, mev'iza, medih ve hiciv tarzlarında söz söylemişler, her biri bunların bir veya ikisinde mâhir olabilmiş, savaş, deve, ceylan, şarap gibi belli konuları tavsifte yoğunlaşmıştır. Bir sözde farklı anlatımlara geçişte başarılı olanlar da çok az olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'de aynı sûre içinde ele alınan konular arasında ilk anda bir insicam ve bir alâka göremeyen bazı müsteşrikler Kur'an'ı, içinde çeşitli fikirlerin mantıkî bir bağlantıya lüzum duyulmaksızın dağınık bir şekilde ele alındığı karmakarışık bir kitap olarak nitelendirmişlerdir. Bir tablonun güzelliğini görebilmek için ayrı renklerin bir arada bulunduğu ve bütünle uyumsuzluk arzettiği küçücük bir noktaya dikkat etmek yerine tabloyu bir bütün olarak gözden geçirerek onu teşkil eden unsurlar arasındaki simetriyi ve terkipteki armoniyi görmek gerektiği gibi Kur'ân-ı Kerîm hakkında isabetli bir hüküm verebilmek için de onun her sûresini böyle bütüncül bir anlayış çerçevesinde değerlendirmek gerekir

(Muhammed Dirâz, Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru, s. 119-121).

7. Aynı Anda Farklı Seviyelere Hitap Etmesi. Birçok âyetin ilk bakışta kavranan mânası aynı kalmakla birlikte daha derinden bakıldığında farklı kültür düzeyindeki insanlarca sezilebilen iç anlamları, anlam katmanları da bulunabilir; hatta onun mânalarından gelecek nesillere de yeni taraflar kalabilir. Farklı anlayışlara imkân veren bir âyeti ilk nesiller kendi durumlarına göre, daha sonraki nesiller de ulaştıkları ilmî seviyelere göre açıklarlar.

8. Akla ve Duyguya Dengeli Olarak Hitap Etmesi. Kur'an'a has üslûp tarzlarından biri de onun akla ve duyguya aynı anda hitap ederek her ikisini birden tatmin etmesidir. Buna karşılık beşerin ifade gücü akılla duygu arasında aynı anda denge kuramaz. Çünkü insanın düşünen kuvvesiyle duyan kuvvesi arasında sürekli bir dengenin bulunması imkânsızdır. İster kıssa ister akıl yürütme isterse hukukî veya ahlâkî bir kaideyle ilgili bir konuda olsun Kur'an'ın bizzat sözlerinin gerçek anlamlarının öğretici, ikna edici ve heyecanlandırıcı bir güçle harekete geçtiği ve hem akla hem kalbe eşit bir şekilde hitap ettiği görülür. Çeşitli melekeleri aynı anda etkisi altına alan bu hitap, Kur'an'ın her yerinde ve devamlı olarak şaşırtıcı bir ağırlığa ve üstün bir güce sahip bulunmaktadır (a.g.e., s. 117-118).

Kur'an'ın dilin ve üslûbu hakkında söylenen ve bir kısmı yukarıda zikredilen i'câz yönleri ayrı ayrı öneme sahiptir. Bunlar birbirleriyle çelişmediğine, hatta birbirlerini destekleyip tamamladığına göre mâkul olarak ortaya konan görüşlerin hepsini i'câzü'l-Kur'ân konusunda birlikte değerlendirmek mümkündür. Fakat i'câzın asıl sebebi onun Allah kelâmı olmasından kaynaklanır. Kelâmın sahibi kendisini göklere, yere ve dağlara emaneti yüklenmeyi teklif eden (el-Ahzâb 33/72), bir tek yaprağın düşmesi dahi kendi iznine bağlı olan (el-En'âm 6/59) güç olarak tanıtır; gökleri ve yeri iki hizmetçisi gibi çağıran (Fussılet 41/11), onları avucunda düren (ez-Zümer 39/67), yapışık iken açan (el-Enbiyâ 21/30) azametli ifadeler bir beşerden sudur edemez. Kur'an'daki ilâhî özellik müslümanların yanında bazı şarkiyatçıların da dikkatinden kaçmamıştır (Masson, s. IX; Schuon, s. 56).

Kur’an’ın i‘câzını dilinde ve üslûbunda gören âlimler i‘câzü’l-Kur’ân’ı ancak Arap diline, ondaki edebî sanatlara çok yönlü vâkıf olan kimselerin birikim ve yetenekleri ölçüsünde anlayabileceğini, Arapça bilmeyen veya dil ve edebiyat bilgisi yetersiz olan, hatta edebî sanatların sadece bir yönünü, meselâ şiiri çok iyi bilenlerin onu farkedip anlamalarının mümkün olmadığını belirtirler. Dil dehalarının âciz kaldığını görmek diğer insanlar hakkında da delil sayılır. Araplar arasında edebiyatın en ileri dereceye ulaştığı, şair ve hatiplerin çok olduğu bir dönemde Kur’an’ın gerçekleştirdiği meydan okuma Mekke devri boyunca devam etti. Müşrikler muâraza yerine hicrete zorlama, ilişkileri kesme yolunu tercih ettiler. Medine döneminde de savaşmayı, canlarını ve mallarını tehlikeye atmayı göze aldılar, birçoğu öldürüldü. Münakaşacı, kavgacı (ez-Zuhruf 43/58) ve inatçı (Meryem 19/97) karaktere sahipken, edebiyatın zirvesinde şair ve hatipleri varken onlar kendi dillerinde nâzil olan Kur’an’a benzer bir söz söyleyebilselerdi hiç durmadan hemen söylerlerdi; savaşıp öldürülmeyi istemezlerdi. Kur’an’ın hârikulâdeliği karşısında âcizliklerini anladıklarından bu yolu seçtiler (ayrıca bk. ÜSLÛBÜ’l-KUR’ÂN).

Kaynaklarda, başta yalancı peygamber Müseylime olmak üzere tarihte Kur’an’ın meydan okumasına karşılık vermek üzere ortaya çıkanların olduğu belirtilir (bazı isimler için bk. Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîḫu âdâbi’l-ʿArab, II, 172-186). Ancak getirilen sözlerin Kur’an karşısındaki değersizliği, tutarsızlığı, bir kısmının Kur’an’ın basit taklidinden öteye geçmediği dil otoriteleri tarafından kanıtlanmıştır. Son asırlarda İran ve Hindistan’da peygamberlik iddia edip yeni bir şeriat getirdiğini söyleyerek Arapça risâle ve kitaplar telif eden ve bunları Allah’tan gelen vahiy olarak takdim eden mülhidler çıkmış, bunlar elde ettikleri servetin de yardımıyla Arapça’yı iyi bilmeyen kimseleri saptırmışlardır. Onlardan biri, Kur’an’ı taklit etmek üzere fâsılalar ve gayba dair haberler verme iddiasında olan bir kitap yazmışsa da kitap, müntesipleri tarafından gizlenmiş, basılan nüshaları toplanmıştır (Reşîd Rızâ, I, 228).

B) Diğer İ‘câz Görüşleri. Kaynaklarda Kur’an’ın dil ve üslûbunun dışında i‘câz yönleri de zikredilir. Üzerinde durulan hususlardan biri Kur’an’ın gayb alanına ilişkin haberler içermesidir. Kur’an’da Hz. Âdem’den itibaren geçmiş peygamberlerin ve milletlerin kıssaları yer alır. Okuma yazması olmayan, herhangi bir kimseden öğrenim görmeyen bir kişinin vahiy

almadan bu tarihî hadiseleri anlatması, onlara şahit olmuş gibi tasvir etmesi mümkün değildir. Yapılacak bir savaşta Bizanslılar'ın İranlılar'a galip geleceği (er-Rûm 30/2-5), Bedir Savaşı'nda düşman ordusunun yenilgiye uğratılacağı (el-Kamer 54/45), müslümanların Mescidi Harâm'a güvenle girecekleri (el-Feth 48/27), insanların kitleler halinde İslâm'ı benimseyecekleri (en-Nasr 110/2), İslâm dininin diğer bütün dinlere üstün geleceği (et-Tevbe 9/33; el-Feth 48/28; es-Saf 61/9) gibi birçok olayın önceden haber verilmesi Kur'an'ın geleceğe yönelik gaybî-i'câzî yönünü oluşturur. Bunların yanında bazı âyetler münafıkların iç yüzünü, yahudilerin ruh hallerini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in, kendisi açısından gayb alanına giren bu tür haberleri vahye dayanmadan önceden haber vermesi imkânsızdır. Bu görüş genel olarak bakıldığında isabetli kabul edilmekle birlikte gaybla ilgili haberlerin her sûrede yer almaması ve Kur'an'ın her bir sûresinin başlı başına i'câz niteliği taşıması gibi sebeplerden dolayı Kur'an'ın meydan okumaya konu olan asıl i'câz yönünü teşkil etmediği, i'câz türlerinden yalnız birini oluşturduğu anlaşılmaktadır (Rummânî, s. 101-102; Hattâbî, s. 21; Bâkıllânî, s. 57-59, 74; Zerkeşî, II, 95-96).

Gayba dair i'câz ile yakından ilgili olan bir yön de özellikle XX. yüzyılda üzerinde önemle durulmaya başlanan Kur'an'daki ilmî i'câzdır. Esas maksadı insanı hidayete erdirmek olan Kur'an'ın çok sayıdaki âyetinde, bilhassa tevhid akîdesine dikkat çekmek üzere tabiat ilimlerinin alanlarına giren konularda verdiği özlü bilgilerin modern ilmin vardığı sonuçlarla çelişmemesi onun ayrı bir i'câz yönünü teşkil etmektedir. Ancak ilgili âyetleri pozitif bilimin ulaştığı sonuçlarla irtibatlandırırken Kur'an'ın asıl hedefinin göz ardı edilmemesi, zorlama te'villere gidilmemesi önemlidir. Kur'an'ın bir fen kitabı olmadığını, her şeyi en ince ayrıntısına varıncaya kadar çok iyi bilen Cenâb-ı Hakk'ın bazı âyetlerini kesin olmayan nazariyelerle irtibatlandırarak yanlışa düşenlerin bulunduğunu unutmamak gerekir.

Yirmi üç yılda peyderpey nâzil olmasına rağmen Kur'an'da çelişkinin bulunmaması, nüzûl sırasına göre âyetlerin birçoğunun farklı sûrelerde yer almasına rağmen bunların birbiriyle tam bir uyum halinde olması, inanç konularından ibadetlere, toplum düzenini sağlayan ahlâk ve hukuk prensiplerine, kâinatın yaratılışından insanın ruh ve beden yapısına, karakterine ve sağlığına kadar bir beşerin ihata etmesi mümkün olmayan

çok çeşitli sahalarda gerçek, tatmin edici ve çelişkiden uzak bilgiler ihtiva etmesi, Kur'an'ın iniş sürecinde bazı durumlarda Hz. Peygamber'in şiddetle ihtiyaç duyduğu halde vahyin istediği anda gelmemesi, ayrıca Resûl-i Ekrem'in Bedir esirleriyle ilgili kararı (el-Enfâl 8/67-68), İbn Ümmü Mektûm'a karşı tutumu (Abese 80/1-10) gibi davranış ve uygulamaları dolayısıyla kendisini ikaz eden âyetlerin gelmiş bulunması gibi hususlar da Kur'an'ın Hz. Muhammed'in sözü değil Allah kelâmı olduğunu gösterir. Bâkıllânî ve Zemahşerî'nin hurûf-ı mukattaada Arap alfabesindeki harflerin yarısının (on dördünün), ayrıca mehmûse-mechûre, şedîde-rihve gibi harf cinslerinin her birinin yarısının kullanılmış olmasından hareketle geliştirdikleri i'câz nazariyesi (İʿcâzü'l-Ḳurʾân, s. 68; el-Keşşâf, I, 100-104) Şevkânî tarafından önemsiz ve faydasız görülmüştür (Fetḥu'l-ḳadîr, I, 30). Tantâvî Cevherî'nin, insanın sağ ve sol elindeki parmak eklemlerinin on dörder tane, kuşların sağ ve sol kanatlarında uçmayı sağlayan esas tüylerin de aynı sayıda olması gibi kâinattaki nizamla hurûf-ı mukattaa arasında irtibat kurmaya yönelik gayretleri (el-Cevâhir, II, 7) ve son dönemlerde öne çıkarılan sayısal i'câz teorilerini de Şevkânî'nin değerlendirmesi çerçevesinde ele almak gerekir. On dokuz sayısına bağlı olanı başta olmak üzere esasen bunların bir kısmının tutarsızlıkları kanıtlanmıştır (ayrıca bk. İ'CÂZÜ'l-KUR'ÂN).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 83, 85; İbn Hişâm, es-Sîre (Zekkâr), I, 365-368; Rummânî, en-Nüket fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân (S̱elâs̱ü resâʾil fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân içinde, nşr. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlûl Sellâm), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 69-104; Hattâbî, Beyânü iʿcâzi'l-Ḳurʾân (a.e. içinde), s. 19-65; Bâkıllânî, İʿcâzü'l-Ḳurʾân, Beyrut 1911, tür.yer.; Hâkim, el-Müstedrek, II, 506-507; Abdülkāhir el-Cürcânî, Delâʾilü'l-iʿcâz (nşr. M. Reşîd Rızâ), Beyrut 1402/1983, tür.yer.; a.mlf., er-Risâletü'ş-şâfiye (S̱elâs̱ü resâʾil fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân içinde, nşr. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlûl Sellâm), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 107-144; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), I, 100-104; Zerkeşî, el-Burhân, II, 90-124, 177-178; Süyûtî, el-İtḳān, Kahire 1951, II, 155; IV, 10-11; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, I, 30; Tantâvî

Cevherî, el-Cevâhir, Kahire 1350, II, 7; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, I, 195-229; M. Abdülazîm ez-Zürkānî,

Menâhilü'l-ʿirfân, Kahire 1362/1943, II, 319-322, 324, 361-362; Said Nursi, Sözler, İstanbul 1958, s. 360-361, 385; a.mlf., İşârâtü'l-i'câz (trc. Abdülmecid Nursi), Ankara 1978, s. 42; R. Blachère, Introduction au Coran, Paris 1959, s. 180-181; D. Masson, Le Coran, Paris 1967, s. IX; Subhî es-Sâlih, Mebâḥiṡ fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1968, s. 313-340; Seyyid Kutub, Kur'an'da Edebî Tasvir (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1969, tür.yer.; Muhammed Dirâz, en-Nebeʾü'l-ʿaẓîm, Kahire 1969, s. 34, 125; a.mlf., Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru (trc. Salih Akdemir), Ankara 1983, s. 114-126; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, Min Revâʾiʿi'l-Ḳurʾân, Dımaşk 1390/1970, s. 153-155; M. Ebû Zehre, el-Muʿcizetü'l-kübrâ: el-Ḳurʾân, Kahire 1390/1970; M. Abdülhâlik Azîme, Dirâsât li-üslûbi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1972-80; Mustafa Sâdık er-Râfiî, İʿcâzü'l-Ḳurʾân, Beyrut 1973, tür.yer.; a.mlf., Târîḫu âdâbi'l-ʿArab, Beyrut 1394/1974, II, 172-186, 209-275; Naîm el-Hımsî, Fikretü iʿcâzi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1400/1980, s. 61, 453; M. Tâhir b. Âşûr, Tefsîrü't-taḥrîr ve't-tenvîr, Tunus 1985, I, 94, 145; Osman Keskioğlu, Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerîm Bilgileri, Ankara 1987, s. 199-202; Mustafa Müslim, Mebâḥiṡ fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân, Cidde 1988; Adnân M. Zerzûr, ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, Beyrut-Dımaşk 1984, s. 261; Fr. Schuon, İslâmı Anlamak (trc. Mahmut Kanık), İstanbul 1988, s. 56, 63; Muhammed Hamîdullah, Kur'ân-ı Kerîm Tarihi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1993, s. 19; Kasım Küfrevî, "Hz. Peygambere Dil Uzatanlar", Oryantalizmin Soruları (haz. Ahmet Parlakışık), İstanbul 1995, s. 167; Muhammed Esed, Kur'an Mesajı (trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk), İstanbul 1996, Önsöz, I, s. XXII; Suat Yıldırım, Kur'an-ı Kerîm ve Kur'an İlimlerine Giriş, İstanbul 1997, s. 119, 150, 161-162, 173-174, 192-193; Ahmed Fuâd el-Ehvânî, "Mûsîḳıyyetü'l-Ḳurʾân", ME, XLI (1969), s. 70; A. Jones, "The Language of the Qur'ān", The Arabist Budapest Studies in Arabic, sy. 6-7, Budapest 1993, s. 29-48; Hussein Abdul-Raof, "The Linguistic Architecture of the Qur'an", Journal of Qur'anic Studies, II/2, London 2000, s. 37-51; G. E. von Grunebaum, "Iʿd̲j̲āz", EI² (İng.), III, 1018; A. T. Welch, "al-Ḳurʾān", a.e., V, 419.

Suat Yıldırım VII. AÇIKLANMASI ve YORUMLANMASI

Kur'ân-ı Kerîm'in müslümanların din ve dünya hayatları için temel rehber olması, onun nüzûl ortamından kıyamete kadar farklı muhit ve zamanlarda yaşayan müminler tarafından anlaşılmasını gerekli kılmaktadır. Müslümanların geleneğinde tefsir ilmi, âyetlerin ilk muhatapları ve onları takip eden nesiller tarafından nasıl anlaşıldığına dair rivayetlerin derlenmesi ve İslâm ümmetinin bu alandaki birikiminin Kur'an lafzının doğrudan ve dolaylı anlatımıyla irtibatlandırılması görevini üstlenmiş, Kur'an'ın yorumlanması ve onun öğrettiği değerlerin günümüze taşınması işlemi, müslümanların geliştirdiği bütün ilimlerin az veya çok ilgilendiği ortak bir amaç olmuştur. Kur'an'ın içeriğinde yer alan inanç esaslarıyla bazı ahlâk ve siyaset konularının değişik zamanlarda yorumlanması ve dolayısıyla değişik zamanlara taşınması işlemi genellikle kelâm disiplini tarafından yerine getirilmiş, hukuk ve ibadet gibi amelî hayata yönelik hükümlerini ise fıkıh disiplini ele almıştır. Fıkıh usulü mevcut nasları ilkten veya yeniden anlamanın metodu olarak değil, ilk nesillerce büyük ölçüde gerçekleştirilmiş bulunan bir anlamanın ve bununla oluşturulan dinî tecrübenin naslarla irtibatının gösterilmesi işlevini üstlenmiş, aynı zamanda sonraki nesillere de Kur'an ibarelerinin anlamlarını ve Kur'an'ın değerlerini belirleme ve bunları hayata aksettirme işlemini nasıl yerine getireceklerine dair bir yöntem göstermiştir. Kur'an'ın ibadet ve ahlâk alanındaki öğütleri ferdî dindarlık yönüyle tasavvufun, fikrî yönden siyasetle birlikte İslâm felsefesinin ilgi alanı olmuş, Kur'an'ın insan, tarih, toplum, yaratılış ve kâinat hakkında yaptığı çeşitli açıklamalar, bunların mümkün ve muhtemel anlamları ise öteden beri farklı ilim dallarının önemle üzerinde durduğu ve gelişen ilmî birikime paralel olarak yeni açılımların getirildiği bir alan olmuştur.

A) Kur'an'ın Açıklanması. Kavrama sürecinde tefsir disiplininin ilgi alanına giren açıklama aşaması Kur'an'ın anlaşılması yolunda ilk ve en önemli adımı oluşturmaktadır. Bu adımın olabildiğince sağlam bir şekilde atılması için öncelikle tefsir disiplininin neyi konu edindiğinin açıkça ortaya konması gerekmektedir. Bu disiplinin birinci amacı, ilâhî sözlerin ilk muhataplarına iletildiğinde kastettiği mânaları belirlemektir. Bütün sözler gibi ilâhî kelâm da belli bir zaman ve mekânda, belli olaylar dizisi içinde meydana gelmiştir; bu ise insana hitap edebilmenin bir gereğidir. İlâhî kelâm ancak bu boyutlar içinde yer aldığında beşer için anlaşılabilir olacaktır. Kur'an'ın muhataplarınca anlaşılır olma kaygısı kendisi

tarafından esasen birçok defa açıkça belirtilmiştir (meselâ bk. el-Bakara 2/118; Âl-i İmrân 3/118). Kur'an'ın, kendisinin Arapça bir kitap olarak indirildiğini ve böylece muhataplarının diliyle onlara anlaşılır kılındığını bildirmesi de bunu gösterir (Yûsuf 12/2). Zira Kur'ân-ı Kerîm'in Arap diliyle nâzil olduğunun ifade edilmesi öncelikle onun belli bir beşer dilinde indirildiğine, ikinci olarak da onun mesajını aktarmak için VII. yüzyıldaki Hicaz Arap kültürünün dil geleneğini, onun kelime ve kavramlarını ve diğer kültürel ürünlerini bir malzeme olarak kullandığına dikkat çekmeyi amaçlar.

1. Kur'an'ın Dil Bilimi ve Metin Yönünden Tahlili. Tefsir ilminin öncelikli görevi Kur'an ibaresinin zâhirî mânasını vermek olup bunun için dil biliminin çerçevesine konulabilecek metotları ve verileri kullanır. Meselâ tefsirlerde bir âyette geçen kelimelerin Kur'an'da yer alan anlamları verilir. Âyetin zâhirî mânasına, ondaki kelimelerin Kur'an'da kullanıldığı anlamlarını bilmek ve âyetin cümle yapısını gramer açısından doğru bir şekilde çözümlemekle ulaşılır. Ancak bu, âyeti tam olarak anlamak için yeterli değildir. Âyetleri anlamak için hâlâ göz önünde bulundurulması ve bilinmesi gereken hususlar vardır. Bunlardan biri âyetin metinsel bağlamıdır; yani âyetin öncesi ve sonrasıyla bütün metin içindeki yerini bilmek gerekmektedir. Klasik tefsir disiplini bu işlemi "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" şeklinde formule etmiştir. Kur'an'ın açıklanmasında bu husus gözden uzak tutulmamalıdır. Meselâ Şuarâ sûresinin 19. âyetinde Firavun ve Hz. Mûsâ arasında geçen bir konuşmada Firavun Mûsâ'ya, "Sonunda yapacağını yaptın. Sen nankör birisin" şeklinde hitap etmektedir. Tercümede "nankör" olarak karşılanan kelime "kâfir"dir. Kur'an, bu kelimeye kendi öğretisi doğrultusunda "Allah'a karşı nankörlük" fikrinden yola çıkarak "Allah'a inanmayan kişi" anlamı yüklemiştir. Ancak bu olayda Firavun, Mûsâ'ya kendisini çocukken himayesine alıp yetiştirdiğini hatırlatmayı amaçlamaktadır. Şu halde âyette iman çerçevesinde bir nankörlükten değil bir iyiliğe karşı nankörlükten söz edilmektedir.

Ayrıca Kur'an'ın bütünü içinde kendine has bir kavram dünyası bulunmakta, Kur'ân-ı Kerîm'in açıklanması bu kavram dünyasının çözümlenmesini de gerektirmektedir. Kur'an'ın, öğretisini belli bir tarih diliminde Hicaz bölgesinde yaşayan belli bir nesle ve o neslin diliyle aktardığı düşünüldüğünde onun anlaşılması için kullandığı Arapça'yı ayrıntılarıyla bilmenin önemi hemen ortaya çıkar. Dil konusundaki

araştırma da Kur'an'ın öncesine, kültür geleneğinin araştırılmasına kadar gitmek durumundadır. Nitekim klasik tefsirler bu amaçla Câhiliye şiirini bir kaynak olarak kabul etmiştir. Bu çeşit bir çalışma, genellikle Arap kültürünün de içinde yer aldığı Sâmî kültürünü mümkün olduğu kadar alanı içerisine almalıdır.

Zira bu çalışmalarla Arap toplumunun kullandığı, Kur'an'da da geçen kelimelerin, deyimlerin doğru anlamlarına daha çok yaklaşmak mümkün olacaktır. İslâm öncesi Arap toplumlarındaki sosyal yapı ve ilişki biçimlerinin bilinmesi, Kur'an'ın nasıl bir topluma hitap ettiği konusunda değerli açılımlar kazandıracak bir önem taşır. Böyle bir çalışma semiyotik adı verilen disiplin tarafından geliştirilmiş bir yöntemi kullanmaktadır.

Kur'an'ın gönderildiği Hicaz'daki VII. yüzyıl Arap topluluğunun Arapça'sını aktarması beklenen sözlükler de müfessirlerin vazgeçilmez kaynakları arasında bulunacaktır. Yine Hicaz Arapları'nı tanıma, inceleme işlemi geniş bir çerçevede Sâmî kültür geleneğinin ve onun dillerinin incelemesini de içerecektir. Aynı kültür geleneğinin aktarıcıları olan İbrânî, Süryânî, Habeş ve Âram dillerinin incelenmesi de faydalı olabilir. Dikkat edilmesi gereken diğer bir nokta Kur'an kelimelerinin nüzûl ortamında taşıdığı anlamın bilinmesi, ilk muhatapların kendiliklerinden ve tabii bir iletişim aracı olarak bu kelimelere ne tür anlamlar yüklediğinin ortaya konulması olup bu da mümkün olduğu ölçüde Kur'an'ın nüzûl tarihine yakın kaynakların kullanılmasıyla gerçekleşir. Zira birçok kelime zamanla anlam daralmasına veya genişlemesine uğramıştır. İslâm kültür tarihinde kullanılagelen hikmet, fâsık, millet, akıl vb. kelimeler bu anlam değişikliğine örnek olarak verilebilir. Bunlar değişik zamanlarda fıkıh, felsefe, tasavvuf ve kelâm gibi disiplinlerde yeniden farklı anlamlar yüklenerek tanımlanmışlardır.

2. Tarih Bilgisi ve Kur'an'ın Tarihî Bağlamı. Açıklama sürecinde yapılması gereken bir başka işlem de âyetlerin nâzil olduğu ortam ve şartlar hakkında bilgi edinmek, zaman ve mekân bağlamının olaylarını, bu olayları meydana getiren fertleri veya toplulukları doğru bir şekilde belirlemektir. Klasik Kur'an ilimleri içinde bulunan sebeb-i nüzûl bir ölçüde bunu yapmaya çalışır. Çünkü her söz söylendiği zaman, mekân ve şartlar içinde anlam kazanmaktadır. Sözün tarihî bağlamına yeterince dikkat edilmemesi

tefsirlerde zaman zaman görülebilen bir eksikliktir. Meselâ kıblenin değiştirilmesini konu alan âyetteki (el-Bakara 2/144) “kitap verilenler” ibaresini Kurtubî, “yahudiler ve hıristiyanlar” şeklinde tefsir etmiştir (el-Câmiʿ, II, 161). Halbuki âyetin indiği ortamda ve olaylar dizisinde hıristiyanlara rastlanmaz. Nitekim ilk dönem müfessirlerinden Taberî’nin bu âyetle ilgili olarak aktardığı rivayette hıristiyanlardan söz edilmemiştir (Câmiʿu’l-beyân, II, 23).

a) Hadis Koleksiyonları. Kur’an’ın nâzil olduğu şartlar ve durumlar, âyetlerin kastettiği anlamlar, kullanılan kelimelerin mânaları hakkında en sağlıklı bilgileri verecek olan kaynak, muhakkak ki Kur’an’ın insanlara aktarıcısı olan Hz. Peygamber’in sözleridir. Çünkü Resûlullah ve onun ashabı Kur’an’ın indiği şartları Kur’an ile birlikte yaşamışlar, çok defa âyetlerin inmesine sebep olan olayların bizzat kahramanları olmuşlardır. Ancak müfessir, âyetlerin tefsirinde hadis ilminin hadis tenkidiyle ilgili çalışmalarına dikkat etmeli ve en sağlam kabul edilen rivayetleri kullanmalıdır. Rivayetlerin isnad zincirlerine dayanılarak yapılan klasik tenkit yöntemlerinin yanı sıra, günümüzde geliştirilme yolunda olan ve Kur’an ile karşılaştırmayı öne çıkarmaya çalışan metin tenkidi yöntemi de bu konuda dikkate alınabilir.

b) Tarih Kaynakları. Kur’an’ın anlaşılmasında kullanılacak tarih kaynaklarına dair çalışmalar Kur’an’ın indiği dönemden önceki yüzyıllara kadar götürülmelidir. Bunun amacı, Kur’an’ın vahyedilmeye başlandığı kültürel ortam, ekonomik yapı, toplumsal ilişkiler ve dinî inanç biçimleri vb. hususlarla ilgili atmosferi ve şartları daha ayrıntılı biçimde ortaya koymaktır. Bu husus, Kur’an’ın karşılaştığı toplumla nasıl bir diyaloga girdiğini ve onu nasıl eğittiğini anlamamıza yardımcı olacaktır. Kur’an’ın ilk dönem âyetlerinde neden inanç konularına ve ahlâkî erdemlere ağırlık verildiği sorusunun cevabı bu bilgilerde bulunmaktadır. Bunun için İslâm kaynakları yanında İslâm kültürü dışından da tarih kaynakları kullanılabilir. Faydalanılan kaynaklar ne kadar erken bir tarihte yazılmışsa o dönem hakkında sağlam bilgi vermeleri ihtimali de o oranda yüksek olacaktır. İbn İshak (ö. 151/768) ve İbn Hişâm (ö. 218/833) gibi tarih kaynakları da son tahlilde tarihsel dokümanlardır. Bu kitapların yazarları kendilerinden iki asır önceki olayları aktarırken, yorumlarken içinde yaşadıkları dinî, siyasî vb. şartların etkisinde kalmış olabilirler. Şu halde müfessir, değişik kaynakları

karşılaştırarak aktarılan bilgiler arasındaki mantıkî tutarlılığa dikkat etmelidir. Kur'an'ı doğru anlamaya çalışan kişi, yukarıda sayılan bilgi türleri ve bunların elde edilmesini sağlayacak disiplinlerin yöntemlerini kullanarak mümkün olduğu kadar Kur'an'ın indiği ortama gitmeye ve ortamı öğrenmeye çalışır, bu yolla Kur'an'ın ibarelerini metinsel bir bütünlük içine ve bir tarih dilimine bağlamış olur. Böylece okuyanların her birinin, Kur'an'ın ifadelerine bilinçli veya bilinçsiz olarak Kur'an'ın kastettiğinden farklı anlamlar yüklemesinin önüne geçme imkânı bulur.

B) Kur'an'ın Yorumlanması. Tefsir Kur'an âyetlerinin kastettiği anlamları açıklamak görevini üstlenmiştir. Müslüman geleneğinde tefsirin ortaya çıkardığı anlamlar yorumlanarak Kur'an'ın öğrettiği değerlerin değişik zamanlara taşınması, müslüman ilim ve fikir adamlarının önemli bir meşguliyet alanını oluşturmuştur. Ahlâk, siyaset, itikad, hukuk, ibadet gibi konulara ilişkin âyetlerin hayat içinde yaşatılması veya hayatın canlı ve değişken olguları ile bu âyetler arasında bağ kurulması fıkıh ve kelâm gibi disiplinler tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu disiplinler, âyetlerin sözlük anlamı ve bu çerçevede tefsirin kendilerine sunduğu farklı açıklamaların yanı sıra gelenek içindeki zengin birikimi ve yaşanılan zamanın şartlarını da dikkate almak durumundaydı. Karşılaşılan problemler çoğaldıkça anlamayı gerçekleştirecek kişi için anlama sürecinin bu aşaması da gittikçe karmaşık bir hal almış, yeni yorumlama problemleri ortaya çıkmıştır.

1. Kur'an'ın Yorumlanmasında Öznellik Sorunu. İnsan belli bir kültür dünyası içinde doğmaktadır. Kişinin bundan tamamen sıyrılması mümkün olmadığı gibi mutlak surette gerekli de görülmemektedir. Bir yorumcunun Kur'an'a yaklaşırken yaşadığı dünyadan soyutlanarak boş

bir zihinle yorum yapması mümkün değildir. Herhangi bir eserin, onu okuyanın veya yorumlayanın öznelliğine teslim olması kaçınılmaz bir zorunluluk değildir. Öncelikle her okumanın bir öznellik tabiatı bulunduğunun farkında olmak, anlama ve yorumlamada başarılı olmanın en başta gelen gereğidir. Tefsir ve fıkıh usulü disiplinine hâkim olan lafız ve dil bilimi ağırlıklı anlama ve yorumlama yöntemi ve bu alanda oluşan zengin literatür, Kur'an metninin yorumcu karşısındaki bağımsızlığını korumak bakımından önemli bir rol ifa etmekte olup bunlar Kur'ân-ı Kerîm'i anlama sürecinde nisbeten nesnel bir zemin oluşturmayı

hedeflemiştir. Aksi halde okuyanın kendi içinde bulunduğu dünyanın ve bu dünyanın oluşturduğu öznelliğin sınırlandırılmamış bir şekilde Kur'an üzerinde belirleyici olması kaçınılmazdır.

Tefsir disiplininin işleyişinde de müfessirin öznelliğinden gelen aksamalar ve eksiklikler etkili olabilmektedir. Nitekim müfessirin öznelliği dil ve tarih malzemesini kullanmasına olumsuz yönde tesir edebilir. Bu malzemeleri gerektiği gibi kullanamamasına yol açan donanım yetersizliği de yine müfessirin öznelliğinden kaynaklanan bir eksikliktir. Ancak belli bir âyetin tefsirinde görülebilecek ayrı görüşler, hep bu tür bir eksiklikten değil bazan müfessirlerin kullandığı delillerin sadece eşit düzeyde güçlü olmalarından kaynaklanabilir. Meselâ iki müfessir aynı kelimeye tanım getirirken kaynakların söz konusu kelime için sıraladığı farklı anlamlardan birini seçebilir. Yine her bir müfessir incelediği aynı âyetin tarihî ortamına ilişkin olarak aktarılanlar arasında farklı bilgileri temel alabilir. Fakat anlama sürecinin tefsir ya da açıklama aşamasında bu farklılıkları olabildiğince aza indirmek mümkündür. Çünkü bu aşamada kullanılan kaynaklar ve metot müfessirin öznelliğini önemli ölçüde belirleyecektir.

Anlama süreci sadece dil ve tarih malzemesini kullanan tefsirle sınırlı değildir; süreç bu temel işlemden sonra da devam etmekte ve Kur'an'a ait değerlerin onu anlayanın kendi zamanına aktarılmasını içine almaktadır. Anlama sürecinin bu ikinci merhalesi, anlayan kişinin öznelliğinden çok daha yoğun bir şekilde etkilenen aşamaları içermektedir. Hatta bu etki kültürümüzde zamanla tefsirlere de taşınmıştır. Nitekim başlangıçta tefsir, Kur'an âyetlerinin kasıtlarına ilişkin olarak sadece Resûlullah'tan ve ilk nesillerden aktarılan haberlerden oluşmakta iken (rivayet tefsiri) sonraları tefsir içerisine kelâmî, fıkhî ve tasavvufî alanda gelişen yorumlar da alınmış (dirâyet tefsiri), nihayet fıkıh, kelâm ve tasavvuf içerikli tefsirler yazılmıştır. Modern dönemde ortaya çıkan farklı anlayışlar da kendi yaklaşımlarını müslüman okuyucuya benimsetebilmek amacıyla tefsiri bir araç olarak kullanmışlar, farklı bir zeminde ulaştıkları sonucu Kur'an'la ilişkilendirip temellendirme yönüne gitmişlerdir. Artık bu aşamada Kur'an'a getirilen yorumların farklı oluşunun sebebi yorumcuların öznelliklerinin kaçınılmaz olarak farklı oluşmasındandır. Ancak işin tabiatının getirdiği ve kaçınılmaz olan bu sorunları belli bir ölçüde aşmaksızın Kur'an'ın doğru anlaşılması konusunda bir sonuca ulaşılması

mümkün değildir. Metodik kurallara uymuş olsa dahi Kur'an'ı her okuyanın onu az ya da çok farklı şekillerde anlayacak oluşu kaçınılmaz bir gerçektir. Nitekim Kur'an'ın, kendilerine göre daha önemli kabul ettikleri farklı konularıyla ilgilenen fıkıh, kelâm, felsefe, tasavvuf gibi ana disiplinler, hatta bunların içerisinde oluşmuş ekoller aynı âyeti birbirlerinin görüşlerine karşı delil olarak kullanabilmişlerdir.

Buna rağmen yorumcuların belli bir zeminde fikir birliğine ulaşmalarına imkân veren, hatta onları buna yönlendiren âmiller de bulunmaktadır. Yorumcuların her birinin belli bir metni ve kendi tarihselliğini ortak bir zemin kabul etmesi onlara belli bir çerçeve sağlayacak, her biri kendi tarihselliğinin sorunlarına Kur'an okuyucusu olarak yaklaşacaktır. Yorumcuların, içinde icmâın belirleyici role sahip bulunduğu zengin bir dinî geleneğe mirasçı olmaları, aynı hayat bağlamını ve aynı kültürel ortamı paylaşmaları, söz konusu ortama ilişkin ortak sorunlara cevap arayışlarına ve bu konuda önemli adımlar atmalarına imkân verir. Ayrıca onların ortak sorunlarının kendilerinden çözümler beklemesi, -teorik olarak anlaşmazlıkları sürse dahi-pratik fayda açısından onları çözümler arasından birini kabul etmeye yöneltecektir. Her bir yorumcunun anlamaya gayret ettiği ortak metnin sıradan bir metin değil her birinin referans metni olan Kur'an olması da öznelliği aşma sorumluluğu getirebilecektir. Sonuç olarak yorumcuları bir çerçeve içinde yer almaya iten bu âmiller sayesinde onların arasında bir özneler arası (inter-subjectivity) ortaklık oluşacaktır. Esasen klasik terimiyle bir icmâdan ibaret olan bu ortak zeminde buluşmak ayrıca toplumsal bir gerekliliktir.

2. Kur'an'ın Değerlerinin Günümüze Taşınması. Kur'ânî değerlerin sonraki dönemlere taşınması, onun başlattığı kültür geleneğinin devam edip canlı tutulması için gereklidir. Bu işlem pratikte, son derece simgesel olanından başlayarak hayatı derinden ilgilendirecek olanına kadar geniş bir yelpazede değişik düzeylerde ve şekillerde gerçekleştirilmiştir. Bu taşımalardan en basit ve en simgesel olanı, âyetin veya ibarenin anlamını çok fazla dikkate almadan bir kelimenin bizim durumumuza bir atıfta bulunduğunu yüzeysel olarak kabul edip onu belli durumlara taşımaktır. Bunun en açık örneği, Hz. Zekeriyyâ'nın kıssasına dair bir âyetteki "mihrâb" kelimesinin geçtiği bölümün (Âl-i İmrân 3/37) İslâm âleminde mihrapların üzerine yazılmasıdır. Bu tamamen Kur'an'ın İslâm kültürü tarafından simgesel,

belli oranda da estetik bir kullanımıdır. Bu ve benzeri kullanımlarda müslüman kültürünün kutsal kitabına simgesel olarak verdiği yer görülmektedir. Kur'an'ı yaşanan çağa taşımanın diğer bir şekli de öğüt ve vaaz türü söylemlerde görülmektedir. Bu tarz taşımada müminler, âyetlerin indiği tarihi ve metindeki bağlamı dikkate almaksızın içinde yaşadıkları durumla âyetteki lafzî bir benzerliği tutumlarının haklılığı için gerekçe kabul ederler. Daha çok ahlâkî içerikli olan böyle bir söylem muhatapları ahlâkî açıdan yönlendirmek için kullanılmaktadır. Bu kullanım esasen metodik olarak doğru bir kullanım değilse de insanları "iyiliğe çağırmak, kötülüğe karşı uyarmak" şeklindeki Kur'an'ın temel ahlâkî buyruğunu özendirdiği sürece yararlı görülmüştür. Referans kaynaklarından kültüre içerik kazandırma yollarından biri olan bu anlama ve yorum tarzı halk arasında Kur'an'dan faydalanmanın en yaygın şeklidir.

İnanç, ahlâk, hukuk, siyaset vb. alanlara dair temel Kur'ânî muhteva ve değerlerin değişik zamanlara metodik ve sistematik olarak taşınması, İslâm kültürünün bireysel ve daha çok kurumsal çerçevede işletilmesiyle ilgili olup bundan dolayı Kur'an metninin en ciddi ve sistematik değerlendirme tarzıdır. Ancak bu alanlar hakkında geliştirilen yorumlar ve anlamalar fikir ayrılıklarına yol açmıştır. Çünkü burada bir yandan Kur'an metninin kendiliğine / bağımsızlığına zarar

vermeme, bir yandan da onu içinde yaşanılan zamanın şartlarına taşıyarak ona belirleyici bir işlev yükleme düşüncesi vardır. Burada âdeta birbirine rakip konumda bulunan iki unsurun bağdaştırılması gibi zor bir görevle karşı karşıya bulunan yorumcunun bu ikilemi aşmaya çalışırken dengeyi Kur'an metninin dış anlamı lehine bozması zâhirîliği ortaya çıkaracak, içinde bulunduğu şartları ve değerleri gereğinden fazla öne çıkarması ise Kur'an'ın kendiliğinin aşılması sonucunu doğuracaktır. Bu noktada tefsir ve fıkıh usulünün sunduğu nisbeten nesnel olan veriler yorumcunun işini bir dereceye kadar kolaylaştırmaktadır.

Teorik olarak çözümlenmesi mümkün görünen bu gerilimin örnekleri İslâm kültür tarihi içerisinde görülmüştür. Meselâ kelâm fırkaları arasında sıkça gözlendiği üzere bazı yorumcular, kendi düşünce dünyalarını ve ideolojilerini Kur'an'dan ve Sünnet'ten delillendirmeyi amaçlamışlar, zaman zaman belli bir anlayışı oluşturmak ve karşı yorumu altetmek

maksadıyla Kur’an’ın kendine ait bağımsızlığını, dilsel ve tarihsel bağlamını ihlâl etmişlerdir. Öte yandan klasik dönem usûl-i fıkhı, özellikle de ehl-i hadîs geleneği içinde doğan lafız ve kural eksenli mütekellimîn (Şâfiî) usulü Kur’an’ın ibarelerindeki zâhirî mânaya ağırlık verme eğiliminde olmuştur. Bu eğilimde yorumcunun öznelliğine karşı metnin bağımsızlığını koruma kaygısı öne çıkarılmıştır. Ancak bu kaygı sebebiyle metnin yetkisi ve dolayısıyla zâhirî anlamı üzerine yapılan vurgu, metni anlayan öznenin (fakih ve mütekellim) kendi içinde bulunduğu şartlardan uzak kalması sonucunu doğurmuş, böylece metnin bağımsızlığı ile yorumcunun kendi tarihselliği arasında korunması gereken denge bozulmuş, bu da Kur’an’ın yaşanan çağa taşınmasına ve belirleyicilik işlevine zarar vermiştir.

Klasik metodolojinin bu tutumunu bir yetersizlik olarak gören ve az ya da çok modernist bir karakter taşıyan yeni yorum yaklaşımları da ortaya çıkmıştır. Bunların bir ölçüde paylaştığı temel iddia, Kur’an’ın evrensel ve tarih üstü mesajlarıyla aslî ilke ve amaçlarının yöntemlere bağlı kalınarak metinden çıkarılması ve bunların değişik tarihsel durumlara uygulanmasıdır. Kur’an’a getirilecek yorum, öncelikle Kur’an’ın kullandığı dil ve indiği tarihî şartlar hakkındaki bilgiler üzerine oturmalıdır. Bunun için günümüzde ulaşılabilen yeni dil ve tarih kaynakları hizmete sunulmalıdır. Bu bilgilerin kullanımıyla âyetlerin kastettiği anlamlar mümkün olduğu kadar doğru bir şekilde belirlenmeli, daha sonra da Kur’an’ın bütününden onun mesajları ortaya konmalıdır. Başka bir tarihselliğe taşınması gereken de Kur’an’ın ilkeleri ve mesajları olmalıdır. Bu şekilde hem metnin yorumcu karşısındaki bağımsızlığı korunmuş hem de yorumcunun kendi şartlarının gereklerine cevap verilmiş olmaktadır. Burada iki unsuru, yani metni ve yorumcunun tarihsel durumunu bir araya getiren Kur’an’ın evrensel ilkeleri ve değerleridir. Bu taşıma işlemi sonucunda ortaya konan uygulama esas alınan âyetin zâhirinin önerdiğinden farklı olabilir. Çünkü aynı mesajın uygulamasının tezahürleri değişik şartlarda farklı farklı olacaktır.

Ancak yorumlama sürecinin içerdiği bütün problemlerle bu yaklaşım da karşılaşmaktadır. En başta Kur’an’ın temel ve öncelikli ilkelerinin neler olduğu, bunların nasıl tanımlanacağı, içlerinin nasıl doldurulacağı yorumcular için ciddi bir ihtilâf sebebi olmaktadır. Çünkü bütün bu işlemler

yorumcunun tarihselliğinden bağımsız olarak gerçekleştirilemez. Öte yandan yorumcuların kendi dönemlerinde çözüm bekleyen problemlerin tanımları ve bu problemlere hangi Kur'ânî ilkenin uygulanması gerektiği de birer ihtilâf konusudur. Yine de bu yaklaşım, temel olarak içinde bulunduğumuz durumun genel eğilimlerini tesbit etmek bakımından nisbî bir başarı göstermiştir. Modernitenin sorun olarak belirlediği, Kur'an'dan cevap getirmesi beklenen insan hakları ve bu bağlamda Kur'an'da kölelik bulunup bulunmadığı, demokrasi, kadın hakları ve çok eşlilik, kadının şahitliği ve mirastan aldığı pay vb. sorunlar karşısında modernist yaklaşımların sadece tanımları modern kültür tarafından belirlenmiş eşitlik, hürriyet ve kardeşlik gibi ilkelere dayanarak verdiği cevaplar, Batı uygarlığının ürettiği modern duruma Kur'an'dan bir meşruiyet kazandırma şeklinde değerlendirilmekte ve eleştirilmektedir. Halbuki modern durumu oluşturan Batı karşısında müslüman toplumların bir rekabet şansı elde edebilmek için çözmeleri gereken bağımsızlık, eğitim ve öğretim yoluyla insan kalitesini yükseltmek ve kültürlenme imkânlarını arttırmak, ekonomik olarak güçlenmek, hukukun üstünlüğünü sağlamak gibi temel sorunlara dikkat çekilmesi de beklenmektedir. Kur'an'ın mesajından alınan değerler bu sorunların çözümü için insanların hizmetine sunulmalıdır. Her şeye rağmen Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda İslâm dünyasında gözlenen yeni ve canlı gelişmelerin sürdüğü görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân, II, 23; Kurtubî, el-Câmiʿ, II, 161; T. Izutsu, Kur'ân'da Allah ve İnsan (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1975, s. 13-67; R. Bernstein, Between Objectivism and Relativism: Science Hermeneutics and Praxis, Philadelphia 1983, s. 37; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, Ankara 1983, s. 210-318; Fazlurrahman, İslâm ve Çağdaşlık (trc. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara 1990, s. 67-106, 251-289; Hans-Georg Gadamer, Truth and Method (trc. J. Weinsheimer - D. G. Marshall), New York 1993, s. 381-491; Halis Albayrak, Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine, İstanbul 1996, tür.yer.; Mehmet Paçacı, Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz, Ankara 2002, tür.yer.

Mehmet Paçacı VIII. KUR'AN İLİMLERİ

Kur'an ilimleri (ulûmü'l-Kur'ân) tamlaması esas itibariyle Kur'an'la doğrudan ilgili olan disiplinleri kapsar. Kur'ân-ı Kerîm'le alâkası olmayan, fakat kendisinden Kur'an'ın yorumunda dolaylı olarak yararlanılan ilimlerin Kur'an ilmi sayılıp sayılmayacağı hususu tartışılmıştır. Bu sebeple zaman zaman kullanılan "Kur'ânî ilimler" (el-ulûmü'l-Kur'âniyye) şeklindeki tamlamanın ulûmü'l-Kur'ân terkibinin anlamını vermediği için Kur'ân ilimleri yerinde kullanılması yanlış olur. Meselâ astronomi, matematik, biyoloji gibi ilimler Kur'ânî oldukları halde genel kabule göre Kur'an ilimlerinden değildir. Kur'an ilimleri Kur'an'ın vahyi, nüzûlü, yazımı, okunması, tertibi, toplanması, çoğaltılması, hattı, kıraati, tefsiri, i'câzı, nâsih ve mensuhu, i'râbı, dil, üslûp ve belâgatı, âyet ve sûrelerinin birbiriyle ilgisi, muhkem ve müteşâbihi hakkındaki disiplinleri kapsar. Son yıllarda İslâm dünyasında ve özellikle Türkiye'de yapılan bazı çalışmalara verilen "usûlü't-tefsîr" adı genellikle Kur'an ilimleri yerinde kullanılmaktaysa da aslında bu terkipte Kur'an tefsirinin esasları öne çıkmakta ve terkip daha çok tefsir metodolojisini ifade etmektedir. "Ulûmü't-tefsîr" tamlamasının da ilk dönemlerde ulûmü'l-Kur'ân yerine kullanıldığı olmuştur. Ancak bu terkibin de kapsam olarak ulûmü'l-Kur'ân'a denk olduğunu söylemek mümkün değildir (geniş bilgi için bk. M. Abdülazîm ez-Zürkānî, I, 14-36; Subhî es-Sâlih, s. 119-121).

Kur'an ilimlerinin doğuşu ve temelleri Kur'an'ın indiği döneme kadar gider. Çünkü ilk âyetin nâzil oluşundan bahseden Hz. Peygamber vahyin nasıl geldiğini ve vahiy meleğinin durumunu da açıklamıştır. Onun ilk vahiy sonrasındaki halini yorumlayan ve inen âyetlerin kendisinin peygamber olduğuna delâlet ettiğini bildiren Varaka b. Nevfel ile Resûlullah'ın anlattıklarını ve geçmişteki durumunu birlikte değerlendirerek, "Allah seni mahçup etmeyecektir" diyen Hz. Hatice aynı zamanda Alak sûresinin ilk âyetlerinin birer müfessiri sayılabilir. Peygamberlikle görevlendirilmesinin ardından gelen âyetleri müslümanlara okuyup tefsir eden Resûl-i Ekrem bunun kendisine verilmiş ilâhî bir görev (İbrâhîm 14/4; en-Nahl 16/44) olduğunu biliyordu. Ayrıca âyetleri tefsiri sırasında zaman zaman âyetlerdeki mânası kapalı kelimeleri açıklıyor, ashabın anlamakta zorluk çektiği yerler hakkında açıklamalar yapıyordu.

Nitekim sahâbîlerin, “İnanıp da imanlarına bir zulüm katmayanlar ...” (el-En‘âm 6/82) meâlindeki âyette geçen “zulüm” kavramını farklı anlayıp tedirgin olmaları üzerine Resûlullah buradaki zulüm kelimesini “şirk” olarak tefsir etmiştir (Buhârî, “Enbiyâ’”, 41; “Tefsîr”, 31/1). Hz. Peygamber’in bir soru üzerine İsrâ sûresindeki (17/79) “makāmen mahmûden” ibaresini “şefaat” olarak yorumlaması da (Müsned, II, 444, 478; Tirmizî, “Tefsîr”, 17/8) bir başka örnek olarak zikredilebilir. İmsak vaktinin bildirildiği âyette geçen (el-Bakara 2/187) “beyaz ip” ve “siyah ip”i Resûl-i Ekrem’in gece ile gündüzün birbirinden ayrılması vakti olarak açıklaması (Buhârî, “Tefsîr”, 2) mecaz ilmi için açık bir delil olmuştur. Esbâb-ı nüzûl ilminin daha Mekke döneminde iken ortaya çıktığını gösteren pek çok örnek vardır. Bu ilim özellikle ashap tarafından sûre ve âyetler nakledilirken kullanılıyor ve yanlış anlamaların önüne geçiliyordu. Ancak bütün bunlar sadece sözlü kültür olarak devam etmiş olup Resûl-i Ekrem ve sahâbe döneminde Kur’an tefsirine ve ilimlerine dair bir eser telif edilmemiştir (Subhî es-Sâlih, s. 119).

Resûlullah’ın vefatından sonra Kur’an üzerindeki çalışmalar hızlanarak devam etmiştir. Sahâbîler Kur’an’la ilgili soruları cevaplandırırken Hz. Peygamber’den öğrendikleri açıklamalara, burada yeterli bilgi bulamadıklarında Arap dili ve şiirine başvuruyor, şahsî görüşlerini en sona bırakıyorlardı. Çeşitli âyetlerde, Kur’ân-ı Kerîm’i okuyanların onun üzerinde derinliğine düşünüp doğru anlamaya ve yorumlamaya teşvik edilmesi (meselâ bk. el-Bakara 2/118, 219, 221, 266; en-Nisâ 4/82; Yûnus 10/24; en-Nahl 16/44; el-Mü’minûn 23/68; Sâd 38/29; Muhammed 47/24; el-Hadîd 57/17), ayrıca Kur’an üzerinde düşünmeyenlerin kınanması (meselâ bk. en-Nisâ 4/78; el-İsrâ 17/45-46) insanların Kur’an tefsirine yönelmesinde etkili olmuştur. Sahâbe ve tâbiîn devrinde şifahî olarak devam eden Kur’an tefsiri Kur’an ilimleri içinde tedvin edilen ilk ilimdir (Hâlid Abdurrahman el-Ak, s. 28). Kur’an’ın Hz. Osman zamanında çoğaltılması, ardından harekelenmesi ve noktalanması, çoğaltılan nüshalar esas alınarak kıraat eğitiminin başlaması üzerine sistemli olarak başlayan Kur’ân ilimlerinin tedvini, İslâm coğrafyasının genişlemeye başladığı tâbiîn devrinde daha da hızlanmıştır. Bu dönemde ilk olarak resmü’l-mushaf, kıraat, esbâb-ı nüzûl, meâni’l-Kur’ân, mecâzü’l-Kur’ân, garîbü’l-Kur’ân, müşkilü’l-Kur’ân, i‘râbü’l-Kur’ân gibi rivayet ve dil ilimlerinin tedvin edildiği görülmektedir. Dil ilimlerinin bir kısmı aynı zamanda lugavî tefsir

özelliği taşımaktaydı. Âyet ve sûrelerin nüzûl sebepleriyle ilgili rivayetler ilk olarak hadis mecmualarının tefsir bölümünde yer almış, müstakil tedvini daha sonra gerçekleşmiştir.

Teknik anlamda ve bir bütün olarak ulûmü'l-Kur'ân tabirinin ne zaman kullanılmaya başlandığı konusunda bir açıklık bulunmamaktadır. Bazıları, bu tabirin ilk defa Muhammed b. Halef b. Merzübân'a (ö. 309/921) nisbet edilen el-Ḥâvî fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân'da geçtiğini söylemiştir (İbnü'n-Nedîm, s. 213-214; Subhî es-Sâlih, s. 122). Ali b. İbrâhim b. Saîd el-Havfî'nin (ö. 430/1038) el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân adlı eserinin bu terkibin terim anlamıyla ilk defa yer aldığı çalışmalardan olduğu kaydedilmişse de (M. Abdülazîm ez-Zürkānî, I, 33) onun kitabının tefsir ağırlıklı bir çalışma sayıldığı belirtilmiştir (Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, neşredenin girişi, s. 73). Bu konudaki ilk sistematik çalışma İbnü'l-Cevzî'ye ait Fünûnü'l-efnân fî ʿuyûni ʿulûmi'l-Ḳurʾân olup eserde Kur'an ilimlerinin büyük bir kısmı özetle tanıtılmıştır. Ancak yukarıda geçen eserlerin tamamı, Zerkeşî'nin el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân'ı ile Süyûtî'nin el-İtḳān fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân'ının gölgesinde kalmışlardır. Konuyla ilgili olarak daha sonra yazılan eserler de İbn Akīle'nin ez-Ziyâde ve'l-iḥsân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân adlı geniş eseri istisna edilecek olursa hacim bakımından bu iki çalışmaya ulaşamamıştır.

Bu eserlerde yer alan, Kur'an ilmi olarak adlandırılabilecek alanlar şunlardır: Mekkî-Medenî sûreler, esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensuh, Kur'an'ın isimleri, toplanması, çoğaltılması ve tertibi, sûre ve âyet bilgileri, münâsebâtü'l-âyât ve's-süver, kıraat ve tecvid bilgileri, fezâilü'l-Kur'ân, havâssü'l-Kur'ân, i'râbü'l-Kur'ân, garîbü'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân, mecâzü'l-Kur'ân, vücûh-nezâir, emsâlü'l-Kur'ân, aksâmü'l-Kur'ân, üslûbü'l-Kur'ân, muhkem-müteşâbih, mutlak-mukayyed, mücmel-mübeyyen, edebiyat konularından olan îcâz, ıtnab, hasr, kinaye, teşbih ve istiare, i'câzü'l-Kur'ân, tefsir ve te'vil ilmi, müfessirin âdâbı ve şartları.

Kur'an'ın doğru yorumlanabilmesi için âyetlerin nâzil olduğu yer ve zamanın bilinmesinde büyük faydalar vardır. "İlmü'l-Mekkî ve'l-Medenî" başlıklı Kur'an ilminin konusu sûre ve âyetlerin indiği yerleri tesbit etmektir. Kur'an ilimleri kitaplarında yer alan "hazarî-seferî", "arzî-semâî", "sayfî-şitâî", "firâşî-nevmî" gibi başlıklar, ilgili âyetleri tanımada yardımcı olmaktaysa da kendi başlarına müstakil ilimleri ifade etmezler. Esbâb-ı

nüzûl ilmi âyet ve sûrelerin nerede, ne zaman ve hangi olay hakkında nâzil olduğu konularıyla ilgilenmektedir. Kur'an'ın anlaşılması ve tefsiri için büyük yardım sağlayan bu ilim sahâbe ve tâbiîn devrinde Kur'an tefsirinin vazgeçilmez kaynağı idi. Esbâb-ı nüzûl ilmi rivayete dayandığı için gerek sened gerekse metin bakımından dikkatle incelenmelidir. Aksi takdirde aslı olmayan bir rivayet sebebiyle âyetlerin anlamı daraltılmış veya genişletilmiş ya da değiştirilmiş olur. Konuyla ilgili olarak telif edilen eserlerin tarihi 200 (815) yılına kadar gitmektedir (bk. ESBÂB-ı NÜZÛL). Rivayete dayanan bir başka Kur'an ilmi nâsih-mensuhtur. Nesih, belli bir konudaki farklı nasların hangisinin diğerinin hükmünü ortadan kaldırdığını veya değiştirdiğini ve nihaî şer'î hükmün hangisi olduğunu tesbit bakımından İslâm hukukunun konusunu teşkil edip bu çerçevede âyetin âyeti neshi yanında sünnetin sünneti neshi veya bu iki temel kaynağın birbirini neshi tartışılmakla birlikte hangi âyetin hangi âyeti neshettiğine dair rivayetleri bir araya getiren ilim dalı Kur'an ilimleri içerisinde mütalaa edilmektedir. Bu ilim dalı da ilk dönemlerden itibaren bilinmektedir. Nitekim Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm (ö. 224/838) en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ fi'l-Ḳurʾân adlı bir eser telif etmiştir (nşr. Fuat Sezgin, Frankfurt 1985). Kur'an'ın nüzûlünden başlayarak yazılması, toplanması, istinsahı ve çoğaltılması, noktalanması, harekelenmesi aşamalarını tarihî açıdan inceleyen ilme Kur'an tarihi denilmektedir. Resmü'l-mushaf ilmi ise daha çok konunun teknik yönüyle ilgilendiği için kıraat ilmiyle birlikte mütalaa edilmelidir. Hz. Osman tarafından çoğaltılıp çeşitli merkezlere gönderilen mushaflardaki imlâ özellikleri, bu mushaflarda yazım hatası olup olmadığı konuları resmü'l-mushafın alanına girer. Kur'an peyderpey inerek tamamlanmış olmasına rağmen Hz. Peygamber tarafından nüzûl sırasına göre tertip edilmemiştir. Son okumada (arza) nihaî şeklini alan Kur'an'ın anlaşılması için takip edilecek en doğru yöntemin âyetler ve sûreler arasında var olduğu kabul edilen ilgi ve irtibatın açığa çıkarılması olduğunu söyleyenlere göre münâsebâtü'l-âyât ve's-süver ilmi ayrı bir öneme sahiptir. Bu ilim nazmü'l-Kur'ân olarak da adlandırılmaktadır. Bazı müfessirler bu tertibin mûcize oluşunu ortaya koymak için müstakil eserler yazmışlardır (bk. MÜNÂSEBÂTÜ'l-ÂYÂT ve's-SÜVER; NAZMÜ'l-KUR'ÂN). Rivayet bilgisine dayanan önemli bir ilim de kıraattir. Kur'an'ın vahyedildiği ve Hz. Peygamber'in okuduğu gibi doğru okunması için gerekli şartlardan söz eden ilim teorik ve pratik öğeler içermekte olup Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflardan birine ve Arap diline uyan, ayrıca

kesintisiz bir senedle Hz. Peygamber'e kadar ulaşan kıraatler sahih olarak kabul edilmiş, bu üç şarttan birini taşımayan okuyuşlar şâz sayılmıştır. Sahih kıraatler yedili (seb'a) ve onlu (aşere) tasnife göre yazılı ve sözlü olarak günümüze intikal etmiştir (bk. KIRAAT). Kur'an'ın bazı sûre ve âyetlerinin faziletinden bahseden rivayetleri bir araya getiren ilme fezâilü'l-Kur'ân denilmiştir. Konuyla ilgili hadis kaynaklarında yer alan bölümlere ek olarak III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren müstakil eserler kaleme alınmıştır (bk. FEZÂİLÜ'l-KUR'ÂN). Havâssü'l-Kur'ân ise hakkında güvenilir kaynaklarda yeterli bilgi bulunmadığı halde zamanla tecrübe yoluyla elde edilen bilgilerden söz eden ve kelime, âyet ve sûrelerin belli bir tertibe göre okunması veya yazılması halinde niyet ve maksada uygun sonuçlar veren tesir ve özelliklerinden bahseden bir disiplin olup Kur'an'ın anlaşılmasına veya yorumlanmasına yardımcı olmadığı için belli sayıda kimselerin ilgisini çekmiş, bazan da hoş görülmemiştir (bk. HAVÂSSÜ'l-KUR'ÂN).

Kur'an'ın diliyle ilgili ilimlerin başında, Kur'an'ın dil bilgisi bakımından doğru okunup yazılmasından ve farklı vecihlerin ne gibi anlam kaymaları ve zenginliği ortaya çıkardığından bahseden i'râbü'l-Kur'ân gelir. Hz. Peygamber hatasız konuşmaya ve Kur'an'ı dil bilgisi bakımından doğru okumaya dikkat çekmişse de bu ilmin temellerinin Hz. Ali tarafından atıldığı söylenir. Kur'an'ın i'râbı hakkında yazılan eserlerin tarihinin II. (VIII.) yüzyıla kadar gitmesi de bu ilmin önemini ve ona gösterilen alâkayı ortaya koymaktadır (bk. İ'RÂBÜ'l-KUR'ÂN). Garîbü'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân, mecâzü'l-Kur'ân, vücûh ve nezâir Kur'an'ın kelime ve terkiplerinin mânalarına dair ilimlerdir. Dilde az kullanılan veya bölgesel kullanımdan dolayı anlamını o dili konuşan herkesin bilmediği kelimeler "garîb" olarak adlandırılmış (bk. GARÎBÜ'l-KUR'ÂN), birkaç mânaya ihtimali olması sebebiyle anlamını belirlemede zorluk çekilen kelime ve terkiplerde müşkil olarak kabul edilmiştir (bk. MÜŞKİLÜ'l-KUR'ÂN). İbn Kuteybe bu iki sahada eser veren önemli bir araştırmacıdır. Kur'an'da geçen kelime ve terkiplerin gerçek anlamı dışında kullanılması onda mecazların bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bazı âlimler mecazi anlatımı bir nevi yalana başvurma olarak kabul ettiklerinden Kur'an'da mecazın bulunmadığını söylemişlerse de genel kabul bunun aksi yönünde olmuş, bu ilim Kur'an'ın anlaşılmasına ve tefsirine büyük katkı sağlamıştır. Konuyla

ilgili olarak ilk dönemlerde yazılan kitaplar çoğunlukla lugavî tefsir niteliğinde olduğu için yanıltıcıdır.

Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ’nın Mecâzü’l-Ḳurʾân’ı bu tür eserlerin en meşhurudur (bk. MECÂZÜ’l-KUR’ÂN). Kur’an’da yer alan bazı kelimeler çok sayıda anlam taşıdığı için bunlara vücûh denilmiş, pek çok farklı kelime de bir tek anlama geldiğinden nezâir adıyla anılmıştır. Meselâ “hüdâ” kelimesi Kur’an’da on yedi ayrı anlamda kullanılmışken “cehennem, nâr, sakar, hutame, cahîm” gibi kelimeler âhirette günahkârların ceza çekeceği yere verilen isimler olarak “cehennem” anlamında kullanılmıştır. Bu ilim dalı da eski olup İkrime el-Berberî’nin (ö. 105/723) konuya dair bir eser yazdığı nakledilmiş, Mukātil b. Süleyman’a (ö. 150/767) nisbet edilen el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm ise (Kahire 1975) günümüze kadar gelmiştir (bk. VÜCÛH ve NEZÂİR).

Kur’an’ın cümle yapısıyla ve âyetlerin anlamıyla ilgili ilim dallarının başında emsâlü’l-Kur’ân gelir. Kur’an, insanların bazı konuları daha kolay anlayabilmeleri için yer yer örnekleme ve temsil getirme yoluna gitmiştir. Meselâ amelleri boşa giden kişilerin durumu suyun üzerinde oluşan ve daha sonra kaybolup giden köpükle anlatılmış (er-Ra‘d 13/17), ayrıca örümcek evi (el-Ankebût 29/41), sivrisinek (el-Bakara 2/26) ve eşek (Lokmân 31/19) örnek olarak zikredilmiştir. Kur’an’da âyetlerden bazıları muhkem, bazıları müteşâbih olarak adlandırılmış, muhkem için “kitabın anası” denilmiştir (Âl-i İmrân 3/7). Muhkem ve müteşâbih terimleri başka âyetlerde de geçmektedir. Mânası kolaylıkla veya bir karîne ile anlaşılan kelime ve âyetler muhkem kabul edilmişken mânası ancak Allah tarafından bilinen veya muhtemel mânalarından biri yahut birkaçının yetkin ilim adamları tarafından te’vil yoluyla belirlenebildiği ibare ve âyetler ise müteşâbih sayılmıştır. Müteşâbihlik ya kelimede ya da mânada söz konusu olup hurûf-ı mukattaa, Allah’la ilgili “vech, yed” gibi kelimeler lafzî müteşâbih diye adlandırılırken Allah’ın gelmesi (câe rabbüke), cennet, cehennem, sırat, mîzan ve sûr gibi olgular anlam bakımından müteşâbihtir (bk. HURÛF-ı MUKATTAA; MUHKEM; MÜTEŞÂBİH). Kur’an’da Allah’ın yer yer kendi zâtına ve isimlerine, Kur’ân-ı Kerîm’e, kıyamet gününe, gök cisimlerine, yiyeceklere, zamana ... yemin ettiği görülmekte, bu yeminlerin Kur’an’ın hangi sûrelerinde ve ne şekilde geçtiğini inceleyen ve mânaya tesirini ortaya koyan ilim dalına aksâmü’l-Kur’ân denilmektedir. Hem

rivayet hem dirayet ve istidlâle dayanan bu ilim dalında da eserler verilmiştir (bk. AKSÂMÜ’l-KUR’ÂN).

Kur’an’ın dil ve anlatım özellikleriyle ilgili ilimlerin başında üslûbü’l-Kur’ân gelir. Kur’an nâzil olduğu farklı dönemlerde farklı üslûplar ortaya koymuş, onun üslûbu anlatılan konu ve olaya bağlı olarak değişiklik göstermiştir. İnanç ve ahlâk konularıyla geçmiş milletlerin durumundan bahseden Mekkî sûreler şiir veya hitabet üslûbuna yakın bir tarzda gelmişken ferdî ve içtimaî hukuk konularından bahseden Medenî sûre ve âyetlerde yalın bir anlatım tarzı öne çıkmıştır. Bu husus bir yandan Kur’an’ın ilâhî kaynaklı olduğunu ortaya koyarken öte yandan ona olan ilgiyi hep canlı tutmuştur. Kur’an’ın üslûbundaki bu özellikler onun mûcize oluşunun bir delili olarak değerlendirilmiştir (bk. ÜSLÛBÜ’l-KUR’ÂN). Daha çok fıkıh usulü terimi olarak geçen mutlak-mukayyed ve mücmel-mübeyyen dar anlamıyla Kur’an ilimleri arasında da yer almaktadır. Kur’an’da yer alan bazı mutlak ifade ve anlatımlar yine Kur’an tarafından sınırlandırılmış, bazı kapalı ifade ve anlatımlar da başka yerlerde daha geniş bir biçimde ortaya konmuştur. Kur’an ilimlerine dair eserlerde edebiyatla ilgili olan îcâz, ıtnab, hasr, kinaye, teşbih ve istiare gibi konulara yer verilmiş, Kur’an bir dil mûcizesi olduğundan ve muarızlarına bununla meydan okuduğundan bu bilgilerin Kur’an ilimleri arasında sayılması tabii görülmüştür. İ‘câzü’l-Kur’ân, Allah’ın kelâm sıfatıyla ve mûcizelerle alâkası sebebiyle kelâm ilmi içinde incelenirken Kur’an’ın hem anlamı hem de şekliyle ilgili olduğu için Kur’an ilimleri arasında da yer almıştır. Bütün insanlığa bir benzerini getirme hususunda meydan okuyan Kur’an böylece ilâhî menşeli olduğunu ve beşer müdahalesinden uzak bulunduğunu ortaya koymuştur (bk. İ‘CÂZÜ’l-KUR’ÂN). Kur’an ilimlerinin en önemlisi, diğerlerinin de yardımıyla Kur’an’ın doğru anlaşılmasını sağlayan tefsir ilmidir. Kur’an, ilk asırlarda ulûmü’l-Kur’ân konuları tam olarak bilinmeden veya tasnif edilmeden de tefsir edilebilmekteydi. Ancak bu ilimlerin özümsenmesi sonucunda ortaya konulan tefsirler Kur’an’ın anlaşılmasında daha büyük faydalar sağlamış, Zemahşerî, İbn Atıyye el-Endelüsî ve Fahreddin er-Râzî gibi müfessirler bunun örneklerini ortaya koymuşlardır (bk. TEFSİR).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 444, 478; Buhârî, “Enbiyâ᾽”, 41, “Tefsîr”, 2, 31/1; Tirmizî, “Tefsîr”, 17/8; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 213-214; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Fünûnü’l-efnân fî ʿuyûni ʿulûmi’l-Ḳurʾân (nşr. Hasan Ziyâeddin Itr), Beyrut 1408/1987, neşredenin girişi, s. 73; Zerkeşî, el-Burhân fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî v.dğr.), Beyrut 1415/1994, tür.yer.; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), tür.yer.; M. Abdülazîm ez-Zürkānî, Menâhilü’l-ʿirfân (nşr. Fevvâz Ahmed Zemerlî), Beyrut 1417/1996, I, 14-36; ayrıca bk. tür.yer.; M. Abdüsselâm Kefâfî - Abdullah eş-Şerîf, Fî ʿUlûmi’l-Ḳurʾân: Dirâsât ve muḥâḍarât, Beyrut 1972, s. 31-33; Subhî es-Sâlih, Mebâḥis̱ fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân, Beyrut 1974, s. 119-122; Hâlid Abdurrahman el-Ak, Uṣûlü’t-tefsîr ve ḳavâʿidüh, Beyrut 1406/1986, s. 28; Ahmed Nedim Serinsu, Kur’ân’ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul’ün Rolü, İstanbul 1994, s. 41-54.

Abdülhamit Birışık

IX. TERCÜMESİ

Kur’ân-ı Kerîm’de veya hadiste Kur’an’ın başka dillere tercümesini açıkça emreden yahut yasaklayan bir ifade yoktur. Ancak bilhassa fıkıh ekollerinin oluştuğu dönemlerden itibaren bu hususun tartışmalara konu edildiği görülür. Bir kısım âlimler, bazı âyetlere ve sünnetteki uygulamalara bakarak Kur’an’ın tercümesini zaruri görürken diğer bir kısmı yine Kur’an’dan hareketle onun başka dillere çevrilemeyeceğini, lafızları itibariyle de mu‘ciz olan Kur’an’ın başka dillere nakli halinde bu özelliğinin ortadan kalkacağını ileri sürmüşlerdir. Uygulamada ise tercümeyi savunanların fikri geçerli olmuş ve eskiden beri Kur’an değişik dillere çevrilmiştir.

Tercümeyi genel olarak harfî (lafzî) ve tefsirî (mânevî) diye ikiye ayırmak mümkündür. Harfî tercüme nazmın nazma, tertibin tertibe, hatta kelimelerin birbirine muvafık olması şartıyla bir dildeki lafızları başka bir dildeki benzer lafızlarla ifade etmektir (M. Abdülazîm ez-Zürkānî, II, 7). Bu tercüme şeklinde asıl dildeki hiçbir kelime atılmaz. Kur’ân-ı Kerîm

açısından bakıldığında harfî tercüme, "mütercimin kapasitesi ve dilin yeterliliği nisbetinde Kur'an'ın her lafzının yerine tercüme edilen dilde o lafzın karşılığı olan başka bir lafzın konması, Kur'an'ın kelime, ibare yahut nas cihetiyle Arapça'dan başka bir dile aktarılması" şeklinde tanımlanabilir. Bu tür çeviri gerçekte bazı harf, fiil ve isimlerin mânalarını karşılayıp karşılamadığına veya ne ölçüde karşılandığına bakılmaksızın Kur'ânî ibarelerin harfen nakline dayanır (Mahmûd Şeltût,

VII [1355/1936], s. 124). Harfî tercümenin ilmî ve hukukî eserlerde kullanımı kolay ve pratik ise de edebî eserler ve özellikle Kur'ân-ı Kerîm açısından uygulanması son derece güç, hatta bazan imkânsızdır.

Tefsirî tercüme asıl dildeki kelimelerin tertibine, nazmına, sayısına vb. şeklî özelliklere bağlı kalmaksızın bir sözün anlamını başka bir dille açıklamaktır. Bu tür çeviride esas olarak mânaya itibar edilir; bazı tabirler atılabilir veya ilâveler yapılabilir (M. Abdülazîm ez-Zürkānî, II, 7). Bu tercüme tarzında mütercim, asıl dildeki ifadeleri iyice anladıktan sonra onların belirttiği mânayı başka bir dile kendi üslûp ve ifadesiyle nakleder. Tefsirî tercümede tercümenin harf ve lafızlarında, cümle ve ibarelerinde, îcâz ve ıtnâbında, hacim ve kapsamında asıl metne eşitlik şart olmadığı gibi her harf ve kelimesinin tercüme edilmesi de zorunlu değildir (geniş bilgi için bk. Aydar, s. 177-180). Türkiye'de Kur'ân-ı Kerîm tercümesi yerine daha çok "meâl" lafzı kullanılmakta olup bu tercihle yapılan tercümenin eksik ve yetersiz olduğu belirtilmekte ve Kur'an'ın yerini tutmadığına işaret edilmektedir.

Herhangi bir eserin dahi anlam ve içeriğinden hiçbir şey kaybetmeden başka bir dile çevrilmesi çok güç olduğuna göre Kur'ân-ı Kerîm'in tercümesi söz konusu edildiğinde bu güçlüğün ve onun doğurduğu sorumluluğun kat kat artacağı açıktır. Zira Allah'ın mu'ciz kelâmı olan Kur'an'ı fesahat, belâgat, îcâz ve üslûbuyla başka bir dile çevirmek imkânsızdır. Bununla birlikte Kur'an'ın bu özellikleri onun tercümesine engel değildir ve yüce mesajları dili ne olursa olsun her insana ulaşmalıdır (Şâtıbî, II, 68). Tercüme mu'ciz belâgat yönünü ifade etmese de aslî mânalarda saklı bulunan diğer i'câz cihetlerini muhafaza edebilir (Mahmûd Şeltût, VII [1355/1936], s. 124-125). Sonuç olarak pek çok âlim Kur'an'ın i'câzını nazmına hasrederek Kur'an'ın mûcize oluş özelliğini ortadan

kaldırdığı gerekçesiyle tercümeye karşı çıkarken diğer bir kısmı Kur'an'ın i'câzını lafızlarda saklı olan mânalarda aramış, Kur'an'ın anlamları itibariyle mu'ciz olduğunu söylemiş, anlamlar nakledilebildiğine göre tercümenin de mümkün olabileceğini düşünmüştür.

Kur'ân-ı Kerîm, Araplar arasından seçilmiş bir peygambere nâzil olduğuna ve öncelikle onlara hitap ettiğine göre dilinin Arapça olması tabiidir. Ancak onun muhatapları yalnız Araplar değil bütün insanlardır. Zira Kur'an kendisini insanlar için hidayet kaynağı, şifa ve rahmet, öğüt, uyarıcı ve müjdeleyici olarak tanıtır (meselâ bk. Yûnus 10/57; el-İsrâ 17/82). Şu halde Kur'an'ı sadece Araplar'a hasretmek diğer insanların onun şifa, rahmet ve hidayetinden faydalanmasına engel olmak Allah'ın her şeyi kuşatan rahmetini (el-A'râf 7/156) daraltmak demektir. Bütün bunlar Kur'an'ın diğer dillere çevrilmesini gerektirir. Kur'an'ın evvelkilerin kitabında geçtiğini (eş-Şuarâ 26/196; el-A'lâ 87/18-19), her millete mutlaka kendi dillerini bilen bir elçinin gönderildiğini (İbrâhîm 14/4; el-İsrâ 17/15; eş-Şuarâ 26/208; el-Kasas 28/59) belirten âyetler de onun tercüme edilmesinin lüzumunu ifade etmektedir (geniş bilgi için bk. Aydar, s. 128-135, 150-162). Evrensel bir özellik taşıyan her mesajın yaygınlaşmasının tek yolu budur. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'in tebliği vâcip hükmünde olup onu Araplar'ın dışındaki insanlara ulaştırmanın en pratik yolu tercüme olduğundan çeşitli dillere çevrilmesi gereklidir (Reşîd Rızâ, IX, 322).

Hz. Peygamber pek çok hadisinde kendisinden öğrenilenlerin başkalarına ulaştırılmasını istemiştir (Müsned, II, 159, 214, 606; Buhârî, "Enbiyâ'", 50); ayrıca bazı davranış ve uygulamalarıyla Kur'an'ı tercüme etmenin gerekli olduğunu göstermiştir. Nitekim Bizans, İran, Habeşistan gibi ülkelerin hükümdarlarına tercüme edileceğini bilerek içinde âyetler bulunan mektuplar göndermiştir (Buhârî, "Aḫbâr", 4; İbn Sa'd, I, 258-291; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 318 vd.). Onun hayatından da ilâhî emirleri bütün insanlara bildirmenin gereğine işaret eden hususlar tesbit etmek mümkündür. Zeyd b. Sâbit'e yabancı dil öğrenmesini emretmesi (İbn Sa'd, II, 358-359), Kur'an'ın yedi harf üzerine indiğini belirterek onu öğrenip okumayı ümmeti için kolaylaştırması, Selmân-ı Fârisî'nin Fâtiha sûresini Farsça'ya çevirmesi ve bu çeviriyi Hz. Peygamber'in menetmemiş olması yönündeki haberler (Serahsî, I, 37) bunlardan bazılarıdır.

Kur’ân-ı Kerîm’in Tercümesi Tarihi. Kur’an’ın tercümesi tarihini İslâmiyet’in ilk dönemlerine kadar götürmek mümkündür. Ca‘fer b. Ebû Tâlib’in Necâşî’nin huzurunda Kur’an okuduğu bilinmekte (İbn Hişâm, I, 360; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 362), bazı kaynaklarda da Necâşî’nin Arapça bildiği kaydedilmektedir. Bu husus dikkate alındığında (a.g.e., I, 318) okunan âyetlerin tercüme edilmemiş olması akla gelebilirse de Necâşî’nin etrafındakilerin de Arapça bildiğini düşünmek mümkün değildir. Buna göre okunan âyetler din âlimleriyle saray mensupları için tercüme edilmiş olmalıdır. Resûl-i Ekrem’in komşu ülkelerin hükümdarlarına gönderdiği mektuplar içinde yer alan besmelenin ve âyetlerin tercüme edildiği de muhakkaktır. Bu tercümeler şifahî olsa da Selmân-ı Fârisî’ye atfedilen mektupta yapılan çeviri yazılıdır (bu mektup için bk. Aydar, s. 281-283).

270’li (883-84) yıllarda Mehrûk b. Râiḳ adlı bir melikin Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz’den Kur’an’ın mânalarını kendisi için tercüme ettirmesini istemesi üzerine bu görev şiir ve edebiyatta üstünlüğüyle tanınan Iraklı bir âlime verilmiş, adı bilinmeyen bu âlimin yaptığı çeviriyi inceleyen Mehrûk müslüman olmuş, ancak tebaasından korktuğu için bunu gizli tutmuştur (Hâlid Abdurrahman el-Ak, s. 466). Bu tercümeden önce de Kur’an’ın başka dillere çevrildiği zikredilmekte olup ilk Berberîce tercümenin 127 (745) yılında yapıldığı belirtilmektedir (Hamîdullah, Kur’ân-ı Kerîm Tarihi, s. 102).

Sâmânî Hükümdarı Mansûr b. Nûh’un emriyle, içinde Türk asıllı olanların da bulunduğu Horasan ve Mâverâünnehirli âlimlerden meydana gelen bir heyet, Kur’an’ın tamamını Muhammed b. Cerîr et-Taberî’nin Câmiʿu’l-beyân adlı tefsirinin özetiyle birlikte Farsça’ya çevirmiştir (İnan, Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Tercemeleri, s. 7-8). Bu tercümenin bir nüshası Süleymaniye (Ayasofya, nr. 87), diğer bir nüshası Dresden (nr. 22) kütüphanelerinde kayıtlıdır (Hamîdullah, TM, XIV [1964], s. 67). Tercüme ayrıca basılmıştır (Tahran 1941). Eser, satır arası harfî bir tercüme olup Farsça cümle tertibine riayet edilmeksizin âyetlerde geçen kelimelerin altına Farsça karşılıkları yazılmıştır. Günümüze ulaşan ilk tercüme olması yanında bu çalışmanın diğer bir özelliği Türkçe’ye yapılan ilk tercüme için model teşkil etmesidir.

Kaynaklarda belirtildiğine göre aslında ilk tercüme Farsça'ya çok yakın olan Hûzistan diliyle yapılan, Mu'tezile âlimi Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/916) ait çeviridir. Ancak bu çalışmanın günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Câhiz'in verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre Mûsâ b. Seyyâr el-Esvârî de Kur'an'ı Farsça'ya çevirmiş, Farsça'yı ve Arapça'yı çok iyi bilen bu zat okuduğu âyetleri meclisinde bulunan İranlılar için Farsça olarak

açıklamıştır (el-Beyân ve't-tebyîn, I, 196). Kur'ân-ı Kerîm'in Farsça'ya tercümesi bundan sonra da devam etmiştir. Halen 250 kadar Farsça Kur'an tercüme ve tefsirinin mevcudiyetinden söz edilmektedir (Khan, sy. 1 [1983], s. 373).

Türkçe Kur'an Tercümeleri. Kur'ân-ı Kerîm'in tercüme edildiği en eski dillerden biri de Türkçe'dir. 950'li yıllardan itibaren toplu olarak İslâmiyet'i kabul eden Türkler'in Kur'an'ın bazı küçük sûrelerini kendi dillerine çevirmiş olmaları muhtemeldir. Zira Türkler, daha önce intisap ettikleri dinlerin kutsal metinlerini kendi dillerine tercüme etmişlerdi. İlk Türkçe Kur'an tercümesinin tarihi ve mütercimi bilinmemekle beraber bu çalışmanın IV-V. (X-XI.) yüzyıllarda gerçekleştiği tesbit edilmiştir (İnan, Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercemeleri, s. 4, 8). Eski Türkçe Kur'an tercümeleri satır arası ve tefsirî olmak üzere ikiye ayrılır. Satır arası kelime kelime Kur'an tercümesi geleneği Orta Asya'dan gelmiş, Horasanlı ve Hârizmli âlimler İranlılar'dan öğrendikleri bu metodu Anadolu'ya nakletmişlerdir. Satır arası Kur'an tercümelerinde her kelimenin altına o kelimenin tercüme edilen dildeki karşılığı yazılır. Bu tür çevirilerde cümle yapısı, söz dizimi vb. hususlarda tercümenin yapıldığı dilin kurallarına uyulmaz; söz diziminde Arapça'nın kuvvetli etkisi görülür. Çevirideki kelimeler yanyana dizildiğinde bazan bunlardan bir anlam çıkarmak zorlaşır. Tefsirî Kur'an tercümelerinde ise bütün bir âyetin veya bir bölümünün normal cümlelerle açıklaması yapılır. Türkler tarih boyunca Uygur ve Arap alfabeleriyle bu iki tarzda Kur'an'ı tercüme etmişler (Aydar, s. 71-73), 1928 yılında kabul edilen Latin alfabesiyle daha çok meâlen tercüme örnekleri ortaya koymuşlardır.

a) Uygur Alfabesiyle Yapılan Kur'an Tercümeleri. Türkler Müslümanlığı kabul ettikleri dönemlerde Uygur alfabesini kullandıklarına göre ilk Türkçe

Kur'an tercümeleri bu dille yapılmış olmalıdır. Bunlardan herhangi bir örneğin günümüze ulaştığına dair bir bilgi yoksa da bazı eserlerde bu alfabeyle yapılmış birkaç âyet tercümesine rastlamak mümkündür. Edib Ahmed Yüknekî'nin Atebetü'l-hakāyık adlı eserinde aşağıdaki âyetlerin tercümesi bu alfabeyle yer almıştır: Âl-i İmrân 3/134,146,185; en-Nahl 16/96; el-Hac 22/61; ez-Zuhruf 43/32; el-İnşirâh 94/5-6 (İnan, TDAY Belleten, sy. 183 [1960], s. 79). b) Arap Alfabesiyle Yapılan Kur'an Tercümeleri. Türkler, İslâmiyet'e girdikten kısa bir süre sonra Uygur alfabesini terkederek Arap harflerini kullanmaya başlamışlar, Kur'ân-ı Kerîm tercümelerini son dönemlere kadar bu alfabeyle kaleme almışlardır. İlk Türkçe Kur'an tercümesi V. (XI.) yüzyılın başlarında, daha önce yapılmış olan Farsça çeviri esas alınarak satır arası tercüme metoduyla hazırlanmıştır (Togan, s. 19). Mütercimi bilinmeyen bu tercümenin orijinali hakkında bilgi yoksa da asıl nüshadan istinsah edilen bazı yazmalar günümüze ulaşmış, araştırmacılar tercümenin dili, muhtevası ve özellikleri hakkında çalışmalar yapmışlardır. Bu nüshaların en eskilerinden biri olduğu kabul edilen Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde kayıtlı yazma (nr. 73) 734 (1334) yılında Şîrazlı Muhammed b. Hâc Devletşah tarafından istinsah edilmiştir. Tercümenin dili Oğuz (Doğu) Türkçesi'dir ve ilk Farsça tercüme tarzındadır (Erdoğan, sy. 1 [1938], s. 47-48). Ayrıca Millet (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 951) ve Manchester'deki John Rylands kütüphaneleriyle British Museum'de (Or. 9515), Leningrad'daki (Petersburg) Rusya İlimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü'nde ve başka yerlerde de nüshaları mevcuttur (Hamîdullah, Kur'ân-ı Kerîm Tarihi, s. 109-119).

Selçuklular devrinde ilim dili olarak Arapça'nın kullanılması sebebiyle dinî eserlerin Türkçe'ye çevrilmesi konusunda kayda değer bir gelişme olmamışsa da Osmanlılar'ın ilk dönemlerinde bazı dinî eserler, bu arada Kur'ân-ı Kerîm'in Yâsîn, Mülk, Fâtiha ve İhlâs gibi daha çok kısa sûreleri Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Türkiye kütüphanelerinde bu devreye ait çeşitli tercüme ve tefsir nüshaları mevcuttur. Ancak bunların çoğu birbirinden istinsah edilmiştir ve fazla bir özellikleri bulunmamaktadır. Bu çalışmaların içinde Kur'an'ın tamamının tercümesini ihtiva eden nüshalar oldukça azdır (bk. Süleymaniye Ktp., Türkçe Tefsirler Bölümü).

Anadolu'da tam Kur'an tercüme ve tefsir faaliyetlerinin XIV. yüzyılın sonlarında başladığı anlaşılmakta, gerek İstanbul gerekse Anadolu'daki

kütüphanelerde bunların çeşitli nüshaları bulunmaktadır. Abdülkadir İnan, Alman şarkiyatçısı Joseph Schacht'ın yalnız İstanbul ve Bursa kütüphanelerinde yirmiden fazla nüshayı gözden geçirdiğini, kendisinin de Schacht'ın listesinde bulunmayan nüshaları gördüğünü söylemekte, bunlardan bazılarının Hamburg, Breslau ve British Museum'da mevcut olduğunu belirtmektedir (Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercemeleri, s. 15). Bu eserlerin bir kısmı satır arası tercüme tarzında olup Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan sekiz tanesi üzerinde Abdülkadir Erdoğan çalışmalar yapmıştır. Bu tür çevirilerin en eskisi ve dil yönünden en önemlisi olarak kabul edilen Muhammed b. Hamza'ya ait tercüme üzerinde Ahmet Topaloğlu doktora tezi hazırlamış ve eser hakkında geniş bilgi vermiştir (İstanbul 1976). Eserlerin diğer bir kısmı ise Kur'an'ın uzun tefsirlerle Türkçe'ye çevrilmesi şeklinde olup genelde Arapça bir tefsirin tercümesinden ibarettir. Arapça tefsirlerden Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsiri tercih edilmiştir. Bu eser Ahmed-i Dâî, İbn Arabşah ve Mûsâ İznikî tarafından ayrı ayrı Türkçe'ye çevrilmiştir. Muhtemelen bunlardan kısa bir süre önce tercüme edilen ve mütercimi belli olmayan Cevâhirü'l-esdâf ise daha muhtasar bir tercüme-tefsirdir. Türkiye'de resmî ve özel kitaplıklarda yüzlerle ifade edilecek kadar Türkçe Kur'an tercümesi mevcut olduğu gibi Cezayir, Dresden, Leiden, Münih, Berlin, Vatikan, Viyana, Londra gibi şehirlerdeki kütüphanelerde de yazma nüshalar halinde Türkçe tercüme ve tefsirler yer almaktadır (Hamîdullah, Kur'ân-ı Kerîm Tarihi, s. 109-119). Basılan ilk Kur'an tercüme ve tefsiri, Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin et-Tibyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân adlı eserinin Ayıntablı Mehmed Efendi tarafından Tefsîr-i Tibyân adıyla gerçekleştirilen çevirisidir (Bulak 1257).

Osmanlı medreselerinde öğretim dili olarak Arapça'nın kullanılması Kur'an'ın tercümesi faaliyetlerini oldukça yavaşlatmışsa da Tanzimat'la birlikte ortaya çıkan milliyetçilik cereyanının sonucu olarak Kur'an'ın Türkçe'ye tercümesi çalışmaları ilgi görmeye başlamıştır. Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi, Ahmed Cevdet Paşa, Bereketzâde İsmâil Hakkı gibi birçok âlim Kur'an'ın Türkçe'ye çevrilmesinin zaruri olduğunu belirtmiş, bazıları da bizzat bu işe teşebbüs etmiştir. Sırrı Paşa'nın Sırr-ı Furkān adlı iki ciltlik bir tercüme ve tefsiri, Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'nin küçük bir ciltten ibaret Safvetü'l-beyân adında tamamlanmamış bir tercüme ve tefsiri vardır (diğerleri için bk. Hamîdullah, Kur'ân-ı Kerîm Tarihi, s. 195-

200). Öte yandan bazı âlimler bu harekete karşı çıkmış, bunların başında yer alan Şeyhülislâm Mustafa Sabri Mesʾeletü tercemeti'l-Ḳurʾân adıyla

Arapça bir risâle yazmıştır (Kahire 1351). Türkiye'de ortaya çıkan bu tartışma kısa sürede diğer İslâm ülkelerine de yayılmıştır.

c) Latin Alfabesiyle Yapılan Kur'an Tercümeleri. Türkiye'de Cumhuriyet'in ilânından sonra kısa bir süre içinde birkaç tercüme neşredildi. Bunların çoğu Arapça'ya vâkıf olmayan ve yeterli derecede dinî bilgisi bulunmayan kişilerce yapılmıştı (Elmalılı, I, 8); mütercimler arasında hıristiyan olanlar da vardı. Bu durumdan rahatsızlık duyulması üzerine Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin isteğiyle Diyanet İşleri Reisliği, ulemâ nezdinde tasvip görecek ve halk arasında itibar kazanacak bir tercümenin hazırlanmasını kararlaştırdı (Türkiye Maarif Tarihi, V, 1927-1931). Tercüme görevi Mehmed Âkif'e (Ersoy) verildi. Mehmed Âkif, hazırladığı tercümeyi ibadetlerde Kur'an'ın aslı yerine okutulacağı endişesiyle teslim etmedi (Ersoy, Eşref Edib'in girişi, s. XXXI-XXXII; Kâmil Miras, II/38 [1949], s. 196). Bunun üzerine tercüme işi, daha önce Kur'an tefsiri yazmakla görevlendirilen Elmalılı Muhammed Hamdi'ye verildi (a.g.e., II/38 [1949], s. 195). Onun tamamladığı çalışma Hak Dini Kur'an Dili adıyla bastırıldı. Bunun dışında yapılan tercümelerden bazıları şunlardır: İzmirli İsmail Hakkı, Meânî-yi Kur'ân; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu: Kur'ân-ı Kerîm Tercüme ve Tefsiri; Hasan Basri Çantay, Kur'an-ı Hakîm Ve Meâl-i Kerîm; Ömer Nasuhi Bilmen, Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri. Ayrıca Hüseyin Kâzım Kadri, Zeki Mugāmiz, Süleyman Tevfik, Cemil Said, Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, Osman Nebioğlu, Murat Sertoğlu, Besim Atalay, Sadi Irmak ve Abdülbaki Gölpınarlı'ya ait tercümelerle bazı gazetelerin okuyucularına verdiği çevirileri de zikretmek mümkündür. A. Adnan Sütmen, Muharrem Zeki Korgunal, Rıza Çiloğlu gibi bazı kişiler Kur'an'ı manzum olarak tercüme etmeye çalışmışlarsa da başarılı olamamışlardır (diğer bazı Türkçe Kur'an tercüme ve tefsirleri için bk. Hamîdullah, Kur'ân-ı Kerîm Tarihi, s. 195-212).

Hıristiyan Dünyasında Kur'an Tercümeleri. Gayri müslimlerin Kur'ân-ı Kerîm'le ilgilenmesi oldukça eskilere dayanır. Habeşistan Kralı Necâşî'nin ve Bizans Kralı Herakleios'un dinledikleri Kur'an âyetlerine gösterdikleri saygıyı burada zikretmek gerekir (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 6). Ancak daha

sonra hıristiyanların Kur’an’la ilgilenmesi onu reddedip hıristiyan kamuoyunda itibarsız hale getirmek şeklinde olmuştur. Kur’an çevirilerinin ilklerinden sayılan Süryânîce metinlerde bu yaklaşım hâkim olduğu gibi Batı dillerine yapılmış ilk Kur’an tercümesi olan Robertus Ketenensis (Retinensis) ile Hermannus Dalmata’nın Latince tercümesi de (1143) aynı düşünceyle kaleme alınmıştır. Nitekim bu çeviri, İslâmî temaları çürütüp reddetme konusunda yetersiz bulunduğu için birkaç asır yaygınlaşmasına izin verilmemiş, Theodori Bibliandri tarafından eksiklikleri giderildikten sonra basılabilmiştir (Bale 1543). 1698 yılında Ludovico Marraccio’nun tenkitli tercümesi orijinal metin ve açıklamalı notlarla Padua’da yayımlanmıştır.

İlk Latince tercüme daha sonra İtalyanca’ya, bu dilden Almanca’ya çevrilmiş, Almanca tercümeden de Felemenkçe’ye aktarılmıştır (aş. bk.). Hıristiyan müsteşrikler, Kur’an’ı müstemleke ülkelerindeki müslümanların ve müslüman olmayan milletlerin dillerine de çevirmişlerdir. Ancak bu çalışmalarda genellikle Kur’an’ın Allah kelâmı değil Hz. Muhammed’in görüş ve düşüncelerinden ibaret olduğu, Hz. Muhammed’in vefatından sonra Kur’an’ın toplanması ve istinsahı sırasında orijinalliğinin kaybolduğu, bazı kısımlarının çıkarıldığı gibi iddialarda bulunmuşlar, Kur’an’ın belâgat ve fesahatini itiraf edenler bile bu tür görüşleri ileri sürmekten geri durmamışlardır. Bazı hıristiyan mütercimler karmaşık bir hale soktukları çevirilerinde açık bir isim kullanmaktan kaçınmış, bunun yerine harfler kullanmışlardır. Meselâ İspanyolca’ya yapılan bir tercümenin ilk baskısında mütercimin adının yerine OBBJ harfleri yazılmış, aynı tercümenin ikinci baskısında JBB, üç ve dördüncü baskılarında JBBO harfleri kullanılmış (Hamîdullah, Le Saint Coran, s. LIX; M. Sâlih el-Bündâk, s. 105-106), çevirilerde takma adların kullanıldığı da görülmüştür. Bu arada tercümelerinde Kur’an sûrelerinin sıralanışındaki klasik düzenlemeye uymayanlar da olmuştur (a.g.e., s. 109-110).

İtalyanca Tercümeler. Kur’ân-ı Kerîm, Latince’den sonra bu dilden Andrea Arrivabene tarafından İtalyanca’ya çevrilmiştir (Venice 1574). İkinci İtalyanca çevirinin baskı tarihi 1847 olup XX. yüzyılın başından itibaren İtalyanca Kur’an tercümelerinin sayısında artış meydana gelmiştir. Almanca Tercümeler. Kur’ân-ı Kerîm’in Latince’den İtalyanca’ya adapte

edilen çevirisi, Salomon Schweigger tarafından Alcoranus Mahometicus das ist: Der Türcken Alcoran adıyla Almanca'ya tercüme edilmiştir (Nürnberg 1616). Bu tercüme Almanca ilk tam Kur'an tercümesi olarak bilinmekle birlikte Martin Luther'in (ö. 1546) ele geçirdiği kötü bir Latince tercümeyi Almanca'ya çevirdiği de zikredilmiştir (Doğrul, s. 82-83; Hamîdullah, Kur'ânı Kerîm Tarihi, s. 129). Daha sonra Hinckelmann, Megerlein, Boysen, L. Ulmann, F. Ruckert, M. Henning gibi pek çok kişi 1690'lı yıllardan bu yana Kur'an'ı Almanca'ya tercüme etmiştir. Bunlardan, Kur'an'ı ilk defa Arapça aslından Die Türkische Bibel adıyla Almanca'ya çeviren M. D. F. Megerlein'dir (Frankfurt 1772). Almanca'da kırkın üzerinde Kur'an tercümesi yapılmış olup bunların bazıları müslüman mütercimlere aittir (a.g.e., s. 129-136). Felemenkçe Tercümeler. İlk Almanca tercüme, Der Arabische Alcoran adıyla 1641 yılında Felemenkçe'ye çevirilip Hamburg'da basılmıştır. Bu dilde yapılmış en eski tercümelerden biri de J. H. Glasemaker'in Du Ryer'e ait Fransızca tercümeyi Felemenkçe'ye çevirmesiyle gerçekleşmiştir (Leiden 1658; bk. Blachère, s. 266). Mirza Beşîrüddin Mahmûd Ahmed'in Hollanda dilinde yapılmış Der Heilige Qor'an adlı bir tercümesi vardır (Wiesbaden 1954). Fransızca Tercümeler. Bu dildeki ilk çeviri, Fransa'nın Mısır konsolosu Andre du Ryer tarafından l'Alcoran de Mahomet adıyla doğrudan Arapça'dan yapılmıştır (Paris 1647). C. E. Savary, Biberstein Kazimirski, E. Montet, Regis Blachère, D. Masson gibi tanınmış müsteşrikler daha sonra Kur'an'ı Fransızca'ya çevirmişlerdir. Müslüman âlimlerden Kur'an'ı Fransızca'ya tercüme edenler arasında Muhammed Hamîdullah'ın ilk baskısı 1959'da Paris'te yapılan çevirisi burada özellikle zikredilmelidir. İngilizce Tercümeler. Kur'ân-ı Kerîm'in, mütercimi belli olmayan ve yalnızca bazı sûreleri kapsayan ilk İngilizce çevirisi XVI. yüzyılın başlarında gerçekleştirilmiştir (London 1515). Kur'an'ın bu dilde tam tercümesi, Du Ryer'in Fransızca çevirisinden Alexander Ross tarafından The Alcoran Of Mahomet adıyla yapılmıştır (London 1648). Daha sonra George Sale The Koran Commonly Called the Alcoran of Mohammed (London 1734) ve J. M. Rodwell The Koran Translation from the Arabic (London 1861) adlı tercümelerini yayımlamışlardır. Edward Henry Palmer, Richard Bell, Arthur John Arberry, N. J. Davood gibi İngiliz âlimleri, Kur'an'ı Arapça aslından veya Batı dillerine yapılmış tercümelerinden kendi dillerine aktaran mütercimler arasında yer almıştır. Müslüman âlimlerden Kur'an'ı İngilizce'ye çevirenler arasında Muhammed

Abdülhalîm Han'ın The Holy Qur'an adlı tercümesi (Patiala 1905) burada kaydedilmelidir. Kādiyânîliğin inanç, ibadet ve muâmelât esaslarını, ahlâk ve felsefesini yaymak maksadıyla yapılmış İngilizce Kur'an çevirileri de vardır. Mevlânâ Muhammed Ali'nin The Holy Qur'an, Arabic Text, Translation and Commentary, Melik Gulâm Ferîd'in The Holy Qur'an with English Translation and Commentary, Muhammed Zafrullah Han'ın The Koran, Arabic Text with a New Translation (Ahmed İbrâhim Mühennâ, s. 83, 153-156) isimli tercümeleri bu tür çalışmalardandır. İspanyolca Tercümeler. Bu dilde ilk tam çeviri De Jose Gerber de Robles tarafından Alcoran adıyla yapılmıştır (Madrid 1844). Seyfeddin Rahhal, Beşîr Ali, Beşîrüddin Mahmûd Ahmed gibi bazı müslüman mütercimlerin de İspanyolca Kur'an tercümeleri mevcuttur. Yunanca Tercümeler. İlk tam çeviri G. I. Pentake tarafından Koranion adıyla gerçekleştirilmiş ve 1878'de basılmıştır (Hamîdullah, Le Saint Coran, s. LXIII). İkinci tercüme, Minasz ZoğrafouMeranajou'nun Batı dillerine olan çevirilerinden faydalanılarak To Koranion adıyla yapılmıştır (Athens 1971). Rusça Tercümeler. Gerek ilk yirmi sûreyi ihtiva eden kısmî, gerekse Piotr Vaslyevitch Pastnikov'un 1716'da yaptığı tam Kur'an tercümesi Du Ryer'in Fransızca tercümesinden aktarılmıştır (Hayit, sy. 41 [1986], s. 183). Bazı kaynaklar ilk Rusça çevirinin tarihini 1776 olarak verir (M. Hüseyin Ali es-Sagīr, s. 49). Rusça ikinci tam tercüme olan Veryovki'nin çalışması da (Saint Petersburg 1790) Du Ryer'in tercümesinin bir çevirisidir. Arapça'dan yapılan ilk tercüme ise Gordii Sablokov'a aittir (Kazan 1878). Bolşevik İhtilâli'nden sonra uzun süre Kur'an Rusça'ya tercüme edilmemiştir. Bu dönemde ilk çeviriyi Ignatij Julianovic Kratckovskij gerçekleştirmiştir (Moskova 1963). Polonyaca Tercümeler. Kur'ân-ı Kerîm'in Polonyaca'ya tam çevirisi, bu ülkede yaşayan Tatar müslüman Selim Mirza Tarak Buczacki tarafından yapılmıştır (Varşova 1858). Josef Bielawcki'nin de bu dilde yapılmış bir tercümesi vardır (Varşova 1987) (Avrupa dillerine yapılan Kur'ân-ı Kerîm tercümeleri için ayrıca bk. Hamîdullah, Le Saint Coran, s. XLI-LXXVI).

Kur'ân-ı Kerîm bunların dışındaki dünya dillerinin hemen hepsine kısmen veya tamamen tercüme edilmiştir. Burada özellikle Asya'da konuşulan Çin, Japon, Kore, Malezya ve Urdu dilleriyle Avrupa'da konuşulan Hollanda, Romen, Macar, İsveç, Norveç, Portekiz, Danimarka, Sırp, Hırvat, Boşnak dilleri, İbrânîce ve Afrika'da Sevâhilce, Yorbaca gibi diller zikredilmelidir

(World Bibliography of Translations, tür.yer.).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "rcm", md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 587-588; Tâcü'l-ʿarûs, "terceme", md.; Müsned, I, 250, 301; II, 159, 214, 606; IV, 416; Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 6, "Enbiyâʾ", 50, "Teyemmüm", 1, "Ṣalât", 56, "Aḫbâr", 4; Müslim, "Mesâcid", 3; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 360; İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 258-291; II, 358-359; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, Kahire 1332, I, 196; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 37; Muhammed b. Hamza, XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış "Satır-Arası" Kur'an Tercümesi (haz. Ahmet Topaloğlu), İstanbul 1976, hazırlayanın önsözü, I, s. XVII-XVIII, 2-4; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, II, 68; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 441, 454-456; Mehmed Akif Ersoy, Safahat, İstanbul 1987, Eşref Edib'in girişi, s. XXXI-XXXII; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1926), İstanbul 1981, s. 38-39; Ö. Rıza Doğrul, Kur'an Nedir, İstanbul 1345/1927, s. 79-96; Türkiye Maarif Tarihi, V, 1927-1931; Elmalılı, Hak Dini, I, 8-9; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, IX, 322-334; M. Abdülazîm ez-Zürkānî, Menâhilü'l-ʿirfân, Kahire 1362/1943, II, 4-7; Abdülkadir İnan, Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercemeleri Üzerinde Bir İnceleme, Ankara 1961, s. 4-8, 15; a.mlf., "Kur'ân-ı Kerîm'in Eski Türkçe ve Oğuz-Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar", TDAY Belleten, sy. 183 (1960), s. 79-94; Ebû Abdullah ez-Zencânî, Târîḫu'l-Ḳurʾân, Beyrut 1388/1969, s. 91; M. Ebû Zehre, el-Muʿcizetü'l-kübrâ: el-Ḳurʾân, Kahire 1390/1970, s. 583-591; Z. Velidi Togan, Kur'an ve Türkler, İstanbul 1971, s. 19-20; R. Blachère, Introduction au Coran, Paris 1977, s. 264-277; Ahmed İbrâhim Mühennâ, Dirâsetün ḥavle tercemeti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1977, s. 81-100, 153-156; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 318 vd., 326, 362; a.mlf., Le Saint Coran, Paris 1989, s. XLI-LXXVI; a.mlf., Kur'ân-ı Kerîm Tarihi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1993, s. 102-212; a.mlf., "Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Yazma Tercümeleri" (trc. Salih Tuğ), TM, XIV (1964), s. 65-80; M. Sâlih el-Bündâk, el-Müsteşriḳūn ve tercemetü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Beyrut 1400/1980, s. 69-96, 105-106, 109-110, 156-188; M. Mustafa el-Merâğī, Bahs̱ün fî tercemeti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm ve aḥkâmihâ, Beyrut 1401/1981; M. Hüseyin Ali es-Sagīr, el-Müsteşriḳūn ve'd-

dirâsâtü'l-Ḳurʾâniyye, Beyrut 1403/1983, s. 47-54; Ali Şevvâh İshak, Muʿcemü muṣannefâti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Riyad 1404/1984, II, 12-45; World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an (haz. İsmet Binark - Halit Eren), İstanbul 1406/1986; Hâlid Abdurrahman el-Ak, Uṣûlü't-tefsîr ve ḳavâʿidüh,

Beyrut 1406/1986, s. 466; Hidayet Aydar, Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Mes'elesi, İstanbul 1996; Mahmûd Şeltût, "Tercemetü'l-Ḳurʾân ve nuṣûṣü'l-ʿulemâʾ fîhâ", ME, VII (1355/1936), s. 123-134; Abdülkadir Erdoğan, "Kur'an Tercümelerinin Dil Bakımından Değerleri", VD, sy. 1 (1938), s. 47-51; Kâmil Miras, "Kur'an Tercümesi Hakkında Tarihî Hatıralar ve İlmî Hakikatler", SR, II/38 (1949), s. 194-196, 208; J. Eckmann, "Kur'ân'ın Doğu Türkçesine Tercümeleri" (trc. Ekrem Ural), TDED, XXI (1975), s. 15-24; Ahmet Topaloğlu, "Kur'an-ı Kerîm'in İlk Türkçe Tercümeleri ve Cevâhirü'l-asdâf", TDA, sy. 27 (1983), s. 58-66; Mofakhkhar Hussain Khan, "Kur'an-ı Kerim'in Bengalce Tercümelerinin Tarihçesi" (trc. Mustafa Dağlı), EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, Kayseri 1983, s. 373-380; Baymirza Hayit, "Sovyetler Birliğinde İslam Araştırmaları Temayülleri", TDA, sy. 41 (1986), s. 183-200.

Hidayet Aydar X. KUR'AN'LA İLGİLİ FIKHÎ HÜKÜMLER

Kur'ân-ı Kerîm, tefsir ilminin merkezinde yer almasının ve diğer birçok ilim dalını belli seviyelerde ilgilendirmesinin yanı sıra, Allah katından Hz. Muhammed'e indirilen vahiy olduğuna inanılması yönüyle İslâm'ın inanç esaslarından kitaplara imanın, şer'î hükümlerin ilk ve temel kaynağı olması yönüyle fıkıh usulünün konusunu teşkil eder (bk. İMAN; KİTAP). Fıkıh ilim dalında ise Kur'an, okunmasının ibadet yönü, abdestsiz ve cünüp olarak dokunulması ve okunması, ücretle öğretilmesi ve okunması gibi açılardan ele alınır.

Kur'an ve İbadet. İbadete, ister Allah'a duyulan saygı ve bağlılığın gereği olarak O'nun rızâsına uygun davranma çabası şeklinde genel bir çerçeve çizilsin, ister Allah ve Resulü tarafından yapılması emredilen ve yaratana itaati simgeleyen özel davranış biçimleri şeklinde daha dar kapsamlı bir tanım getirilsin, Kur'an okuma her iki açıdan da başlı başına ibadet niteliğinde bir davranıştır. İslâm dininin anlaşılması ve hayata aktarılması

için Kur’an’ın muhtevasının bilinmesi, getirdiği mesajın kavranması öncelikli ve vazgeçilmez bir önem taşır. Ancak üzerinde hiçbir tartışmanın cereyan etmediği bu ilke Kur’an’ın okunuşunun ibadet olmasına, Kur’an okuyana sırf bu davranışı sebebiyle ecir ve sevap verilmesi imkânına engel teşkil etmez. Gerek Kur’an’da (el-A‘râf 7/204; en-Nahl 16/98; el-İsrâ 17/45, 82, 106; Fâtır 35/29; el-Müzzemmil 73/4) gerekse hadislerde (Müsned, II, 341; III, 82; Dârimî, “Feżâ˒ilü’l-Ḳur˒ân”, 1; Müslim, “Ẕikir”, 38; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 14, 20; Tirmizî, “Ḳırâ˒at”, 12, “Feżâ˒ilü’l-Ḳur˒ân”, 2-4, 13, 16, 18), Kur’an’la ilgili diğer önemli sorumlulukların yanında Kur’an okumanın gerekliliği ve fazileti üzerinde sıkça durulur. Kur’an’ın bazı yerlerde kendini “zikr” olarak nitelemesinin de Kur’an okumanın geniş anlamıyla Allah’ı anma kapsamında görülmesine zemin hazırladığı söylenebilir. İbadetleri mahiyetlerine göre doğrudan ibadet, vesile ibadet şeklinde ikiye ayıran fakihler Kur’an öğretmeyi abdest, ezan ve imâmet gibi vesile ibadetler arasında sayarken Kur’an okumayı namaz ve oruç gibi doğrudan ibadet olan fiillerden görmüşler ve onun sünnet grubunda yer alan bir ibadet olduğunu belirtmişlerdir. Bunun sonucu olarak Kur’an okuma ve dinleme, tarih boyunca bütün müslüman toplumların büyük hassasiyet gösterdikleri, etrafında çeşitli kurumlar ve kültürel zenginlik oluşturdukları temel bir ibadet tarzı olmuş, mânasını anlamadığı halde Kur’an okuma ve dinleme, mânasını anlayarak ve üzerinde düşünerek okuma derecesinde olmasa bile ibadet olarak görülmüştür. Bu anlayış, Kur’an’ın Arapça metninin tecvid ve mehâric-i huruf gibi düzgün okuma kurallarına riayet edilerek okunması ve küçük yaşta bu eğitimin kazanılmasının gerekliliğini de içinde taşır. Hatta Kur’an okumada ve mushafa dokunmada abdest şartının aranması da temelde Kur’an’ın salt okunuşunun ibadet sayılmasından kaynaklanır. Böyle bir anlayış, diğer dinî gerekliliklerin yerine ikame edilmediği ve onları gölgelemediği sürece, Kur’an’ın mânasının ve davetinin taşıdığı evrenselliğe ilâve olarak yeryüzündeki bütün müslümanlara Arapça’yı bilme ve anlama şartı getirmeksizin kutsal kitabını okuyarak ve dinleyerek de ibadet etme imkânını sağlamıştır.

Diğer zamanlarda başlı başına bir ibadet olarak görülen Kur’an okuma namazın ifasının da ana unsurları arasında yer alır. Namazda kıyam esnasında Kur’an’dan bir miktar okunması namazın rükünlerinden olup iki rek‘atlı namazların, sünnet ve nâfile namazlarla vitir namazının her rek‘atında farzdır. Kıraat olarak Fâtiha’nın okunmasının gerekliliği, üç ve

dört rek‘atlı farz namazlarda kıraatin hükmü, imama uyan kimsenin kıraat yükümlülüğü, namazda Kur’an’dan okunması gereken miktarın alt sınırı, Kur’an’ın Arapça metni yerine onun herhangi bir dildeki tercümesinin namazda okunup okunamayacağı veya hangi şartlarda okunabileceği gibi hususlar ise fakihler arasında tartışmalıdır (bk. FÂTİHA SÛRESİ; İBADET; KIRAAT). Ancak bu konudaki görüş ayrılıkları esasa ilişkin olmadığı gibi İslâm’ın ilk asırlarından gelen fiilî sünnet Kur’an okumanın bizzat ibadet olarak görülmesi, ibadetlerde dinî bildirimin ve fert açısından ihtiyatın asıl olması gibi sebeplerle namazların ifasında Kur’an’ın Arapça olarak okunması, anlama şartına bağlı olmaksızın namazın ifasının ana unsurları arasında yer almış, müslümanların asırlardır devam eden ortak uygulaması da bu çizgiden hiç sapma göstermemiştir.

Mushafa Dokunmada Abdest ve Gusül Şartı. Kur’an’la ilgili fıkhî hükümlerden biri, mushafı abdestsiz ve cünüp kimsenin eline almasının câiz olup olmadığı meselesidir. Konu klasik literatürde Kur’an kelimesinin soyut mânasını çağrıştırmaması, iki kapak arasında yazılı olan kelâmın anlaşılması için “mushafa dokunmak” ve “mushafı eline almak” tabirleriyle geçer. Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel dahil olmak üzere fakihlerin büyük çoğunluğuna göre mushafa abdestsiz dokunmak, onu abdestsiz eline almak câiz değildir. Sahâbe ve tâbiînden birçok âlimin görüşü de bu yöndedir. Çoğunluk bu görüşüne delil olarak Kur’an’daki, “Şüphesiz bu, korunmuş bir kitapta bulunan değerli bir Kur’an’dır; ona ancak temizlenenler dokunabilir” meâlindeki âyeti (el-Vâkıa 56/79) ve “Kur’an’a ancak temiz (tâhir) olanların dokunabileceği” anlamında toparlanabilecek olan farklı metinlerle gelmiş çeşitli hadis rivayetlerini (el-Muvaṭṭaʾ, “Ḳurʾân”, 1; Nesâî, “Ḳasâme”, 46; Taberânî, III, 205; Dârekutnî, I, 121-124; Hâkim, III, 485; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, I, 196-199) gösterirler. Buna göre Kur’an’ı eline almak ve ona dokunabilmek için büyük ve küçük hadesten temizlenmiş olmak, yani abdestsiz veya cünüp olmamak gerekir. Hayızlı ve nifaslı (loğusa) kadın için de hüküm aynıdır. Ancak Mâlikîler ile diğer mezheplerden bazı fakihler cünüplüğün iradî, hayız ve nifasın gayri iradî oluşunu dikkate alarak ve uzun süre Kur’an’dan uzak kalmanın onu unutmaya yol açabileceği endişesini dile getirerek, özellikle de Kur’an öğretmek ve öğrenmek durumunda olan kimseleri kastederek hayız ve nifas halindeki kadınların mushafı ellerine alabileceklerini ve onu okuyabileceklerini belirtirler (ayrıca bk. CENÂBET;

HAYIZ).

Sahâbeden İbn Abbas ile Zeydiyye fakihleri mushafa cünüp olanın dokunamayacağı, abdestsiz kimsenin ise dokunabileceği görüşünde iken Zâhirîler bu ayırımı da yapmayıp abdestsiz ve cünüp kimsenin Kur'an'a dokunabileceğini söylerler.

Tartışmanın odağında yukarıdaki âyette geçen "korunmuş kitap", "temizlenmiş olanlar" ve "dokunma" ifadelerine nasıl bir anlam verileceği veya dokunmanın nesnesinin (mef'ul) ne olduğu tartışması yer almakta; çoğunluk âyeti, bu konudaki hadisleri de delil getirerek mushafı abdestsiz ve cünüp olanın eline almaması şeklinde anlarken farklı görüş sahipleri, rivayet edilen hadislerin zayıf olduğu ve hükme delâlette açıklık bulunmadığı, âyette de mushafın kastedilmediği, levh-i mahfûza meleklerden başkasının muttali olamayacağına işaret edildiği, hükmî değil maddî temizlenmenin veya mümin olmanın kastedildiği gibi yorumlar yapmaktadır (İbn Hazm, I, 80-84; Şevkânî, I, 243-244). Gerçekten de bu konuda tefsir kaynaklarında sahâbe ve tâbiîn âlimlerinden nakledilen rivayetler âyetin farklı yorumlarından her birini destekleyecek bir çeşitlilik ve zenginlik taşır. Kur'an'ın hidayet rehberi olması onun okunması, mânasına nüfuz edilmesi ve mesajının benimsenmesi ve hayata aktarılması ile mümkün olur. Bunun için de insanları Kur'an okumaya teşvik etmek, aradaki engelleri mümkün olduğu ölçüde kaldırmak gerekir. Mâlikîler'in hayızlı kadın için getirdikleri kolaylık bunun bir örneğidir. Ancak kişinin abdestsiz ve cünüp olması kolayca giderilebilir bir hükmî kirlilik hali olduğundan İslâm âlimlerince bu aşılabilir bir engel olarak görülmüş ve bu hükmî kirlilikten temizlenerek Kur'an'a el sürülmesi istenmiştir. Öyle anlaşılıyor ki âlimlerin büyük çoğunluğu, mushafın ele alınabilmesi için abdest şartını koşarken âyet ve hadislerin yorumu kadar kendilerine intikal eden amelî sünneti ve geleneği de göz önüne almışlar, ayrıca bu vesileyle Kur'an'ın Allah'ın kelâmı, İslâm dininin ana kaynağı olduğu ve müslümanlar nezdinde müstesna bir yere sahip bulunduğu fikrini teyit etmeyi, onu okuyacak kimsenin istifadesini âzami ölçüde arttırabilmek için böyle bir hazırlık yapmasının yararlı olacağını düşünmüşlerdir.

Kur'an Okumada Abdest ve Gusül Şartı. Kur'an okuyacak kimsenin abdestli olmasının şart olup olmadığı, cünüp ve hayızlı kimsenin ne ölçüde

ve nasıl Kur'an okuyabileceği meselesi de fakihleri hayli meşgul etmiştir. Bu konunun hem Kur'an'a abdestli olarak dokunma şartıyla hem Kur'an okumanın ibadet olmasıyla doğrudan ilgisi vardır. İslâm âlimlerinin ortak görüşüne göre Kur'an'ı ele almadan ezberden veya mushafa bakarak okuyan kimsenin abdestli olması müstehap ise de şart değildir. Bu görüş Hz. Peygamber'in, Kur'an okunmasına cünüplük dışında hiçbir halin engel olmayacağını söylediğine dair rivayetle (Müsned, I, 83-84, 134; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 91; Tirmizî, "Ṭahâret", 111) bu yöndeki bazı uygulamaları (Buhârî, "Vuḍû ʾ", 38; Ebû Dâvûd, "Eṭʿ ime", 11) ve sahâbe tatbikatıyla delillendirilir. Cünüp, hayızlı ve loğusa olana gelince, fakihlerin çoğunluğuna göre ayrıntıda bazı görüş farklılıkları bulunsa bile bu kimselerin ezberden de olsa Kur'an okuması câiz değildir. Ancak mushafa dokunmadan ve kelimeleri telaffuz etmeden Kur'an'ı gözleriyle süzebilir veya okunan Kur'an'ı dinleyebilirler. Bu hükmün delili olarak hayızlı ve cünüp olan kimsenin Kur'an'dan bir şey okumasını meneden rivayet gösterilir (İbn Mâce, "Ṭahâret", 105; Tirmizî, "Ṭahâret", 98).

Öte yandan sahâbeden İbn Abbas ile tâbiînden Saîd b. Müseyyeb'den cünübün Kur'an okuyabileceği görüşü rivayet edilmiş, başta İbn Hazm olmak üzere Zâhirî fakihleri bu görüşü savunmuştur. Mâlikîler, mushafa dokunmadaki görüşlerinin devamı olarak hayızlı ve nifaslı kadının Kur'an okuyabileceği, fakat âdet kanı kesildiği andan itibaren gusledinceye kadar bu sürede cünüp sayıldığı için Kur'an okuyamayacağı görüşündedir. Hanbelîler'den İbn Teymiyye de nifaslı (ve hayızlı) kadının Kur'an'ı unutma endişesini taşıdığında okumasını câiz görür (el-Fetâva'l-kübrâ, I, 357-358).

Kur'an yüce yaratıcının kelâmı olduğu için İslâm geleneğinde ona her zaman çok üstün saygı gösterilmiş, âdâba aykırı sayılabilecek davranışlardan özenle kaçınılmış, Kur'an okumanın kendisi de öteden beri ibadet niteliğinde bir davranış olarak görülmüştür. Kur'an okurken abdestli olmanın tavsiye edilmesi müslümanların bu ortak şuurunu gözettiği gibi, abdestin ibadetin ifasını güzelleştiren ve ondan alınacak mânevî hazzı arttıran bir boyut olmasına da dikkat çekmektedir. Böyle olduğu için ibadet niteliği ön plana çıkan Kur'an okuma sırasında abdestli olunması, mushafın abdestli olarak ele alınması yerinde bir davranıştır. Ancak Kur'an okumaktan asıl maksadın mânasını anlamak ve içerdiği emir ve tavsiyelere

uygun davranma iradesini kazanmak olduğu göz önüne alınırsa anlamanın, öğretme ve öğrenmenin ön plana çıktığı durumlarda bazı fakihlerce dile getirilen ruhsattan yararlanılması ve abdest şartının ihmal edilmesi mümkün görünmektedir. Fakihlerin Kur’an okumada abdesti müstehap seviyesinde görmeleri de böyle bir anlam taşır.

Kur’an’ın Ücretle Okunması ve Öğretilmesi. Kur’an’ı okuma ile onu başkasına öğretme arasında mahiyet farkı bulunduğu, birincisi doğrudan ibadet iken ikincisi vesile niteliğinde bir ibadet olduğu ve başkasına intikal eden bir yararı içerdiği için fıkhî hüküm yönüyle birbirinden ayrılır.

Ücretle Kur’an Okuma. Konu öncelikli olarak bir ibadetten doğacak sevabın başkasına bağışlanmasının mümkün olup olmayacağı hususuyla yakından alâkalıdır. İbadetlerin ifası karşılığında Allah katında sevap elde edilmesi, ibadetin niteliğine ve kişinin samimiyetine bağlı olarak kul ile Allah arasında kalan bir meseledir ve tamamıyla Allah’ın dilemesine bağlıdır. Bununla birlikte İslâm âlimleri bu konuda şahsî kanaatlerini açıklayarak mükelleflere yardımcı olmak istemişlerdir. Fakihler, hac ve sadaka gibi kısmen veya tamamen malî ibadetlerle dua ve istiğfar gibi amellerin sevabından ölülerin yararlanabileceği görüşünü benimserken namaz, oruç, Kur’an okuma gibi bedenî ibadetlerde daha mütereddit davranmış, çoğunluk, bu konuda Allah’ın dilemesi kaydını da getirerek iyimser bir yaklaşım sergilemiştir. Bağışlanmak üzere okunan Kur’an’ın sevabından ölülerin de faydalanabileceği görüşü, İmam Mâlik ve Şâfiî hariç fakihlerin çoğunluğunca kabul edilir. Ancak ücret karşılığı okumada

niyet ve amaç ibadetlerin genel çizgisine göre farklılık taşıdığı için hem ücretle okumanın cevazı hem de sevabının başkasına intikal imkânı hakkında söz söylemek daha da zorlaşmaktadır.

Başta Hanefîler olmak üzere fakihlerin çoğunluğu Hz. Peygamber’in Kur’an okumayı dilenme, mal edinme ve dünyevî menfaat sağlama vasıtası yapmayı yasaklayıp böyle yapanları ağır bir dille eleştirdiğini bildiren hadislerin yanında (Müsned, III, 428, 444; IV, 432, 439; Tirmizî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 20; Şevkânî, V, 322), Kur’an ücret karşılığı okunduğunda halis ve sahih niyet bulunmayacağı için bu okumada ibadet vasfının kalmayacağı ve bir sevap hâsıl olmayacağı, böyle bir işleme

başvurmada zaruretin bulunmadığı gerekçelerinden de hareket ederek ücretle Kur'an okunmasını doğru bulmazlar. Bunu konu alan icâre ve vasiyet akidlerini de geçersiz sayarlar (İbn Âbidîn, VI, 56-57). Mâlikîler'in Kur'an okumayı namaz ve oruç gibi niyâbetin geçerli olmadığı, yani biri adına bir başkasının yapamadığı dua grubuna almaları; İbn Hazm'ın ve Şâfiîler'le ileri dönem Hanefî âlimlerinden bir kısmının konuya daha ılımlı yaklaşması ise kısmen dinî hizmetleri ifa edenlerin maişet teminine yardımcı olmak, ibadetlerin kabulünü Allah'ın dilemesine bağlayarak mümkün olduğunca ifayı engelleyici bir tavır ortaya koymamak düşüncesiyle açıklanabilir.

Ücretle Kur'an Öğretme. Kur'an okuma ve dinlemenin faziletine dair hadislerin yanı sıra bir hadisinde Hz. Peygamber, "Sizin en hayırlınız Kur'an'ı öğrenen ve öğretendir" buyurmuş (Buhârî, "Feżâ˒ilü'l-Ḳur˒ân", 21; Ebû Dâvûd, "Vitir", 14), Kur'an'ı ezberleyen ve onunla amel eden hâfızların Allah'ın seçkin kulları olduğunu belirtmiştir (İbn Mâce, "Muḳaddime", 16-17; Tirmizî, "Feżâ˒ilü'l-Ḳur˒ân", 13). Sahâbeden Ubâde b. Sâmit, Suffe ehlinden bazılarına Kur'an öğrettiğini ve onlardan birinin kendisine bir yay verdiğini, durumu Resûl-i Ekrem'e arzettiğinde onun, "Eğer kıyamet gününde boynuna ateşten bir halka takılmasını istersen onu kabul et" dediğini nakleder (İbn Mâce, "Ticârât", 8; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 36). Kur'an'ın geçim vasıtası yapılmasını yasaklayan hadisler de vardır. Kur'an okuma gibi öğrenme ve öğretme faaliyeti de esasen ibadet nitelikli bir davranış olduğundan aslolan, bunların hiçbir maddî karşılık gözetilmeden sırf Allah'ın rızâsını kazanma amacıyla yapılmasıdır. İslâm'ın ilk dönemlerindeki uygulama da hep bu yönde olmuş, ancak İslâm coğrafyasının genişleyip bu hizmetlerin ifasının ayrı bir meslek olmaya başladığı ve buna ihtiyaç duyulduğu ileri dönemlerde Kur'an'ın ücret karşılığı öğretilmesinin cevazı tartışılmaya başlanmıştır.

İslâm âlimleri, vaktini Kur'an öğretimine ayırmış kimselerin bu hizmetleri karşılığında hazineden malî yardım ve maaş almasının cevazında görüş birliği halindedir. Tartışma, Kur'an öğreten kimsenin icâre akdi çerçevesinde karşı tarafla ücret anlaşması yapmasının ve ondan ücret almasının cevazı hususundadır. Ücret anlaşması olmaksızın Kur'an okuyanın sonradan hediye kabulü ise bu hediyenin mûtat ve zimnî ücret niteliğinde olup olmamasına göre farklı hükümler alır. Hz. Peygamber ve

dört halife döneminde Kur’an öğretimiyle meşgul kimselerin maişetlerinin beytülmâlden karşılandığı bilinmektedir. Bundan dolayı Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed gibi ilk dönem Hanefî müctehidleriyle Hanbelîler, Kur’an öğretimiyle meşgul olan kimselerin devlet bütçesi dışında ücret almasını câiz görmemişlerdir. Ancak daha sonra Belhli Hanefî fakihleri Kur’an öğretmenlerine devlet yardımının kesilmesi veya azaltılması, bu tür işlere ilginin zayıflaması, din hizmetlerinin gevşemesi gibi olumsuzluklar sebebiyle mezhebin genel kuralından ayrılma gereğini hissetmiş ve ücretle Kur’an öğretmenin istihsanen câiz olduğunu savunmuşlardır. Mezhepte de bu görüş fetvaya esas olmuştur. İmâmet, müezzinlik gibi diğer din hizmetlerinin ücretle ifası bu çerçevede temellendirilir. Hanbelîler’in dışındaki diğer mezhep fakihlerinin görüşü de ücretle Kur’an öğretmenin câiz olduğu yönündedir. Bu cevaz birçok kaynakta Resûl-i Ekrem’in, “Karşılığında ücret aldığınız şeylerin en haklı olanı Allah’ın kitabıdır” hadisine (Buhârî, “İcâre”, 16) veya rukye hadisine (aş. bk.) ya da bir sahâbîyi bir kadınla mehir olarak ona Kur’an öğretmesi karşılığında evlendirmesine (Buhârî, “Nikâḥ”, 14) dayandırılır. Fakat bunu istihsan, maslahat, feth-i zerâi‘ gibi delillerle veya Hanefîler’in yaptığı şekilde Kur’an öğretmenin vesile türünde ve başkasına yarar aktaran bir ibadet oluşuyla ve bu yönden akde konu olabilmesiyle açıklamak daha isabetli görünmektedir.

Kur’an’la Tedavi. Hastalıkla mücadele ve tedavi esasen tıp ilminin konusu olmakla birlikte tıbben tedavi imkânının bulunmadığı durumlarda insanlar inancın yapıcı etkisine sığınarak ondan mânen ve ruhen güç alır, dinî metinler ve dualar okuyarak tedaviye yönelirler. Hz. Peygamber hastalıkların çaresinin bulunduğunu ve tedavi olunması gerektiğini bildirmiş (Ebû Dâvûd, “Ṭıb”, 11), ayrıca okuyarak tedaviyi tıbbî tedavinin yerini alan, alternatif bir tedavi değil ona yardımcı bir yöntem olarak onaylamıştır. Belli sûre ve âyetlerin tedavi edici özelliğine dikkat çeken hadislerle (Buhârî, “Ṭıb”, 32-34; Müslim, “Selâm”, 67) sahâbeden Ebû Saîd el-Hudrî’nin akrep sokan bir kabile reisini Fâtiha sûresini okuyarak tedavi etmesi ve Resûlullah’ın da bunu tasvip etmesi şeklinde özetlenebilen “rukye hadisi” (Buhârî, “İcâre”, 16; Müslim, “Selâm”, 65), İslâm âlimlerinin hastalıkların tedavisinde Kur’an’dan bazı âyet ve sûreler okunmasını câiz görmelerinin gerekçesini teşkil etmiş, zamanla bu konuda farklı açılımları olan zengin bir kültürel birikim ortaya çıkmıştır (meselâ bk. Muhammed b.

Abdülvâhid el-Makdisî, Kitâbü’l-Emrâż ve’l-keffârât ve’ṭ-ṭıb ve’r-ruḳayât, Huber 1415; Fethî b. Fethî Cündî, en-Neẕîrü’l-ʿuryân li-taḥẕîri’l-merḍâ ve’l-muʿâlicîn bi’r-ruḳā ve’l-Ḳurʾân, Riyad 1415/1995).

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Ḳurʾân”, 1; Müsned, I, 83-84, 134; II, 341; III, 82, 428, 444; IV, 432, 439; Dârimî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 1; Buhârî, “Vuḍûʾ”, 38, “İcâre”, 16, “Nikâḥ”, 14, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 21, “Ṭıb”, 32-34; Müslim, “Ẕikir”, 38, “Selâm”, 65, 67; İbn Mâce, “Ṭahâret”, 105, “Muḳaddime”, 16-17, “Ticârât”, 8; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 91, “Vitir”, 14, 20, “Eṭʿime”, 11, “Büyûʿ”, 36, “Ṭıb”, 11; Tirmizî, “Ṭahâret”, 98, 111, “Ḳırâʾât”, 12,

“Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 2-4, 13, 16, 18, 20; Nesâî, “Ḳasâme”, 46; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr, Beyrut 1967, III, 205; Dârekutnî, es-Sünen (nşr. Abdullah Hâşim Yemânî elMedenî), Kahire, ts. (Dârü’l-mehâsin), I, 121-124; Hâkim, el-Müstedrek, III, 485; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1349, I, 80-84; VIII, 192; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 272-293; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 34; II, 212; IV, 191; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 37-38; II, 186-187; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1390/1970, I, 106-110; V, 411-412; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü’r-râye, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), I, 196-199; Nevevî, el-Mecmûʿ, Bağdad 1966, II, 87, 176, 179, 186; III, 222, 310, 332; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347, III, 221; Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-Fetâva’l-kübrâ, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 340, 357-358; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, I, 243-244; V, 322-324; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), VI, 55-57; Süleyman Ateş, Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1988, IX, 233-234; Hüseyin Atay, “Kur’anı Kerîm ve Kudsiyet”, AÜİFD, XXVII (1985), s. 1-30; Abdurrahman Çetin, “Abdestsiz Kur’an Okuma Meselesi”, UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, V, Bursa 1993, s. 105-118; a.mlf., “Ücretle Kur’an Öğretme ve Okuma Meselesi”, a.e., V (1993), s. 119-131; Hidayet Aydar, “Kur’an’a Dokunmak ve Abdest Meselesi”, Kur’ân Mesajı, sy. 4, İstanbul 1998, s. 55-80; Kadir Paksoy, “Kur’an’a Abdestli Dokunmakla İlgili Rivayetlerin Tahlili”, Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, V, Şanlıurfa 1999, s. 331-378.

Mehmet Şener XI. KUR’AN ve KİTÂB-ı MUKADDES

Kur’an İslâm’ın temel kaynağı, müslümanların inanç ve yaşayışları için başlıca hareket noktasıdır. Çünkü tebliğcisinin rolü ne kadar büyük olursa olsun İslâm, yaşayan bir şahıs üzerine değil bir mesaj yani Kur’an üzerine temellenmiştir (Catholicisme, III, 175). Yahudilik ve Hıristiyanlık’ta da kutsal kitaplar vardır; ancak Hz. Îsâ ile ilgili inançlar üzerine temellenen Hıristiyanlığın aksine hem Yahudilik hem İslâm kutsal kitaba öncelik verir. Bununla birlikte Yahudilik ve Hıristiyanlığa ait kutsal yazılar külliyatının (Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd) teşekkülü uzun dinî ve tarihî gelişmenin sonucudur; İslâm ise başlangıçtan itibaren kitaba dayanan bir din olarak var olmuştur (Jomier, s. 8; EJd., X, 1194). Dolayısıyla müslümanlar için esas olan Kur’an’ın verdiği bilgiler ve ortaya koyduğu değer hükümleridir.

Kur’ân-ı Kerîm kronolojik olarak Tevrat, Zebûr ve İncil gibi diğer ilâhî kitaplardan sonra geldiği ve takdim ettiği dini tamamen yeni ve öncekilerden büsbütün farklı bir din değil, Hz. Âdem’den itibaren bütün peygamberlerce tebliğ edilen ilâhî dinin son şekli olarak tanımladığı için diğerlerini kuşatıcı bir mahiyet arzetmekte, önceki peygamberlere inanmayı da şart koşmaktadır (meselâ bk. en-Nisâ 4/136). Nitekim Kur’an geçmişte Allah tarafından birçok peygamber gönderildiğini, onlara kitap veya sahifeler verildiğini bildirmekte, bu kitaplar arasında Hz. İbrâhim’in sahifelerini, Hz. Mûsâ’ya verilen Tevrat’ı, Hz. Dâvûd’a verilen Zebûr’u ve Hz. Îsâ’ya vahyedilen İncil’i ismen zikretmekte, “evvelkilerin kitapları” ifadesiyle (eş-Şuarâ 26/196) daha önceki kutsal metinlere de atıfta bulunmaktadır. Özellikle Tevrat ve İncil hakkında ayrıntılı bilgiler içermesi yanında bu kitaplardaki birçok kıssa ve konuyu ihtiva etmekte, bunlarda yer alan, kendisinin de benimsediği evrensel ilkeleri tekrarlamakta, geçmiş kitapların içeriklerinin orijinal şekliyle ne oranda muhafaza edilebildiğini, hangi hususlarda değişikliğe uğratıldığını bildirmektedir (özellikle bk. el-Bakara 2/89, 136; Âl-i İmrân 3/3, 84; el-Mâide 5/48; el-En‘âm 6/92; el-Hadîd 57/26-27). Böylece Kur’an’ın Ehl-i kitap ve onların kutsal metinlerine dair verdiği değer hükümleri, bir yandan müslümanların yahudi ve hıristiyanlarla ilişkilerinde temel prensipleri teşkil ederken ve başlıca bilgi kaynağını oluştururken öte yandan onların Kur’an’la yakından ilgilenmesine yol açmış, yahudi ve hıristiyan din adamları ve bilginleri,

Kur’an’ın kendilerine yönelttiği tenkitleri cevaplayıp kendi haklılıklarını göstermek için Kur’an’ın içerdiği, Ehl-i kitap telakkileriyle çelişen konularda ona karşı tavır almış, kaynağı ve verdiği bilgilerin doğruluğu konusunda Kur’an’ı eleştirmeye çalışmışlardır.

Kur’an ile, daha önce gelen ve ilâhî vahiy olduğu Kur’an tarafından onaylanan kutsal kitaplar arasında gerek vahyedilme ve kaydedilmesi, istinsah ve günümüze intikali gerekse üslûp ve muhteva yönünden önemli farklılıklar mevcuttur. Kutsal kitapların muhafazası ve sonraki dönemlere intikalinde ezberleme ve yazma yahut istinsah şeklinde iki temel yol bulunmaktadır. Yahudi ve hıristiyan geleneğinde ezberleme bir muhafaza yolu olarak uygulanmamıştır. Yahudi inancına göre Hz. Mûsâ kendisine gelen vahyi yazmış ve bir kitap haline getirerek daha sonra gelenlere teslim etmiştir (Çıkış, 17/14; 24/3; 34/27; Sayılar, 33/2; Tesniye, 31/9, 24-26). Ancak Tevrat metninin oluşumu ve istinsahı, Hz. Mûsâ’dan sonraki durumu, günümüze kadar gelişi, bugün mevcut Tevrat nüshasının hangi dönemde kimler tarafından yazıldığı gibi hususlar ilmî bakımdan tartışmalı görülmektedir. İbn Meymûn’un (Maimonides) tesbit ettiği ve yahudilerce kabul edilen iman esaslarında Tevrat’ın değişmeden günümüze kadar geldiği belirtilmektedir. Fakat bu dogmatik görüşün doğru olmadığı ve bugünkü Tevrat’ın tarihî süreç içerisinde teşekkül ettiği bilim çevrelerince kabul edilmektedir. Hz. Mûsâ’nın yaşadığı milâttan önce XIII. yüzyıldan Bâbil esaretinin vuku bulduğu milâttan önce VI. yüzyıla kadar yaklaşık yedi asır boyunca Tevrat’ın birçok defa kaybolduğu, düşman eline geçtiği, çeşitli değişikliklere uğradığı (Yeremya, 8/8), hatta Tevrat geleneğinin tamamen unutulduğu yahudi kaynaklarında belirtilmektedir. Metin tenkidi çalışmaları kutsal metinlerin ve özellikle Tevrat’ın istinsah ve naklinde bilerek veya bilmeyerek pek çok hata yapıldığını ortaya koymaktadır (DB, V/2, s. 2103-2104). Tevrat’ın nihaî şeklini alması, Hz. Mûsâ’dan yaklaşık on üç asır sonra milâdî I. yüzyılda gerçekleşebilmiştir. Zamanımızda mevcut en eski ve tam İbrânîce el yazması nüshalar milâttan sonra IX. yüzyıla, Tevrat’ın Yunanca çevirisine ait yazma nüshalar ise IV. yüzyıla aittir (bk. TEVRAT).

Otantiklik problemi bugünkü İnciller için de söz konusudur. Hıristiyan inancına göre Hz. Îsâ ilâhî kelâm olduğu için bizzat kendisi vahiydir; onun ayrıca vahiy almasına gerek bulunmadığından o yazmamış, yazdırmamış, hatta ona bir kitap verilmemiştir. Günümüzde İncil adıyla bilinen ve kutsal

kabul edilen kitaplar, doğrudan Allah'ın kelâmı tarzında değil Hz. Îsâ'dan sonra bir tarih kitabı üslûbuyla kaleme alınmıştır. Mevcut İnciller'in Hz. Îsâ tarafından yazılmadığı hıristiyanlarca da kabul edilmektedir. İnciller, Hz. Îsâ'dan en az otuz yıl sonra yazılmaya başlanmış ve I. yüzyılın sonunda yazma işi tamamlanmıştır (bk. İNCİL). Yeni Ahid'in yazma nüshaları ise II ve III. yüzyıllara ait fragmanların mevcudiyetine rağmen genellikle IV. yüzyıla tarihlenmektedir (Catholicisme, VIII, 352-356).

Kur'an'a gelince, onun tamamı doğrudan Allah'ın kelâmı olup bu kelâm vahiy şeklinde Hz. Muhammed'e gönderilmiş, nüzûl sürecinin başından itibaren Resûl-i Ekrem ve bazı sahâbîler tarafından bütün âyetlerinin ezberlenmesi yanında ihtiyaç duyulduğu andan itibaren yazıya geçirilmiştir. Peygamber'in vefatından hemen sonra ilk halife Hz. Ebû Bekir zamanında kitap haline getirilmiş, Hz. Osman döneminde istinsah edilerek çoğaltılmıştır (geniş bilgi için bk. TARİHİ).

Kur'ân-ı Kerîm ile Kitâb-ı Mukaddes arasında muhteva ve üslûp yönünden benzerlikler yanında önemli farklılıklar da vardır. Kitâb-ı Mukaddes, çeşitli yazarlar tarafından farklı dönemlerde kaleme alınmış değişik edebî türlerdeki yazılardan oluşmaktadır. Onda tarihî türdeki yazıların yanında dinî hükümler, felsefî diyaloglar, hikmet türü bölümler, dua ve münâcâtlar yer almaktadır. Kitâb-ı Mukaddes'e ait bölümlerin çoğu adını taşıyan kişiler tarafından yazılmış değildir; ayrıca bazan birden çok kitap belli bir yazarın adına nisbet edilmiştir. İnciller ise Hz. Îsâ'nın hayatını anlatan biyografi kitapları olup değişik yazarlarca kaleme alınmıştır ve bu yazarların gördükleri, duydukları veya ulaşabildikleri kaynaklardan derledikleri bilgileri ihtiva etmektedir (Luka, 1/1-4). Kur'an ise hem Ahd-i Atîk'ten hem Ahd-i Cedîd'den farklı olarak Hz. Peygamber'e bizzat Allah veya onun görevlendirdiği vahiy meleği tarafından ulaştırıldığı için onda konuşan daima Tanrı, muhatap ise Hz. Peygamber ile değişik inanç grupları ve genel olarak insanlardır. Halbuki Kitâb-ı Mukaddes'te olaylar umumiyetle üçüncü şahıs tarafından anlatılmaktadır. Öte yandan Kitâb-ı Mukaddes'te olaylar zaman ve mekân boyutuna inilerek ele alınmakta, dolayısıyla Eski Ahid İsrâiloğulları'nın tarihini, Yeni Ahid ise Hz. Îsâ ve havârilerin hayat ve faaliyetlerini anlatan birer tarih kitabı hüviyetini taşımaktadır.

Temelde bir tarih kitabı değil bir hidayet ve irşad kitabı olduğundan Kur'an'la, tarihî olayları kronolojik akış içerisinde tasvir etme endişesinden ziyade tarihten aktarılan örneklerden hareketle muhatap kitlelere belli mesajların verilmesi hedeflenmiştir. Bu sebeple Kur'an'da olaylar ve bilgiler zaman ve mekân tayini yapılmaksızın verilmekte, olaylarla onu okuyanlar arasına bir mesafe konulmamaktadır. Kur'an vahyinin, Resûlullah'a gelmesinin ardından hemen anında tebliğ edilmesi ve hayata geçirilip yaşanan hayatla bütünlük sağlaması gerektiğinden Resûlullah'ın vahyi aktarmayı geciktirmesi, gelen âyetleri edebî bir metin haline getirecek düzenlemeyi yapmak için bekletmesi ve hepsi tamamlanınca tedvin ederek nakletmesi mümkün olmadığı gibi Kur'an'ın irşad ve eğitime yönelik hedeflerini gerçekleştirmesi bakımından yararlı da değildi.

Kur'an'la Kitâb-ı Mukaddes arasındaki bu farklılıkların yanında başta kıssalar olmak üzere bazı konularda benzerlikler ve paralellikler de vardır. Özellikle kâinatın ve insanın yaratılışı, cennetten çıkarılış, Nûh tûfanı, Hz. İbrâhim, İshak ve Ya'kūb, İsrâiloğulları'nın tarihi, Hz. Yûsuf, Hz. Mûsâ ve onun Firavun'la mücadelesi, Mısır'dan çıkış, İsrâiloğulları'nın çöldeki hayatı, buzağıya tapma, Tâlût (Saul), Dâvûd ve Süleyman, çeşitli peygamberlerin tebliğ faaliyetleri, Zekeriyyâ ve oğlu Yahyâ, Meryem ve oğlu Îsâ ile havâriler gibi konular Kitâb-ı Mukaddes'le Kur'an'da ortak konulardır. Bu tür konulardaki benzerlik ve farklılıklar, yahudi ve hıristiyanları Kur'an'ın kaynağı hususunda çeşitli iddia ve yorumlara sevketmiştir. Ancak Kur'an'ın diğer kutsal kitaplara göre daha iyi korunmasına, orijinal ve otantik şekliyle günümüze ulaşmasına, dolayısıyla daha üstün bir konumda bulunmasına ve bunun objektif kriterlerle tesbit edilmiş olmasına rağmen gerek yahudiler gerekse hıristiyanlar Kur'an'ın asıl kaynağının kendi kutsal metinleri olması gerektiğini savunmakta, onları ölçü alarak Kur'an'ı değerlendirmekte ve ona yönelik eleştirilerde bulunmaktadırlar.

Bu tür iddiaların genellikle iki temel sebebi vardır. Öncelikle İslâm dini yahudi ve hıristiyan kutsal kitaplarıyla peygamberlerini tasdik ettiği halde yahudiler daha sonra gelen Hıristiyanlığı ve İslâmiyet'i reddetmiş, hıristiyanlar ise Yahudiliği tanırken İslâmiyet'i asılsız saymıştır. İkinci olarak Kur'an'ın vahyedilme tarzı ve metin haline gelişi, Tevrat'ın ve özellikle İnciller'in ortaya çıkışından ve metinleşme sürecinden farklı

olduğu için Ehl-i kitap mensupları onun Kitâb-ı Mukaddes'ten ve diğer yahudi-hıristiyan dinî kaynaklarından istifadeyle oluşturulduğunu öne sürmüşler, bu iddialarını -kendilerinin de üzerinde anlaşamadıkları- çeşitli faraziyelerle desteklemeye çalışmışlardır.

Kur'an'ın pek çok yerinde gerek bilgi verme gerekse tenkit maksadıyla yahudilerden bahsedilmektedir (bk. MUHTEVASI). Yahudi inanç ve uygulamalarının eleştirilmesi, ayrıca yahudilerin kutsal kitaplarını orijinal ve otantik şekliyle muhafaza edemediklerinin belirtilmesi onların Kur'an'a cephe almalarına sebep olmuştur. İslâmî tenkitlere karşı yahudilerin cevapları X. yüzyılda ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu sahada yazanlar arasında Saadiah Gaon, Judah Halevî, Abraham İbn Dâvûd, Samuel ha-Nagid (İsmâil İbn Nağrîle) ve Maimonides (İbn Meymûn) sayılabilir (EJd., IX, 102). Yahudilerin Kur'an'a yönelik eleştirileri genelde İslâm'a karşı kaleme aldıkları az sayıdaki eserler içinde yer almaktadır.

Teslîs inancının asılsız olduğu, Hz. Îsâ'nın ilâh, rab ve Tanrı'nın oğlu olmayıp bir peygamber olduğu ve çarmıha gerilmediği gibi Kur'ânî bilgilerin kendi inançlarıyla çelişmesi yüzünden hıristiyan apolojetik yazarlar, ilk dönemlerden itibaren Kur'an'ın vahiy mahsulü ilâhî kelâm olmayıp Hz. Muhammed tarafından yazıldığını ileri sürmüşlerdir. Hıristiyanların Kur'an'a bakışı tarih boyunca genelde menfi olmuştur; iddialar ise sağlam bilgilere değil sübjektif gerekçelere ve faraziyelere dayanmaktadır. John of Damascus (Jean Damascene [ö. 750]), Theodore Ebû Kurre (ö. 825) gibi ilk dönem hıristiyan tenkitçileri müslüman bir çevrede yaşadıkları için onların eleştirileri Kur'an metninden çok müslümanlardan öğrendiklerine dayanıyordu. İslâm'ı eleştiren Bizanslı teologlar ise müslümanlarla doğrudan karşılaşmadıklarından hasımlarının inançlarını öğrenmek için Kur'an metnine dayanmak zorunda idiler. Bu sebeple Bizanslı polemikçiler gayretlerini Kur'an metninin analizine yoğunlaştırmışlardı. Bizanslı teologlardan Nicetas, Evode ve Georges Hamartolos, Euthyme Zigabene, Urfalı Barthelemy ve Jean Cantacuzene gibi yazarların Kur'an'a yönelik eleştirileri Hıristiyanlık doktrinine ters düşen ve Kitâb-ı Mukaddes'le çelişen noktalarla ilgili olup bunlar arasında Îsâ'nın ulûhiyyeti, teslîs, haçın kutsallığı, ikonlara tâzim gibi hususlar yer almaktadır (Khoury, s. 54, 90, 140-186, 242-293, 310-318; Caspar, s. 76).

Latin Batı'da İslâm ve Kur'an'la ilgili çalışmalar öncelikle İslâm'ı tanıma yönünde olmuştur. Bu amaçla Kur'an'ın Latince'ye ilk tercümesi, Peter the Venerable'in talebi üzerine Robertus Ketenensis (Retinensis) ve Dalmaçyalı Hermannus tarafından 1143'te yapılmış, bunu Raymond de Pegnafort, St. Thomas d'Aquin, Raymond Martin, Raymond Lulle'ün Kur'an'a yönelik bir dizi reddiyesi takip etmiştir. Bu dönemlerde bir taraftan Kur'an'ın tercüme edilmesi, diğer taraftan Batı üniversitelerinde Arapça'nın öğretilmesi İslâm'ı ve Kur'an'ı daha iyi reddedebilme amacına yönelikti. Batı'da İslâm ve Kur'an karşıtı polemik XV ve XVI. yüzyıllarda devam etmiştir. Bunlardan Ludovico Marraccio'nun, Avrupa'da Kur'an üzerine yapılan araştırmalara kaynak teşkil etmesi bakımından önem taşıyan

Alcorani textus universus adlı Latince Kur'an çevirisine yazdığı giriş hatalarla dolu olup benzer hatalar ondan sonra iki asır boyunca yapılan Kur'an'la ilgili çalışmalarda devam etmiştir (Badawi, s. 4-6). Martin Luther başta olmak üzere Melanchton, Bibliander gibi Protestan reformcuların hepsinin İslâm'a ve Kuran'a karşı tavırları düşmanca olmuştur (Caspar, s. 78).

Hz. Muhammed'in, Kur'an'ı mutlaka vahiy dışı bir kaynaktan almış olması gerektiği şeklindeki klasikleşmiş ön yargılı hüküm hıristiyan teologları ve müsteşrikleri tarafından ortaklaşa benimsenmekle birlikte, kıssalar başta olmak üzere ortak olay ve konulara kaynak olarak yahudi veya hıristiyan dinî literatürünün ağırlıkta olduğu hususunda farklı iddialar ileri sürülmektedir. Charles C. Torrey, Henri Lammens, H. Zacharias, W. Rudolph, Abraham Geiger ve Theodor Nöldeke yahudi etkisini (EJd., X, 1196); Julius Wellhausen, Tor Andrea, Richard Bell ve Blachère hıristiyan etkisini öne çıkaranlar arasında yer alır. Brockelmann, S. Moscati, E. Montet, Goldziher, Snouck-Hurgronje, Carra de Vaux gibi birçok şarkiyatçı ise yahudi ve hıristiyan geleneğinin beraberce İslâm'ın ve dolayısıyla Kur'an'ın kaynağını teşkil ettiği iddiasında bulunmuştur. Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunu inkâr edenler arasında, Hz. Peygamber'in Kur'an'la ilgili bilgi kaynağı olarak hıristiyan rahibi Bahîrâ, Varaka b. Nevfel, Ümeyye b. Ebü's-Salt, Hanîfler, şairler, Sâbiîler gibi kişi ve zümreleri, halk arasında dolaşan rivayetleri ve apokrif yahudi-hıristiyan geleneğini gösterenler de vardır. Kur'an'ın insan ürünü bir kitap olduğu ön yargısıyla hareket eden Batılı araştırmacılar, Kur'an metnini de Kitâb-ı Mukaddes için yapıldığı

gibi metin tenkidine tâbi tutmaya çalışmışlardır.

Kur'an'a karşı Batı'da izlenen ön yargılı yaklaşımın XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yerini giderek daha olumlu ve akademik bir anlayışa bırakmaya başladığı, özellikle II. Vatikan Konsili'nden (1962-1965) sonra Hıristiyanlığın Kur'an'a bakışında nisbeten olumlu bir sürece girildiği gözlenmektedir. Ayrıca şarkiyatçılar tarafından yapılan çalışmaların önemli bir kısmında, farklı din ve kültüre mensup olmaktan kaynaklanan ön yargılı görüş ve değerlendirmeler yanında Kur'an tarihi, tefsir ve genel olarak Kur'an ilimleri için katkı sağlayacak değerde bilgiler de bulunmaktadır (ayrıca bk. LİTERATÜR).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, Risâle fi'r-Red ʿalâ İbni'n-Nağrîle el-Yehûdî (Resâʾilü İbn Ḥazm el-Endelüsî içinde, nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1981, s. 39-70; Kurtubî, el-Câmiʿ, IV, 5; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, III, 76; E. Mangenot, "Texte de l'Ancien Testament", DB, V/2, s. 2103-2112; J. Jomier, Bible et Coran, Paris 1959, s. 8; A-T. Khoury, Les théologiens byzantins et l'Islam, Louvain 1969, s. 54, 90, 140-186, 242-293, 310-318; S. D. Goitein, Jews and Arabs, New York 1974, s. 46-61; R. Caspar, Traité de théologie musulmane, Rome 1987, s. 9-10, 14, 76, 78; Ces écritures qui nous questionnent, La Bible et le Coran, Paris 1987, s. 77-122; A. Badawi, Défense du Coran contre ses critiques, Liban 1989; Muhammed Hamîdullah, Kur'ân-ı Kerîm Tarihi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1993, s. 41-49; N. Daniel, Islam and the West, Oxford 1993, s. 13-15; Cl. Gilliot, "Muhammad, le Coran et les contraintes de l'histoire", The Qur'an as Text, Leiden 1996, s. 3-26; a.mlf., "Les informateurs juifs et chrétiens de Muhammad", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XXII, Jerusalem 1998, s. 84-126; Baki Adam, Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat, Ankara 1997, s. 55-56, 59; Abdülaziz Hatip, Kur'an ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar, İstanbul 1997, s. 29-35, 229-311; Mahmut Aydın, "Kutsal Kitap Olarak Kur'an: Çağdaş Bir Hıristiyan Değerlendirmesi", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 12-13, Samsun 2001, s. 213-233; Haim Hillel Ben-

Sasson, “Disputation and Polemics”, EJd., VI, 79-103; Moshe Perlmann, “Islam Polemics Against Judaism”, a.e., IX, 102; Eisig Silberschlag, “Judah Halevi”, a.e., X, 355-366; EJ/ED, “Koran”, a.e., X, 1194-1199; Ch. Pellat, “al-Naḍr b. al-Ḥāri̱tẖ”, EI² (Fr.), VII, 874; J.-M. Abd el-Jalil, “Coran”, Catholicisme, III, 175; J. Decroix, “Manuscrits de la Bible”, a.e., VIII, 352-356; A. Paul, “Qumrān”, a.e., XII, 404-410.

Ömer Faruk Harman XII. EDEBİYAT

Genellikle üç döneme ayrılarak incelenen Türk edebiyatının sekiz-dokuz asırlık en uzun, en verimli devresi, İslâm dini ve medeniyetiyle ona hâkim vasıflarını kazandıran Kur’an’ın etkisi altında gelişmiştir. Bu derin etki, Tanzimat’ın ardından Batı medeniyetinin tesiriyle değişen yeni Türk edebiyatında da sürmüştür. Üç dönemden ikincisine verilen çeşitli isimler de bu etkiyi ifade etmektedir. Türk edebiyatının bu dönemi hakkında Osmanlı edebiyatı, divan edebiyatı, eski Türk edebiyatı, klasik edebiyat gibi isimlendirmelerin yanında M. Fuad Köprülü’den başlayarak İslâmî karakterini belirtecek şekilde adlandırılması genel bir kabul görmüştür. Köprülü’ye göre İslâm ümmeti dairesine girmiş kavimler için Kur’an dilinin üstünlüğü ve hâkimiyetiyle Kitap ve Sünnet’in vahdeti bütün güzel sanatlarda olduğu gibi lisan ve edebiyatta da hâkimiyetini gösterdiğinden Türkler arasında şekillenen edebiyat İslâmî bir edebiyat olarak gelişmiştir. Nihad Sâmi Banarlı da bu dönemi İslâmî Türk edebiyatı şeklinde adlandırmış ve sebebini şöyle açıklamıştır: “Bu edebiyatın ilim ve fikir kaynağı başlangıçta tamamıyla Kur’an’dır. Devrin ilim ve tefekkür hayatı da esasen aynı kaynaktan nemâlanmıştır” (Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, I, 102). “Ümmet çağı Türk edebiyatı” ismini ilk defa ortaya atan ve bu isimle bir de kitap yazan Agâh Sırrı Levend ise, “Eski metinlerde hemen hiçbir sayfa yoktur ki içinde Kur’an’dan bir âyet, Peygamber hadisinden bir cümle bulunmasın ve düşünceler bunlara bağlanmış olmasın” demektedir (Türk Edebiyatı Tarihi, I, 24).

Kur’an, bu edebiyatın şekle ait birtakım özelliklerinden muhtevasına ve bazı türlerin ortaya çıkışına kadar hemen her alanda temel kaynak olmuştur. Hadis, kısas-ı enbiyâ, eski kavimlere dair bilgiler ve tasavvuf şeklinde sıralanabilecek olan diğer kaynaklar da yine Kur’an’la yakından ilgilidir ve ondan doğup gelişmiştir. Bu kaynaklar, Türk edebiyatında manzum ve

mensur olarak kaleme alınmış eserlere sadece malzeme temin etmek, muhtevalarını zenginleştirip beslemekle kalmamış, bu eserlerin estetik yönünün teşekkülünde ve sanat değerinin ölçülmesinde de başvurulacak esasları belirlemiştir.

Kur'an Türk edebiyatının edebî sanatlarını, belâgat anlayışını temellendirmiştir. Arap dilinin belâgatı da aslında bir söz mûcizesi olan Kur'ân-ı Kerîm'den ve onu daha iyi anlama zaruretinden doğmuş, belâgat ilmi en güzel örneklerini ilâhî kelâmın eşsiz ifadelerinden derleyerek teşekkül etmiştir. Türk dünyasında belâgat eğitimi, Cevdet Paşa'nın Belâgat-ı Osmâniyye'de (İstanbul 1299) Türkçe

örnekler vermesine kadar asırlarca Kur'an'dan ve Arap edebiyatından derlenmiş eserlerin telifi, şerh, hâşiye ve ta'likatlarının yazımı ve okutulmasıyla gerçekleştirilmiştir.

İslâmî Türk edebiyatının hayat, ahlâk, âdet ve gelenekler, önemli günler, devrin ilimleri, efsane ve masallar, savaşlar gibi doğrudan dinî olmayan kaynakları da İslâm dininin ve Kur'ân-ı Kerîm'in izlerini aksettirir. Muhtevayı belirleyen bu unsurlara örnek olarak bayramiyye (ıydiyye), ramazâniyye, mi'râciyye gibi türler verilebilir. Hatta hammâmiyye, rahşiyye gibi ilk bakışta dinî özellik taşımayan türlerde bile konular işlenirken âyet ve hadislerle bunlardan devrin cemiyet hayatına bir kültür ve yaşama biçimi halinde intikal etmiş hüküm ve anlayışlar beyitlere yerleştirilmiştir.

Türk edebiyatının kitap halindeki bilinen en eski metinleri olan Kutadgu Bilig (XI. yüzyıl) ve Atabetü'l-hakāyık (XII. yüzyıl) İslâmî edebiyatın da ilk manzum örnekleri olarak muhtevalarını Kur'an'dan almıştır. Bu eserlerdeki âyet ve hadisler ilk defa Türkçe'ye tercüme edilmiş olmaktadır. XI. yüzyılda hazırlanmaya başlanan Türkçe Kur'an tercümeleri, özellikle Türk dilinin kelime kadrosu ve gramerine ait zengin araştırma alanlarından birini teşkil etmektedir. Bu arada diğer bir alan olarak Türkçe tefsirlerin de aynı öneme sahip olduğu ve araştırmacıların ilgisini beklediği belirtilmelidir.

Eski Türk edebiyatında inşâ denilen nesir dilinde Kur'an'ın, cümle

yapısından metnin örgüsüne kadar geniş bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Gerek sanatkârane gerekse sade nesirdeki bu durum hakkında Nihad Sâmi Banarlı şöyle demektedir: “Kur’ân-ı Kerîm’in bir seciler ve alliterasyonlar saltanatı içinde söylenen zengin mûsikili ilâhî lisanı daha İslâm’ın ilk eserlerinden başlayarak gerek Arap gerek İran gerekse Türk edebiyatlarında nesirle söyleyişin mukaddes bir örneği biliniyordu” (Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, I, 489). “Sözlerin en güzeli” olan bu mukaddes örnek, Dede Korkut hikâyelerindeki sade nesirden başlayarak Sinan Paşa gibi büyük sanatkârların elinde çok zevkli eserlerin ortaya konmasına vesile olmuş, Cevdet Paşa’nın kalemiyle XX. yüzyıla ulaşmıştır.

Kutadgu Bilig’in mukaddimesiyle başlayıp Rabgūzî’nin Kısasü’l-enbiyâ’sıyla gelişerek Anadolu sahasında Behcetü’l-hadâik, Marzübânnâme, Tazarruât gibi eserlerle Veysî ve Nergisî’den Nâmık Kemal, Muallim Nâci ve Ziyâ Paşa’nın eserlerine kadar her devirde çeşitli örnekleri görülen bu nesir tarzı mânayı veciz bir şekilde ifade etmektedir. XX. yüzyılın başlarında mekteplerde öğretilen bu tarzın ne kadar önemli kabul edildiği, II. Abdülhamid döneminde rüşdiyeler için yayımlanmış bir inşâ kitabında (Seyyid Mehmed Sîret, Usûl-i Kitâbet, İstanbul 1298) yer alan bir bölümde, istişhâd maksadıyla en çok kullanılan âyetlerin ve bunların hangi mânaları ifade etmek için yazıda kullanılabileceğinin gösterilmesinden anlaşılmaktadır.

Kur’an’ın Türk şiir ve nesrine kazandırdığı bir başka özellik de edebiyatımızda irsâl-i mesel, istişhâd, iktibas gibi adlarla anılan ve bir hususu anlatırken Kur’an âyetlerinden konuyla ilgili olanları tam veya kısmen, bazan da o sûreyi yahut âyeti ya da ona delâlet eden bir kelimeyi zikrederek beyte, mısraa veya cümleye yerleştirme usulüdür: “Hâk-i pâyin olduğum gördü dedi kâfir rakīb / Taş ile bağrın dövüp ‘yâ leytenî küntü türâb’” beytinde kıyamet gününde kâfirin, “Keşke toprak olaydım” diyeceğini ifade eden âyetle (en-Nebe 78/40) beytin mânası kuvvetlendirilmiştir. “Nağme-i bülbül yine remz eyledi gülşende kim / ‘Hâzihî cennâtü adnin fe’dhulûhâ hâlidîn’” (Ahmed Paşa) beytinde “adn cennetleri” (Tâhâ 20/76) ibaresinin başına “hâzihî” kelimesi eklenmiş, ardından da, “Ebedî olarak kalmak üzere oraya girin” mânasındaki âyetin (ez-Zümer 39/73) bir parçası eklenmiştir. Böylece Sultan Bayezid için

yazılmış olan bu bahâriyyedeki beyit, “Bahar geldiğinde gül bahçesinde öten bülbüllerin nağmeleri, ‘İşte bu bir cennet bahçesidir, haydi oraya gir ve ebedî olarak kal’ sözünün sembolik ifadesidir” anlamını vermektedir. Kur’an âyetleri beyitlerde bazan sadece meâlen veya mânaya telmih olarak, bazan “rahmet âyeti, fetih âyeti, secde âyeti” gibi isimlerle, bazan “Tâhâ, ve’l-Leyl, ve’d-Duhâ, Yâsîn, Kevser, İhlâs, Yûsuf, Neml” gibi sûre adlarıyla, bazan “elif lâm, elif lâm mîm, nûn ve’l-kalem” gibi sûre başlarındaki mukattaât harflerinin isimleriyle, bazan da sadece mânalarının iktibası suretiyle yer almıştır.

Aydınlı Dede Ömer’in tevşih olarak bestelenmiş na‘tının makta‘ beyti olan, “Ve’d-Duhâ virdine ve’l-Leyl okuram sünbülüne / Rûşenî virdi budur küllü gadâtin ve aşiy” beytinde adları zikredilen Duhâ ve Leyl sûrelerinde Hz. Peygamber’in İslâmiyet’i insanlara getirmesi karanlıktan aydınlığa geçişe benzetilerek anlatıldığından bunlar şair tarafından ismen beyte yerleştirilmiştir. İkinci mısraın sonundaki Arapça cümle ise “küllü” kelimesi hariç En‘âm (6/52) ve Kehf (18/28) sûrelerinden kısmen iktibas edilmiş âyet parçalarıdır. Nesîmî’nin bir na‘tındaki, “Vasfını ve’n-Necmi ve’ş-Şemsi Tebârek söyledi / Şânına Tâhâ vü Yâsîn geldi haktan beyyinât” beytinde ise Resûl-i Ekrem’le ilgili belli başlı sûre adları zikredilerek onun vasıflarının bu sûrelerde topluca anlatıldığı ifade edilmiştir.

İslâmî Türk edebiyatının kaynakları arasında yer alan peygamber kıssaları, Türk edebiyatında aynı adla anılan bir edebî türün ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Kur’an’da Yûsuf, İbrâhim, Yûnus ve Hûd peygamberler hakkında olduğu gibi müstakil sûrelerde, bazan Hz. Îsâ ve Mûsâ gibi peygamberler için çeşitli sûrelerde nakledilen geniş mâlûmata dayalı olarak, bazan da sadece isimleri veya başlarından geçen ibret verici olayları nakleden âyetlerden faydalanılarak bu peygamberlerle etraflarındaki şahıslar müstakil eserler halinde çoğu mesnevi tarzında yazılmış manzumelerde işlenmiştir. Nitekim peygamber kıssaları içinde en çok sevilen ve “ahsenü’l-kasas” diye nitelendirilen kıssa Yûsuf ve Züleyhâ kıssası olmuştur. Türk edebiyatında bu konuda telif

veya tercüme on yedisi elde bulunan otuzdan fazla mesnevinin kaleme alınmış olması türün zenginliğini göstermektedir. Tefsirlerle diğer kaynaklardan, hatta İsrâiliyat’tan da faydalanılarak ayrıntılı biçimde işlenen

bu konular netice itibariyle hep Kur'an'a dayanmaktadır. Ayrıca bu kıssalarda zikredilen peygamberlerin nübüvveti, mûcizeleri, şahsî özellikleriyle bunların çevresinde yer alan ikinci derecede kişiler ve olaylarla ilgili unsurlar eski edebiyatımızın her tür eserinde, manzume ve beyitlerde mazmun denilen bu edebiyata has bir yapı içinde yerini almıştır. Ali Nihad Tarlan, Şeyhî Divanını Tetkik adlı incelemesinde şairin kaside ve gazellerinde iktibas ve telmih suretiyle yer alan 100'den fazla âyeti, Emine Yeniterzi de Dîvan Şiirinde Na't adlı eserinde sadece na'tlarda lafzan yer alan yetmiş beş âyetin metniyle çeşitli divan şairleri tarafından kullanılışına ait değişik örnekler vermiştir (daha geniş bilgi için bk. İBRÂHİM; İSMÂİL [Türk Edebiyatında]; ayrıca bk. Ahmet Talat Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar, Ankara 1992, tür.yer.; Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Dîvânı'nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 27-54; Harun Tolasa, Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 13-64; Cemal Kurnaz, Hayalî Bey Divanı Tahlili, Ankara 1987, s. 58-114; Nejat Sefercioğlu, Nev'î Divanı'nın Tahlili, Ankara 1990, s. 21-54).

Türk edebiyatı içinde tasavvuf ve tekke edebiyatı da muhtevasını Kur'an'dan alarak çok zenginleşmiş ve edebiyatımızın bütününe kaynaklık yapmıştır. Bu sahada Kur'an'ın yeri ve önemini anlamak için ilâhi denilen türe bakmak yeterlidir. "Mağz-ı Kur'an ve lübbü ehâdis" diye nitelenen evliya sözlerinin özellikle manzum olanları ilâhi adıyla anılır. Burada söze "ilâhî" sıfatı verilmekle ondaki rabbânî öze işaret edildiği gibi Kur'an için kullanılan "kelâm-ı ilâhî" tanımlamasına da bir atıf yapılmaktadır. Bilhassa tevhid, münâcât, na't, mi'râciyye, tevşih, mersiye, ilâhi gibi türlerde Kur'an âyetlerinin lafzan iktibas suretiyle beyitlere yerleştirildiğini gösteren pek çok örnek mevcuttur. Bunlar arasında Niyâzî-i Mısrî'nin "Mushaf-ı hüsnünde yazmıştır edîb-i kāf u nûn / İnne fî zâlike leâyâtin li-kavmin yesmeûn" beytiyle başlayan gazel-ilâhisi her beytin ikinci mısraı ilkinin mânasını kuvvetle ortaya koyan âyet iktibaslarıyla dikkat çekici bir özellik göstermektedir (bk. Eraydın, s. 195-196).

Kur'an yed-i kudret, dest-i kudret, kâtib-i kudretin kalem-i kudretle yazdığı ilâhî bir kitaptır. Türk edebiyatında bu hususu ifade etmek üzere "mushaf, kelâmullah, kelâm-ı kadîm, kelâm-ı mu'cizbeyan, kitâbullah, kitâb-ı ilâhî, kitâb-ı sun'-ı yezdân, kitâb-ı kâinat, kitâb-ı mu'ciz, ümmü'l-kitâb, furkān" gibi tabirler kullanılmıştır. Meselâ Ahmed Paşa sevdiğinin yüz

güzelliğinden bahsederken, “Kitâb-ı sun‘-ı yezdan bî-hatâdır doğru bak Ahmed / Kalem yazmadı levh üzre çü bir harf-i siyâh eğri” beytinde Kur’an’ın hatasız bir ilâhî kitap olduğu anlayışından hareket etmiştir.

Kur’an vahiy yoluyla Hz. Peygamber’e indiği için çok defa onunla beraber anılır, onu temsil ve ifade eder: “Hüsn-i Kur’ân’ı görür insan olur hayran sana / Dest-i kudretle yazılmış hilyedir Kur’an sana” (Muallim Nâci); “Celb ü cezb etmiş de aşk-ı zü’l-celâli fıtratın / Cezbedâr etmez mi sükkân-ı semâyı hasretin / Oldu Allah’ın kelâmı rehnümâ-yı devletin / Hâke indi gökten istikbal için Kur’an sana” (Makbule Leman). Kur’an ile beraber anılan kavramların başında sûre ve âyet gelmektedir: İsmâil Safâ’nın, “Her sûrede sâzende-nevâdır per-i Cibrîl / Her yaprağına dense sezâdır per-i Cibrîl” mısralarında Cebrâil-Kur’an alâkası sûre-âyet-kanat-yaprak ilişkisi içinde ele alınmıştır.

Divan ve tasavvuf edebiyatında Kur’an ayrıca Zebûr, Tevrat ve İncil’le birlikte zikredilir. Bunun en güzel örneklerini Yûnus’un mısralarında görmek mümkündür: “Tevrât ile İncîl’i Zebûr ile Furkān’ı / Bunlardaki beyânı cümle vücutta bulduk”; “Sen seni ne sanırsan ayruğa da onu san / Dört kitâbın mânâsı budur eğer var ise”; “Dört kitâbın mânâsın okudum tahsil kıldım / Aşka gelicek gördüm bir ulu heceyimiş”; “Dört kitâbın mânâsı bellidir bir elifte / Sen elif dersin hoca mânâsı ne demektir.”

Hz. Ali’nin, “İnsan Kur’an ikizdirler” sözünden hareketle divan şiirinde Kur’an insanı, insanın en değerlisi olan sevgiliyi, sevgilinin güzelliklerinin ifadesi olan yüzünü, bazan saçı, boyu, hatı, gözü, kaşı ve beni gibi unsurlarının temsili maksadıyla mushaf olarak zikredilir. Bütün güzellikler “en güzel yazı (hat), tezhip ve ciltle bir araya getirilmiş sayfalar” demek olan mushafa benzer. Onda mevcut tezyinat, harfler, harekeler, cüz ve hizipler, sûre ve âyetler şairler tarafından bu güzelliğin unsurlarını ifade etmek üzere söz sanatları yapmaya imkân hazırlayan zengin malzemeyi oluşturur. Ahmed Paşa’nın, “Kâtib-i kudret cemâlin mushafın zeyn etmeye / Lâciverd ile lebine sûre-i Kevser yazar” beytiyle Hayretî’nin, “Ruh u zülf ü hat u hâli kelâmullahtır yârin / Eğer duydunsa ey ârif emîn-i sırr-ı esmâ ol” beyti bunun örneğini teşkil eder.

Kur’an’ı anlamak için açıp okuma, sayfalarına bakma veya göz gezdirme,

onu öğrenme ve sevme gibi hususlar âşık-mâşuk-rakīb ilişkisi içinde beyitlerde zikredilerek bunlara dayalı teşbih, telmih, mecaz ve istiareler yapılmasına imkân hazırlar. Hayretî'nin sevdiğiyle son görüşmesini anlatmak için söylediği, "Arz-ı hüsn edip vedâ ettikte söyleştik biraz / Yoldaşım son demde îmân ile Kur'ân eyledin" beyti bunun örneklerindendir. Eski toplumda Kur'an yalnız dinî müşküllerin halli için başvurulan bir kitap değildir. Niyet ve dert sahipleri sonucun ne olacağına dair meraklarını Kur'an açarak, ona bakarak gidermeye çalışırlardı. Kur'an falı denilen bu âdet çeşitli yönleriyle toplum hayatından şiir ve edebiyata aksetmiştir (bk. FALNÂME). Ahmed Paşa'nın, "Mushaf açtım mektebi hüsnünde gönlüm tıflına / Evvelînden geldi zülfün dâlı devlet dalıdır" beytine yansıyan bu anlayış Mehmed Âkif'in, "İnmemiştir hele Kur'an bunu hakkıyla bilin / Ne mezarlıkta okunmak ne de fal bakmak için" beytinden anlaşıldığına göre XX. yüzyılın başlarına kadar sürmüştür. Yemin etmek ve inandırmak için "mushaf öpmek, kitaba (kelâmullah) el basmak" da çok yaygın bir gelenektir. Bunun için temiz ve abdestli olmak icap eder. Kâfirler temiz olmadıklarından kitaba el süremez, hatta bakamazlar. Yine bu sebeple Kur'an açık bırakılmaz, çünkü rakip veya şeytan onu okumaya kalkar. Necâti Bey'in, "Bînikāb olma habîbim görmesin yüzün rakīb / Mushaf açık olıcak derler onu şeytan okur" beyti bunu anlatır.

Batı tesirinde gelişen yeni Türk edebiyatında, divan ve tasavvuf şiirindeki zenginliği aksettiren ve örnekleri yukarıda zikredilenlere benzer beyitler yanında Kur'an'la ilgili olarak müstakil şiirler de yazılmıştır. Fevziye Abdullah Tansel Tanzimat, Serveti Fünûn ve son devir şairlerinin tanınmış isimlerinden örnek metinler yayımladığı kitabında pek çok örneği bulunan şiirlerden İsmâil Safâ'nın, "Bir şâhika bâlâsına inseydi kitâbın / Ey kāhir-i mübdî / Eylerdi serâpâ cebeli havf-i itâbın / Hâşi' mütesaddi" mısralarıyla başlayan "Kitâbullah"ı en dikkate değer manzumedir (Tanzimat Devri Edebiyatı'nda Dinî Şiirler, s. 65-66). Mehmed Memduh

da çeşitli sûrelerden seçilmiş âyetleri kırk hadisler tarzında birer dörtlük halinde nazma çekmiştir. Min sûreti't-Tevbe, "Belâdır sekr-i mâl ü mekr-i dünyâ / Olur mâlikleri bi'l-cümle hâlik / Hitâb eyler Hudâ ol gāfilîne / Ve huztüm ke'llezî hâzû ülâik." Yayımlanan ilk şiirlerinden biri, "Ey nüsha-i cânı ehl-i dînin / Ey nâsih-i şânı münkirînin" mısralarıyla başlayan yirmi sekiz beyitlik "Kur'ân'a Hitab" şiirinin dışında seçtiği âyetlerin mânasını

müstakil manzumeler halinde nazma çeken Mehmed Âkif, Safahât'ında bu tarz birçok şiire yer verdiği gibi pek çok beytinde de Kur'an'ı anlatan geleneksel çizgide beyitler kaleme almış, bu sebeple de Kur'an şairi olarak tanınmıştır (bk. Safahât [haz. Ertuğrul Düzdağ], İstanbul 1987, s. 575-576). Aynı dönemde Ziya Gökalp'in "Tevhid", "Mevlid Duâsı"; Mehmed Emin Yurdakul'un "Bu Kitab'dır: Her insana için dışın öğreten" mısraıyla başlayan "Kur'ân-ı Kerîm" ve "Ordudan Bir Ses" şiirleri de konuyla ilgili örneklerdir.

Cumhuriyet'ten sonraki Türk edebiyatında da bazı yazar ve şairlerin eserlerinde Kur'an âyetleri açık ve zımnî olarak etkisini göstermiştir (örnekler için bk. Tural, s. 399-400). Bunlar arasında Arif Nihat Asya'nın bazı rubâileri, Ali Ulvi Kurucu'nun Gümüş Tül ve Alevler kitabındaki birçok şiiri, Sezai Karakoç'un Kur'an'daki "ölümden sonra diriliş: Ba's" hükmünün mânasını genişleterek insanlığın dirilişi düşüncesine dayanan pek çok şiiri ve nesir yazıları, Turan Oflazoğlu'nun âsilere hitaben IV. Murad'a söylettiği, "Kur'an'dır bu" tekrirlerini ihtiva eden söylevi (IV. Murad, Ankara 1988, s. 75-76), Nazan Bekiroğlu'nun Yusuf ile Züleyha ve İsimle Ateş Arasında adlı romanları sayılabilir.

Ayrıca Behçet Kemal Çağlar'ın "Sûrelerdeki şiiriyeti elden geldiğince kaybetmemeye, metnin havasıyla kavramından ayrılmamaya çalışarak" hazırladığını belirttiği Kur'ân-ı Kerim'den İlhamlar (İstanbul, ts.) adlı kitabı Cumhuriyet devrinde yaygınlaşan manzum meâl çalışmalarına öncülük etmesi bakımından zikre değer bir örnektir.

BİBLİYOGRAFYA

Seyyid Nesîmî Dîvânı'ndan Seçmeler (haz. Kemâl Edip Kürkçüoğlu), Ankara 1984, s. 29; Osman Şems Efendi Dîvânı'ndan Seçmeler (haz. Kemâl Edip Kürkçüoğlu), İstanbul 1996, bk. İndeks; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1926), İstanbul 1980, s. 5, 85-95, 119-130; Mithat Cemal [Kuntay], Mehmed Akif, İstanbul 1939, s. 224-225; Agâh Sırrı Levend, Divan Edebiyatı, İstanbul 1984, s. 101-104; amlf., Türk Edebiyatı

Tarihi (Ankara 1984), I, 24; Fevziye Abdullah Tansel, Tanzimat Devri Edebiyatı'nda Dinî Şiirler, Ankara 1962, s. 26, 65-66; Ali Nihad Tarlan, Şeyhî Divanını Tetkik, İstanbul 1964, bk. İndeks; Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Dîvânı'nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 30-32; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1971, I, 81, 102, 127, 489-490; Harun Tolasa, Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 20-23; Mehmet Yılmaz, Edebiyatımızda İslâmî Kaynaklı Sözler, İstanbul 1992; Emine Yeniterzi, Dîvan Şiirinde Na't, Ankara 1993, s. 91-142; Neclâ Pekolcay v.dğr., İslamî Türk Edebiyatında Şekil ve Nevîlere Giriş, İstanbul 1994, s. 240-253; Selçuk Eraydın, Tasavvuf ve Edebiyat Yazıları, İstanbul 1997, s. 195-196; Mustafa Uzun, "Kur'ân ve Edebiyat (Türk Edebiyatı)", Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları II, İstanbul 2001, s. 21-38; a.mlf., "İstişhad", Nesil, IV/44, İstanbul 1980, s. 32-33; M. Ertuğrul Düzdağ, İstiklâl Şairi Mehmet Âkif Ersoy, İstanbul 2002, s. 15; Şecaattin Tural, Cumhuriyet Devri Türk Şiirinde Din Duygusu, İstanbul 2003, s. 399-400; Muhammet Yelten, "Anadolu Sahasında Yapılmış Sure Tefsirleri ve Bu Tefsirlerin Türk Dili Açısından Önemi", İlmî Araştırmalar, sy. 9, İstanbul 2000, s. 249-254; Kâzım Yetiş, "Belâgat (Türk Edebiyatı)", DİA, V, 384-385; a.mlf., "Belâgat-ı Osmâniyye", a.e., V, 387-388; Ömer Faruk Akün, "Divan Edebiyatı", a.e., IX, 389.

Mustafa Uzun XIII. LİTERATÜR

Kur'ân-ı Kerîm üzerine yapılan çalışmalar, biri Kur'an'ın açıklanması ve yorumuyla ilgili eserler, diğeri Kur'an'ın toplanıp mushaf haline getirilmesi, tertibi, muhtevası ve özellikleri, kıraati, dil ve üslûbu, i'câzı, fezâili gibi onu çeşitli yönlerden inceleyen eserler olmak üzere başlıca iki gruba ayrılır. Bu iki alanda oluşan zengin literatüre Batı'da Kur'an üzerine yapılan çalışmaları da eklemek gerekir.

A) Tefsirler. Kur'an'a dair en hacimli çalışmalar olması bakımından tefsirler Kur'an literatürü içerisinde önemli bir yer işgal eder. Hz. Peygamber'in Kur'an yorumu önceleri sözlü hadis rivayetlerinin bir parçası olarak varlığını sürdürürken hadislerin tedvini üzerine "Kitâbü't-Tefsîr" adıyla ayrı bir bölüm olarak hadis mecmualarında yerini aldı. Zamanla tefsir ilmi hadisten ayrılarak müstakil hale geldi ve özgün eserler vücuda getirildi.

1. Rivayet Tefsirleri. Resûl-i Ekrem'in ve ashabın Kur'an yorumlarını ihtiva eden ve bizzat sahâbe tarafından kaleme alınan herhangi bir çalışma bulunmuyorsa da onlardan gelen rivayetler derlenerek bazı tefsir kitaplarının oluşturulduğu bilinmektedir. Bunların en meşhuru Fîrûzâbâdî tarafından derlenen İbn Abbas tefsiridir. İbn Abbas'ın yorumları bazı çağdaş araştırmacılar tarafından da kitap haline getirilmiştir. Tâbiîn müfessirlerine nisbet edilen tefsir sayısı fazla olmakla birlikte bunların kendi telifleri mi yoksa talebelerinin derlemeleri mi olduğu hususu tartışmalıdır. Kaynaklarda Hasan-ı Basrî'ye izâfe edilen bir tefsire henüz rastlanamamışsa da çeşitli kaynaklarda dağınık halde bulunan yorumları derlenerek yayımlanmıştır (Tefsîrü'l-Ḥasan el-Baṣrî, nşr. Muhammed Abdürrahîm, I-II, Kahire 1992). Mücâhid b. Cebr'e nisbet edilen ve iki ayrı neşri yapılan eser de (Tefsîrü'l-İmâm Mücâhid b. Cebr, nşr. M. A. Ebü'n-Nîl, 1989 [Dârü'l-Fikri'l-İslâmî]; Tefsîrü'l-Mücâhid, nşr. Abdurrahman Sûretî, I-II, Beyrut, ts.), büyük bir ihtimalle Mücâhid'den sonra bir araya getirilmiştir. Tebeü't-tâbiînden Mukātil b. Süleyman'a ait Tefsîrü Muḳātil b. Süleymân (nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte, I-V, Kahire 1979) müellifinin elinden çıkan ilk tam Kur'an tefsiridir. Bunu Süfyân es-Sevrî, Yahyâ b. Sellâm ve Abdürrezzâk es-San'ânî'nin eserleri takip eder. Bunların ardından kaleme alınan daha sistemli tefsirlerin başında Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân'ı gelir. Eser, gerek metodu gerekse muhtevasının zenginliğiyle rivayet tefsirlerinin temel kaynağı olmuştur. Rivayet tefsirlerinin diğer önemli örnekleri arasında Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Sa'lebî, Vâhidî, Ferrâ el-Begavî, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Süyûtî, İbn Akīle, Sıddîk Hasan Han, Cemâleddin el-Kāsımî ve Melihâbâdî'nin eserleri anılabilir.

2. Dirâyet Tefsirleri. Tarihi eski olmakla birlikte gelişmesi rivayet metodundan sonraya kalan dirâyet metoduna göre yazılmış tefsirlerin ilk örnekleri Mu'tezile ekolü âlimlerince kaleme alınmıştır. II. (VIII.) yüzyıldan itibaren telif edilen lugavî tefsirleri bu kategori içerisine almak mümkündür. İşârî ve bâtınî tefsirler geniş anlamda dirâyet yönteminin ürünleri sayılırsa da (aş. bk.) bunların dirâyetin ana çizgisinden farklı özellikleri bulunmaktadır. Dirâyet metodunun kullanıldığı tefsirlere örnek olarak Mâtürîdî, Fahreddin er-Râzî, Kādî Beyzâvî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Hâzin, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Mahallî ve Süyûtî, Bikāî, Ebüssuûd

Efendi, Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, Elmalılı Muhammed Hamdi, Muhammed Tâhir b. Âşûr, Mevdûdî, Emîn Ahsen Islâhî,

Saîd Havvâ, Vehbe ez-Zühaylî ve Süleyman Ateş tarafından yazılan eserler zikredilebilir.

3. Lugavî Tefsirler. II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren Arap dili üzerine yapılan köklü çalışmalar, Kur'an dilini tanıma ve Kur'an'ı dil bakımından yorumlama gibi hususları da içine almış, ilk dilcilerin pek çoğu aynı zamanda Kur'an'ın dili ve edebî yönüyle ilgili çalışmalar yapmıştır (ilk telifler için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 37-38, 45-97; Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, I, 272-279). Garîbü'l-Kur'ân'a dair günümüze ulaşan eserler içerisinde İbn Kuteybe, İbnü'l-Mülakkın ve Fahreddin et-Turayhî'nin Ġarîbü'l-Ḳurʾân'ları, Mekkî b. Ebû Tâlib'in el-ʿUmde, Râgıb el-İsfahânî'nin el-Müfredât, İbnü'l-Cevzî'nin el-Erîb, Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Tuḥfetü'l-erîb ve İbnü't-Türkmânî'nin Behcetü'l-erîb'i önemlidir (diğerleri için bk. Ali Şevvâh İshak, III, 289-308; Abdülhamîd Seyyid Taleb, tür.yer.; DİA, XIII, 380). İ'râbü'l-Kur'ân hakkında Sîbeveyhi'nin el-Kitâb, Ahfeş el-Asgar'ın el-Kitâbü'l-Ferîd, Nehhâs'ın İʿrâbü'l-Ḳurʾân ve İbn Hâleveyh'in İʿrâbü s̱elâs̱îne sûre adlı eserleri anılmalıdır (geniş bilgi için bk. DİA, XXII, 376-379). Ferrâ ile Ahfeş el-Evsat'ın Meʿâni'l-Ḳurʾân, Zeccâc'ın Meʿâni'l-Ḳurʾân ve iʿrâbüh, Mahmûd b. Ebü'l-Hasan en-Nîsâbûrî'nin el-İʿcâzü'l-beyân ʿan meʿani'l-Ḳurʾân adlı çalışmaları da günümüze ulaşmıştır. Ma'mer b. Müsennâ'nın Mecâzü'l-Ḳurʾân'ı, İbn Kuteybe'nin Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân'ı, Şerîf er-Radî'nin Telḫîṣü'l-beyân fî mecâzâti'l-Ḳurʾân'ı da önemli lugavî tefsirlerdendir. Başta Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı olmak üzere bazı dirâyet tefsirleri de lugavî tefsirlerin özelliklerini taşımaktadır.

4. İşârî ve Tasavvufî Tefsirler. Tasavvuf ehli Kur'an tefsirinde bâtınî yorumları öne çıkarmıştır. Tefsir ilminde bir otorite ve tasavvuf tarihinde önemli şahsiyetlerden biri kabul edilen Hasan-ı Basrî, bâtınî yorumları öne çıkarmamakla birlikte bazı açıklamaları sebebiyle ilk dönem işârî tefsirlerinde görüşlerine geniş yer verilmiştir. Kur'an'ı sistematik olarak tefsir eden ilk mutasavvıfın Sehl et-Tüsterî olduğu kaydedilir. Onun günümüze ulaşan Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm'i ile Sülemî'nin Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr, Kuşeyrî'nin Leṭâʾifü'l-işârât, Rûzbihân-ı Baklî'nin ʿArâʾisü'l-beyân,

Necmeddîn-i Dâye’nin Teʾvîlât-ı Necmiyye (Baḥrü’l-ḥaḳāʾiḳ ve’l-meʿânî), Hüseyin Vâiz-i Kâşifî’nin Tefsîr-i Ḥüseynî (Mevâhib-i ʿAliyye), Ni‘metullah b. Mahmûd Nahcuvânî’nin el-Fevâtiḥu’l-ilâhiyye, İsmâil Hakkı Bursevî’nin Rûhu’l-beyân ve Eşref Ali Tehânevî’nin Beyânü’l-Ḳurʾân adlı eserleri önemli tasavvufî tefsirlerdendir. Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin eserlerinde de işârî tefsirin geniş örnekleri vardır (M. Hüseyin ez-Zehebî, II, 337-416; Ateş, İşârî Tefsir Okulu, tür.yer.; DİA, XXIII, 424-428).

5. Mezhebî Tefsirler. Ehl-i sünnet dışında yer alan mezhep ve fırkalar içinde tefsir ilmine en fazla katkıda bulunan ekol Mu‘tezile olmuştur. Bu mezhebin hareketi uzun soluklu olmamışsa da ilk dönemde yazılan dirâyet tefsirleri içerisinde önemli bir yeri vardır. Ebû Bekir el-Esam ve Ebû Ali el-Cübbâî’nin tefsirleri, Ebû Müslim el-İsfahânî’nin Câmiʿu’t-teʾvîl’i, Kādî Abdülcebbâr’ın Tenzîhü’l-Ḳurʾân ʿani’l-meṭâʿin’i ile Müteşâbihü’l-Ḳurʾân’ı ve Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ı Mu‘tezile ekolünün önemli tefsirleridir. Sonuncusunun Sünnî müfessirler üzerinde de geniş etkisi olmuş ve hakkında çalışmalar yapılmıştır. Şîa âlimleri de birçok Kur’an tefsiri hazırlamışlardır. İmâmiyye Şîası’ndan Muhammed el-Bâkır, Câbir el-Cu‘fî, Zeyd b. Ali, Ca‘fer es-Sâdık ve Ebü’l-Hasan el-Askerî’ye çeşitli tefsirler nisbet edilmişse de (İbnü’n-Nedîm, s. 36; Brockelmann, GAL, I, 203; Suppl., I, 104, 313-314, 333; Goldziher, s. 303-304) bugün mevcut olan en eski Şiî tefsirleri, Muhammed b. Hacer el-Becahtî’nin 311’de (923) tamamladığı Beyânü’s-saʿâde fî maḳāmi’l-ʿibâde’si ile Ali b. İbrâhim b. Hâşim el-Kummî’nin eseridir. Bu konuda en yaygın olanı ise Tabersî’nin Mecmaʿu’l-beyân’ıdır. Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin Tefsîrü’t-Tibyân’ı, Feyz-i Kâşânî’nin Tefsîrü’ṣ-ṣâfî’si, Muhammed Hüseyin Tabâtabâî’nin el-Mîzân fî tefsîri’l-Ḳurʾân’ı diğer önemli çalışmalar arasında sayılabilir. Şîa’nın Zeydiyye koluna mensup âlimler çok sayıda tefsir kaleme almış olup (M. Hüseyin ez-Zehebî, II, 280-284; Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, I, 504-509) bunların en meşhuru Şevkânî’nin rivayet ve dirâyet metodunu birlikte kullandığı Fetḥu’l-ḳadîr’idir. Hâricî âlimlerinin de birçoğu günümüze ulaşmayan tefsirleri vardır. Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş’in Himyânü’z-zâd’ı, özellikle İbâzıyye kolunun görüşlerini ortaya koyması bakımından dikkate değer bir çalışmadır (M. Hüseyin ez-Zehebî, II, 314-336; mezhebî tefsirler için ayrıca bk. Goldziher, s. 286-336).

6. İlmî, İçtimaî, Edebî Tefsirler. Batı'da gözlenen bilimsel ve sosyolojik gelişmeler, özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yazılan Kur'an tefsirlerini değişik şekillerde etkilemiştir. Misyonerlerin yoğun faaliyet gösterdiği Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han, Arap dünyasında Muhammed Abduh ve Muhammed Reşîd Rızâ bu harekete öncülük etmişlerdir. Ahmed Mustafa el-Merâgī'nin Tefsîrü'l-Merâġī'si, Seyyid Kutub'un Fî Ẓılâli'l-Ḳurʾân'ı ve Tantâvî Cevherî'nin el-Cevâhir'i bu türün diğer örnekleridir.

7. Ahkâm Âyetleri Tefsirleri. Kur'an'ın yalnız ahkâma dair âyetleri üzerine yazılan tefsirlerin tarihi bir hayli eskidir. Konuyla ilgili ilk sistematik eser Mukātil b. Süleyman'ın Tefsîrü'l-ḫamsi miʾe âye mine'l-Ḳurʾân'ıdır. İmam Şâfiî (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī tarafından derlenmiştir), Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Cessâs, Kiyâ el-Herrâsî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Aḥkâmü'l-Ḳurʾân'ları, Süyûtî'nin el-İklîl'i ilk dönemden itibaren yazılan önemli ahkâm tefsirleridir. Kurtubî'nin el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân adlı geniş tefsiri de ahkâm âyetlerinin yorumuna geniş yer vermesi sebebiyle aynı kategoride değerlendirilebilir. Son dönemde kaleme alınan eserler içerisinde Sıddîk Hasan Han'ın Neylü'l-merâm, Mehmed Vehbi Efendi'nin Ahkâm-ı Kur'âniyye, Zafer Ahmed Tehânevî, Muhammed İdrîs Kandehlevî, Muhammed Şefi' ve diğerlerinin birlikte yazdıkları Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, Muhammed Ali es-Sâyis'in Tefsîru âyâti'l-aḥkâm ve Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin Ravâʾiʿu'l-beyân'ını saymak mümkündür (ayrıca bk. AHKÂMÜ'l-KUR'ÂN; M. Hüseyin ez-Zehebî, II, 430-473; tefsirlerle ilgili daha geniş bilgi için bk. TEFSİR).

B) Kur'an İlimleri. Erken dönemlerden başlayarak Kur'an ilimleriyle ilgili müstakil eserler kaleme alınmıştır. Özellikle III. (IX.) yüzyıldan itibaren bu çalışmalarda önemli bir artış olmuş ve Mekkî-Medenî, esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, Kur'an'ın isimleri, toplanması, çoğaltılması ve tertibi, sûre ve âyet bilgileri, münâsebâtü'l-âyât ve's-süver, kıraat ve tecvid bilgileri, fezâilü'l-Kur'ân, havâssü'l-Kur'ân, vücûh-nezâir, emsâlü'l-Kur'ân, aksâmü'l-Kur'ân, üslûbü'l-Kur'ân, muhkem-müteşâbih, i'câzü'l-Kur'ân gibi ilimlerle diğer konularda yüzlerce eser meydana getirilmiştir (DİA'daki ilgili maddeler yanında ayrıca bk. İbnü'n-Nedîm, s. 27-42; Taşköprizâde, II, 380-595; Sıddîk Hasan Han, II, 172-202). Bir dönemde bu ilimler tek tek ele alınırken özellikle IV. (X.) yüzyıldan itibaren "ulûmü'l-Kur'ân" başlığıyla

kapsamlı müstakil eserler yazılmıştır. İbnü'l-Merzübân'ın el-Ḥâvî, Ali b. İbrâhim b. Saîd el-Havfî'nin el-Burhân ve İbnü'l-Cevzî'nin Fünûnü'l-efnân'ı bu alandaki ilk eserlerdendir. Ancak daha sistematik ve geniş çalışmalar Zerkeşî'nin el-Burhân'ı ile başlamış, Süyûtî'nin el-İtḳān'ı, İbn Akīle'nin ez-Ziyâde ve'l-iḥsân'ı, Zürkānî'nin Menâhilü'l-ʿirfân'ı ile devam etmiştir (bu alandaki eserler için bk. ULÛMÜ'l-KUR'ÂN; Subhî es-Sâlih, s. 121-126; Turgut, s. 12-67). Kur'an'a dair fikrî ve ilmî mahiyette çeşitli dillerde yazılan kitap ve makaleler ise sayılamayacak kadar çoktur (bu çalışmaları tanıtan eserler için bk. KİTÂBİYAT [Tefsir]).

C) Batı'da Kur'an ve Tefsir Araştırmaları. Hıristiyan ve yahudilerin İslâm'la ilgili çalışmalarının tarihi sahâbe dönemine kadar gitmekteyse de sistematik Kur'an araştırmaları daha sonradır. Başlangıçtan XIX. yüzyıla kadar yapılan çalışmalarda en temel konu Hz. Peygamber'in kişiliği ve onun Kur'an'la ilişkisi olmuş, Kur'an ise ilâhî kaynaklı olmayan ve Hz. Muhammed'le ona yardım edenler tarafından uydurulan bir kitap olarak nitelendirilmiştir. Ancak Batılılar'ın gerek Kur'an gerek Resûl-i Ekrem'le ilgili iddiaları arasında ayrıntıda bir birlik olmadığı görülmektedir. I. (VII.) yüzyılda Kur'an'a ve Resûl-i Ekrem'e dair ilk eleştiri, Yuhannâ ed-Dımaşḳī diye bilinen John of Damascus (Jean Damascene [ö. 750]) tarafından De Haeresibus adlı kitapta yapılmış (Daniel, s. 13-15), onu Theodore Ebû Kurre (ö. 825) takip etmiştir (ilk eserler için bk. Harman, s. 98-99). 781'de Bağdat'ta Abbâsî halifesiyle bir tartışma yapan Doğu Suriye Kilisesi piskoposu Timothy, Kur'an ve Hz. Peygamber'le ilgili nisbeten ılımlı düşünceler ortaya koymuş ve Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olabileceğini ifade etmiştir (görüşleri için bk. Cate, s. 197-200; Browne, XXI [1931], s. 38-45). Abdülmesîh b. İshak el-Kindî'nin (III./IX. yüzyıl) Peter the Venerable diye bilinen ve Fransız âlimi Pierre Maurice de Montboissier tarafından ortaya çıkarılan Risâle'si ilk dönem tartışmaları açısından önemlidir. Sir William Muir, bu çalışmayı The Apology of al-Kindî adıyla İngilizce'ye çevirerek (London 1882) tekrar ilim dünyasına sunmuştur (Cate, s. 176-180). Eserde Kur'an'ın kaynağı ve Resûl-i Ekrem'in konumuyla ilgili geniş bilgiler bulunmakla birlikte iddialar gerçekleri yansıtmaktan uzaktır. Ayrıca kitabın Kindî'ye nisbeti de şüphelidir (Daniel, s. 22, 29-30, 327). Bizanslı münazaracı Nicetas of Byzantium, Refutation du Coran adlı eserinde Kur'an'ın vahiy ürünü olmadığını iddia etmiştir (Harman, s. 100). IX. yüzyılda yaşayan Théophane le Confesseur, Resûl-i Ekrem'in saralı bir

hasta olduğunu ileri sürmüş, onun bu görüşü sonraki hıristiyan yazarlar tarafından da benimsenerek günümüze kadar gelmiştir. İspanya'da sistemli Kur'an ve İslâm araştırmalarını başlatan Peter the Venerable, İngiliz Robertus Ketenensis ile Dalmaçyalı Hermannus'u Kur'an'ı Latince'ye çevirmeye teşvik etmiştir. İkisinin 1143 yılında (baskısı: Bale 1543) yaptıkları ortak çeviri (Watt, Bell's Introduction to the Qur'ān, s. 173) uzun yıllar kullanılmış, İtalyanca, Almanca ve Hollandaca Kur'an tercümelerine kaynaklık etmiştir (Cerrahoğlu, AÜİFD, XXXI [1989], s. 105). Bu kötü ve tarafgir tercümenin (Cate, s. 184) etkisiyle Batı'da Kur'an hakkında çeşitli reddiyeler yazılmıştır (Islamochristiana, V [1979], s. 312). Kur'an'ı 1290'da Latince'ye çeviren Dominiken misyoner Riccoldo da Monte di Croce, Confutatio Alcorani adlı eserinde Peter the Venerable'in görüşlerini takip etmiştir. Onun Kur'an'la ilgili olarak öne sürdüğü eleştirilerin bir kısmı İncil'i de ilgilendirmektedir. Ayrıca Kur'an'ın kaynağı olarak hem şeytanı hem Tanrı'yı göstermesi ciddi bir çelişkidir (Cate, s. 211, 215). Alexandre du Pont'un Le Roman de Mahon (Mahomet) adlı kitabı da pek çok iftira ve iddiayı içermektedir (Arnaldez, s. 45-46). Nicolas de Cuse 1461'de Cribratio Alcorani adıyla bir eser yazmış (nşr. Ludwig Hageman, Hamburg 1986), XV. yüzyıl şarkiyatçılarından Ludovico Marraccio ise Kur'an'ı Alcorani textus universus adıyla Latince'ye tercüme etmiştir (Daniel, s. 165, 321-322). Martin Luther, Kur'an'ın ve İslâm'ın ilâhî yapısını tamamen inkâr eder ve bunları Osmanlı Türkleri'nin şahsında değerlendirip Türkler'i katillikle suçlar. Esasta Peter the Venerable ve Riccoldo da Monte di Croce'nin görüşlerini benimsemekle birlikte nisbeten daha yumuşak bir üslûp kullanan Luther fikirlerini On War Against the Turks (trc. Charles M. Jacobs, Luther's Works, ed. Helmut T Lehmann, Philadelphia 1967, XLVI, 157-205) adlı kitabında ortaya koymuştur (Cate, s. 211-212; Akdemir, XXXI [1989], s. 188-189). Voltaire'in eserlerinde de Kur'an ve Hz. Peygamber'le ilgili aşırı düşünceler yer alır (Cerrahoğlu, XXXI [1989], s. 116-117).

Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e yönelik olarak XVIII. yüzyılın sonuna kadar devam eden katı eleştiriler XIX. yüzyılda yeni bir üslûp tarzına bürünmüştür. Özü aynı olmakla birlikte daha bilimsel ve objektif görünen bu tarz, diyaloga zemin hazırlamanın bir yolu olarak kullanılmıştır. Bu

dönemde çoğu kilise menşeli olan İngiliz misyoner-oryantalistleri daha faal bir durumdadır. Karl Gottlieb Pfander'in münazara türündeki Balance of Truth adlı çalışması (London 1867) misyonerlerin önemli kaynaklarındandır. Hintli âlim Rahmetullah el-Hindî'nin İẓhârü'l-ḥak adlı kitabı Pfander'in iddialarına cevap niteliğindedir (DİA, XXIII, 507-508). Bu dönemde Kur'an'la ilgili çalışma yapan Batılı âlimler ve eserleri şunlardır: Gustav Weil, Historisch-Kritische Einleitung in den Koran (Leipzig 1844, 1872); Aloys Sprenger, The Life of Mohammad from Original Sources (Allahâbâd 1851), Das Leben und die Lehre des Muhammad (Berlin 1861-1865), Mohammad und der Koran (Hamburg 1889); John Davenport, An Apology for Mohammad and the Koran (London 1869); Stanley Lane-Poole, The Speeches and Table-Talk of the Prophet Mohammad (London 1882; başta girişi olmak üzere çeşitli bölümlerinde Hz. Peygamber-Kur'an ilişkisine yer verilmiştir); Arthur N. Wollaston, Half Hours with Muhammad (London 1886); Charles Catler Torrey, The Commercial-Theological Terms in the Koran (Leiden 1892; Kur'an'ın bölgesel kültürün bir ürünü olduğu tezini ispat için yazılmıştır); Hubert Grimme, Mohammad (Münster 1892-1895); T. D. Hughes, Notes on Muhammadanism: Being Outlines of the Religious System of Islam (London 1894); E. M. Wherry, A Comprehensive Commentary on the Quran (London 1896; 1881'de Hindistan'da yazılan kitabın "Muhammad the Author of the Quran" [s. 107-110] başlığı özellikle dikkat çeker); Edward Sell, Essays on Islam (Madras 1901, s. 218-241), The Life of Mohammad (London 1913), The Historical Development of the Qur'ān (London 1923, 4. bs.), Inspiration (Madras 1930); Hartwig Hirschfield, New Researches in the Composition and Exegesis of the Qoran (London 1902); J. Murdoch (ed.), Selections from the Koran with an Introduction Copious Explanatory Notes and a Review of the Whole (London-Madras 1902; kitabın "Reasons for Denying the Koran to be the Word of God" [s. 131-186] adlı bölümü dikkate değerdir); I. Schapiro, Die haggadischen Elemente im erzählendenteil des Korans (Leipzig 1907); William Henry Temple Gairdner, The Qur'ānic Doctrine of Man (Madras 1913), The Qur'ānic Doctrine of Salvation (Madras 1914), The Qur'ānic Doctrine of Sin (Madras 1914), The Qur'ānic Doctrine of God (Madras 1916); Frank Ballard, Why not Islam (London, ts. [The Epworth Press]); H. U. Weitbrecht Stanton, The Teaching of the Qur'ān with an Account of its Growth and a Subject Index (London-New York 1919); Josef Horovitz,

Koranische Untersuchungen (Berlin-Leipzig 1926); Régis Blachère, Le problème de Mahomet (Paris 1952), Le Coran (I-III, Paris 1947-1950), Introduction au Coran (Paris 1959); H. Spencer, Islam and the Gospel of God (Delhi 1956); Jacque Jomier, The Bible and the Koran (Fransızca'dan trc. Edward P. Aroez, New York 1964); Maxime Rodinson, Mahomet (Paris 1967).

İngiliz Doğu Hint Şirketi'nin bir görevlisi olan İskoçyalı Sir William Muir'in The Life of Mahomet (I-IV, London 1858-1861) ve The Coran: Its Composition and Teaching and the Testimony it Bears to the Holy Scriptures (London 1878) gibi çalışmaları şarkiyatçılar üzerinde çok etkili olmuştur (Cate, s. 218-226). Muir, Kur'an ve Hz. Peygamber'le ilgili birçok tutarsız iddiasına rağmen Kur'an'ın en azından halifelerden sonraki korunmuşluğuna dikkat çekmekte ve bunun başka bir kitaba nasip olmadığını belirtmektedir (M. Beyyûmî Mehrân, s. 31). Ayrıca aralarındaki bazı ihtilâflara rağmen bütün İslâm mezhepleri için tek bir Kur'an'ın geçerliliğine dikkat çekmektedir (M. Abdullah Draz, s. 36-37). Yine İskoçyalı olan Richard Bell, The Qur'an: Translated with a Critical Rearrangement of the Surahs (I-II, Edinburgh 1937-1939) ve An Introduction to the Qur'an (Edinburgh 1953, 1958, 1963) adlı eserlerinde hem Kur'an'ın kaynağı hem tertibiyle ilgili aşırı görüşler ortaya koymuştur. Bu görüşler öğrencisi olan Watt'ın dahi eleştirisine mâruz kalmıştır (Watt, JRAS [1957], s. 46-56). Kur'an tarihi, mushaflar ve kıraatler üzerine çalışan Avustralya asıllı Amerikalı şarkiyatçı Arthur Jeffery'in Materials for the History of the Text of the Qur'ān (Leiden 1937, İbn Ebû Dâvûd'un Kitâbü'l-Meṣâḥif'i ile birlikte), The Qur'an as Scripture (New York 1952), The Foreign Vocabulary of the Qur'ān (Baroda 1938; Kahire 1957) ve Muḳaddimetân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân: Ve hümâ Muḳaddimetü Kitâbi'l-Mebânî ve Muḳaddimetü İbn ʿAṭıyye (Kahire 1954, 1989) adlı çalışmaları onun sahaya olan hâkimiyetini göstermektedir. Ancak son eserinde yer alan tahrifler ilmî kişiliğine gölge düşürmüştür (DİA, XIX, 339).

Louis Massignon ve Giulio Basetti-Sani (The Koran in the Light of Christ: A Christian Interpretation of the Sacred Book of Islam, Chicago 1977) çok sayıda çağdaşlarının aksine Kur'an'la ilgili daha ılımlı bir tavır sergilemektedirler (Akdemir, XXXI [1989], s. 198-201). Benzer ılımlı yaklaşım Wilfred Cantwell Smith, William Montgomery Watt ve Kenneth

Cragg tarafından da ortaya konulmuştur. Smith Questions of Religious Truth (New York 1967, özellikle kitabın “Is the Qur’an the Word of God” adlı IV. bölümü), Towards a World Theology (London 1981), On Sharing Religious Experience: Possibilities of Interfaith Mutuality (ed. J. D. Gort, Grand Rapids 1992, “Can Believers Share the Qur’an and the Bible as Word of God”, s. 55-63) ve What is Scripture: A Comparative Approach (London 1993) adlı eserlerinde görüşlerini açıklamıştır. Watt, son dönemde Kur’an’a dair en çok çalışma yapan Batılı ilim adamlarındandır. Onun Truth in the Religions (Edinburgh 1963), Companion to the Qur’an (London 1967), What is Islam? (London 1968), Islamic Revelation in the Modern World (Edinburgh 1969) ve Bell’s Introduction to the Qur’an (Edinburgh 1970) adlı eserleri Kur’an araştırmalarına yeni bir yaklaşım tarzı getirmiştir. Ancak yine de Kur’an’ın kaynağıyla ilgili, tarih boyunca sürdürülen çizgi onun eserlerinde de ince bir tarzda korunmuştur. Kenneth Cragg’ın The Call of the Minaret (New York 1956), Sandals at the Mosque (New York 1959), The Dome and the Rock (London 1964), The House of Islam (Belmont-California 1969), The Event of the Qur’an; Islam in its Scripture (London 1971), The Mind of the Qur’an (London 1973), Muhammad and the Christian: A Question of Response (London 1984), Readings in the Qur’an (London 1988) ve Returning to Mount Hira’: Islam in Contemporary Themes (London 1994) adlı eserleri tam bir Kur’an araştırmaları külliyatıdır. Bunlarda Kur’an âyetleri, oluşan İslâm toplumu olgusu ile birlikte tutarlı ve ılımlı bir biçimde ele alınmaya çalışılmıştır.

Batılılar, baştan beri Kur’an’a Allah dışında bir kaynak arama çabası içerisinde olmuşlardır. Bazı yazarlar Kur’an’ın Yahudilik’ten alınma uydurma bir kitap olduğunu söylerken bazıları köken olarak Hıristiyanlığı göstermektedir. Bu muhtevada yazılan geniş literatürden özellikle son yüzyıl içerisinde kaleme alınanları

şöylece özetlemek mümkündür: Abraham Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? (Bonn 1833; Leipzig 1902; İng. trc. F. M. Young, Muhammad and Judaism, Madras 1898; New York 1970); Hartwig Hirschfield, Jüdische Elemente im Koran (Berlin 1878); Clair Tisdall, The Original Sources of the Qur’ān (London 1905) ve The Sources of Islam (Farsça’dan trc. William Muir, Edinburgh 1902); Richard Bell, The Origin of Islam in Its Christian Environment (London 1926); Charles Catler

Torrey, The Jewish Foundations of Islam (New York 1933, 1967); Rudi Paret, Grenzen der Koran Forschung (Stuttgart 1950), Muhammed und der Koran (Stuttgart 1957) ve Der Koran: Kommentar und Konkordanz (Stuttgart 1971); Abraham I. Katsh, Judaism in Islam, Biblical and Talmudic Backgrounds of the Qur'an and its Commentaries (New York 1954) ve Judaism and the Koran (New York 1962); Harris Birkeland, Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran (Oslo 1955) ve The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam (Oslo 1956); John Wansbrough, Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation (Oxford 1977); Haim Schwarzbaum, Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature (Walldorf-Hessen 1982); Christoph Luxenberg, Die syroaramaische Lesart des Koran: ein Beitrag zur Enschlüsselung der Koransprache (Berlin 2000).

Genel olarak Hz. Muhammed'in peygamberliğiyle Kur'an'ın ilâhîliği meselesinin tartışıldığı yukarıdaki çalışmalardan başka Kur'an tarihi, Kur'an'ın tefsiri, kıraat, Arap dili-Kur'an ilişkisi gibi konulara dair çalışmalar da yapılmıştır. Alman şarkiyatçısı Theodor Nöldeke'nin Geschichte des Qorans adlı eseri (Göttingen 1860) Kur'an tarihi çalışmaları açısından önemli bir çalışmadır. Bu sebeple eseri genişletme çalışmaları devam etmiş, başta öğrencisi Friedrich Schwally olmak üzere bazı âlimler tarafından esere yeni ciltler eklenmiştir (Leipzig 1909, 1919; Gotthelf Bergsträsser'in eki: Leipzig 1926, Otto Pretzl'in eki: Leipzig 1938). John Burton'un The Collection of the Qur'an'ı da (Cambridge 1977) buna dair bir çalışmadır. Ignaz Goldziher'in Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung adlı eseri de (Leiden 1920; Arapça trc. Abdülhalîm en-Neccâr, Meẕâhibü't-tefsîri'l-İslâmî, Kahire 1955; Türkçe trc. Mustafa İslamoğlu, İslâm Tefsir Ekolleri, İstanbul 1997) tefsir tarihi açısından önemlidir. Kitapta ilk dönemden XX. yüzyılın başlarına kadar tefsir tarihi ve tefsir çeşitleri bütün yönleriyle ele alınıp değerlendirilmiştir.

XX. yüzyılda Kur'an, tefsir ve kıraatle ilgili pek çok klasik eserin neşri yapılmıştır. Meselâ Gotthelf Bergsträsser, İbn Hâleveyh'in Muḫtaṣar fî şevâẕẕi'l-Ḳur'ân'ını (Kahire 1934) ve İbnü'l-Cezerî'nin Ġāyetü'n-nihâye'sini (Kahire 1932-1935, eseri öğrencisi O. Pretzl tamamlamıştır), Otto Pretzl Dânî'nin et-Teysîr'ini (İstanbul 1930), Arthur Jeffery ise İbn Ebû Dâvûd'un Kitâbü'l-Meṣâḥif'ini (Kahire 1937) yayımlamıştır. Tefsirler

ve tefsir tarihiyle ilgili çalışma yapanlar arasında Jacques Jomier (Le commentaire coranique de Manar. Tendances modernes de l'exégése coranique en Egypte, Paris 1954), J. M. S. Baljon (Modern Muslim Koran Interpretation 1880-1960, Leiden 1961), Kenneth Nolin (The Itqan and its Sources: A Study of Al-Itqān fī ʿUlūm al-Qurʾān by Jalal al-Dīn al-Suyūtī with Special Reference to Al-Burhān fī ʿUlûm al-Qurʾān by Badr al-Dīn al-Zarkashi, doktora tezi, 1968, Hartford Seminary), Helmut Gätje (Koran und Koranexegese, Zürich-Stuttgart 1971; İngilizce trc. Alford T. Welch, The Qur'an and its Exegesis, Los Angeles 1976), J. J. G. Jansen (The Interpretation of the Koran in Modern Egypt, Leiden 1974), Gerhard Böwering (The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl al-Tustari, Berlin 1980), Andrew Rippin'in (Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an, Oxford 1988) ve Jacques Berque (el-Ḳurʾân ve ʿilmü'l-ḳırâʾa, Fransızca'dan trc. Münzir İyâşî, Beyrut 1996) adı geçmektedir, Norman Daniel'in Islam and the West (Edinburgh 1960, 1993; Oxford 1997), Edward Said'in Orientalism (London-New York 1978) ve Moritz Steinschneider'in Polemische und Apologetischeliteratür in Arabischer Sprache (California 1966) adlı eserleriyle ansiklopedilerden The Encyclopaedia of Islam ve The Encyclopedia of Religion, dergilerden The Muslim World, Islamo-Christiana, Journal of Royal Asiatic Society, Bulletin of the School of Oriental and African Studes, Batılılar'ın Kur'an ve İslâm eleştiri tarihi açısından önemli kaynaklardır.

İslâm dünyasında şarkiyatçıların Kur'an çalışmalarını konu alan müstakil eserler telif edilmiştir. Necîb Akīkī'nin el-Müsteşriḳūn (I-III, Kahire 1980), Mustafa es-Sibâî'nin Müsteşrikler ve Hedefleri (trc. Kemal Çobanbeyli, İstanbul 1971), İrfân Abdülhamîd'in el-Müsteşriḳūn ve'l-İslâm (Bağdad 1969), Muhammed Sâlih Bundak'ın el-Müsteşriḳūn ve tercümetü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Beyrut 1980), Mahmûd Hamdî ez-Zakzûk'un el-İslâm ve'l-istişrâḳ (Kahire 1984), Muhammed Bâkır el-Hakîm'in el-Müsteşriḳūn ve şübühâtühüm ḥavle'l-Ḳurʾân (Beyrut 1985), Ahmad von Denffer'in ʿUlūm al-Qur'ān (Leicester 1985, s. 158-164), Nezîr Hemdân'ın er-Resûl fî kitâbâti'l-müsteşriḳīn (Cidde 1986), Muhammed Hüseyin Ali Sagīr'in el-Müsteşriḳūn ve'd-dirâsâtü'l-Ḳurʾâniyye (Beyrut 1986), Ömer Lutfî Alim'in el-Müsteşriḳūn ve'l-Ḳurʾân (Malta 1991), Abdülazîm İbrâhim Muhammed el-Martâî'nin İftirâʾü'l-müsteşriḳīn ʿale'l-İslâm (Kahire 1992),

Abdurrahman Bedevî'nin Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn (Beyrut, ts.), Jabal Muhammad Buaben'in Image of the Prophet Muhammad in the West: a Study of Muir, Margoliouth and Watt (Leicester 1996), Abdülaziz Hatip'in Kur'an ve Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar (İstanbul 1997) ve Selahattin Sönmezsoy'un Kur'an ve Oryantalistler (Ankara 1998) adlı kitaplarında bu konu işlenmektedir. Şarkiyatçıların Kur'an görüşleri bazı makalelerde de ele alınmıştır: S. Vahiduddin, "Richard Bell's Study of the Qur'ãn: A Critical Analysis" (IQ, XXX [1956], s. 263-272); İsmail Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batı'da Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar" (bk. bibl.); Fahad, "A Critique of Orientalism: Its History and Approach" (HI, XV/4 [1992], 53-73); Mohammad A. Chaudhary, "Orientalism on Variant Readings of the Qur'an: The Case of Arthur Jeffery" (The American Journal of Islamic Social Sciences, XII/2 [Herndon 1995], s. 170-184); Abdüssettâr Gūrî, "Ḳurʾân-ı Ḥakîm Müsteşriḳīn ki Naẓar meyn" (Fikr u Naẓar, XXXVII/3 [İslâmâbâd 2000], s. 79-102).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 27-42, 45-97; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 380-595; Brockelmann, GAL, I, 203; Suppl., I, 104, 313-314, 333; I. Goldziher, Meẕâhibü't-tefsîri'l-İslâmî (trc. Abdülhalîm Neccâr), Kahire 1374/1955, s. 286-336; Süleyman Ateş, Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri, İstanbul 1969, s. 13-31; a.mlf., İşârî Tefsir Okulu, Ankara 1974, tür.yer.; Subhî es-Sâlih, Mebâḥis̱ fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1974, s. 121-126; P. O'Hair Cate, Each Other's Scripture: The Muslims Views of the Bible and the Christians Views of the Qur'ān (doktora tezi, 1974), Faculty of the Hartford Seminary Foundation,

s. 176-186, 196, 197-200, 211-212, 213, 215, 218-226; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1396/1976, II, 280-284, 314-416, 430-473; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Dımaşk 1978, II, 172-202; M. Beyyûmî Mehrân, Dirâsât târîḫiyye mine'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm fî bilâdi'l-ʿArab, Riyad 1400/1980, s. 31; M. Abdullah Draz, Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru (trc. Salih Akdemir), Ankara 1983, s.

36-37; Ali Şevvâh İshak, Muʿcemü muṣannefâti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Riyad 1404/1984, III, 289-308; R. Arnaldez, "L'image du prophète Muhammad dans la culture française", Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu, İzmir 1985, s. 45-46; Abdülhamîd Seyyid Taleb, Ġarîbü'l-Ḳurʾân: Ricâlühû ve menâhicühüm min İbn ʿAbbâs ilâ İbn Ḥayyân, Küveyt 1986; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, Ankara 1988, I, 272-279, 327-343, 504-509; II, 173-178; a.mlf., "Oryantalizm ve Batı'da Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar", AÜİFD, XXXI (1989), s. 105, 116-117; a.mlf., "Garîbü'l-Kur'ân", DİA, XIII, 379-380; Sadreddin Gümüş, Kur'an Tefsirinin Kaynakları, İstanbul 1990; Ali Turgut, Tefsir Usûlü ve Kaynakları, İstanbul 1991, s. 12-67; W. Montgomery Watt, Bell's Introduction to the Qur'ān, Edinburgh 1991, s. 173; a.mlf., "The Dating of the Qur'ān: A Review of Richard Bell's Theories", JRAS (1957), s. 46-56; Mustafa Bilgin, Tefsirde Mutezile Ekolü (doktora tezi, 1991), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Veli Kayhan, Kur'an İlimlerinin Doğuşu ve Gelişmesi (doktora tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ömer Faruk Harman, "Hıristiyanların İslâm'a Bakışı", Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri (haz. İsmail Kurt), İstanbul 1993, s. 98-99, 100; Şaban Karataş, Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi, İstanbul 1996; M. Abdülazîm ez-Zürkānî, Menâhilü'l-ʿirfân (nşr. Fevvâz Ahmed Zemerlî), Beyrut 1417/1996, I, 33; N. Daniel, Islam and the West, Oxford 1997, s. 13-15, 22, 29-30, 165, 321-322, 327; L. E. Browne, "The Patriarch Timothy and the Caliph al-Mahdi", MW, XXI (1931), s. 38-45; Mazher ud-Din Siddiqi, "Some Aspects of the Mu'tazili Interpretation of the Qur'an", IS, II (1963), s. 95-120; W. A. Bijlefeld, "Some Recent Contributions to Qur'anic Studies: Selected Publications in English, French and Germen, 1964-1973", MW, LXIV/2 (1974), s. 79-102; LXIV/3 (1974), s. 172-179; Islamochristiana, V, Roma 1979, s. 312; A. Rippin, "The Present Status of Tafsir Studies", MW, LXXII/3-4 (1982), s. 224-238; Salih Akdemir, "Müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed (SAV)'e Yaklaşımları", AÜİFD, XXXI (1989), s. 188-189, 198-201; Mohammad A. Chaudhary, "Orientalism on Variant Readings of the Qur'an: The Case of Arthur Jeffery", The American Journal of Islamic Social Sciences, XII/2, Herndon 1995, s. 170-184; Abdüssettâr Gûrî, "Ḳurʾân-ı Ḥakîm Müsteşriḳīn ki Naẓar meyn", Fikr o Naẓar, XXXVII/3, İslâmâbâd 2000, s. 79-102; Zafer Ishaq Ansari, "Scientific Exegesis of the Qur'an", Journal of Qur'anic Studies, III/1, London 2001, s. 91-104; Abdülhamit Birışık, "İbn Atıyye el-

Endelüsî”, DİA, XIX, 339; a.mlf., “İ‘râbü’l-Kur’ân”, a.e., XXII, 376-379; Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsir”, a.e., XXIII, 424-428; Mehmet Aydın, “İzhârü’l-Hak”, a.e., XXIII, 507-508.

Abdülhamit Birışık

KURAN, Ahmet Bedevi

(1884-1966)

Jön Türkler üzerine yayımladığı eserlerle tanınan tarihçi.

Babasının görevli bulunduğu Trabzon'da doğdu. Kulalı Seyyid İbrâhimzâde ailesine mensup olup babası Hacı Mehmed Nûri Efendi'dir. Babasının memuriyeti dolayısıyla çocukluk yıllarını Kula'da geçirdi. İlk tahsilini burada yaptıktan sonra Akhisar'da rüşdiyede iken bir arkadaşının daveti üzerine İstanbul'a gitti; Şubat 1898'de İstanbul'da Eyüp Baytar Rüşdiyesi'ne kaydoldu. 1901'de burayı bitirince Kuleli İdâdîsi'ne girdi. Okulun henüz ikinci sınıfında iken bazı arkadaşlarıyla birlikte sıradan bir öğrenci topluluğu olmaktan öteye geçmeyen İhtilâlci Askerler Cemiyeti adlı gizli bir teşkilât kurdu. Hava değişimi için gittiği Manisa'da tanıştığı Hasan adlı bir gençten dinlediği Yunanlılar'ın Girit mezalimiyle ilgili hâtıralar onda millî şuurun uyanmasında rol oynadı. İstanbul'a döndüğünde siyasî faaliyetlerini sürdürdü; bir ara II. Abdülhamid'e suikast düzenlemeyi planlayan bir teşebbüste bulundu. 1905'te Kuleli'den mezun oldu, aynı yıl Mektebi Harbiye'ye girdi. Burada siyasî faaliyetleri daha da şekillendi. Eylül 1904'te Cem'iyyet-i İnkılâbiyye'nin kuruluşu ile yüksek öğrenim talebeleri arasında siyasî faaliyetlerin hızlanması üzerine başlatılan takibat sonucu bazı arkadaşlarıyla birlikte tevkif edildi. Dîvânıharp önünde yaptığı savunmada ağır tenkitlerden dolayı padişaha suikast düzenlemek suçu ile idama mahkûm oldu. Ancak sekiz ay kadar süren bir hapis hayatından sonra 24 Temmuz 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine serbest bırakıldı. Okuldan mezun olmak üzere tekrar Mektebi Harbiye'ye döndü, bu sırada yine bazı olaylara karışınca bir kısım arkadaşıyla birlikte tekrar tutuklandı. 31 Mart Vak'ası'nın başladığı günlerde serbest bırakıldıysa da az sonra yeniden tevkif edildi. 21 Ağustos 1909'da yapılan muhâkeme sonunda askerlikten uzaklaştırıldı ve beş yıl sürgün cezasına çarptırıldı. Hapsedildiği Bekir Ağa Bölüğü'nden kaçarak Galata rıhtımından bindiği bir vapurla İskenderiye'ye gitti; oradan Kahire'ye geçip eski Jön Türkler'den Şerefeddin Mağmûmî, Abdullah Cevdet, Necmeddin Ârif ve Baha Bey ile buluştu; onların yardımıyla burada bazı varlıklı ailelerin çocuklarına verdiği

özel derslerle geçimini sağladı. Ardından kendisi gibi Mısır'a sığınmış zâbitlerle birlikte Fas ordusunun yetiştirilmesi için Hidiv II. Abbas Hilmi'nin talebiyle Fas'a gitti; yedi ay burada kaldı. Fransa'nın baskısı üzerine bu faaliyete son verilince Fas'tan ayrıldı. Arkadaşları Mısır'a dönerken o daha önce haberleştiği Prens Sabahaddin'in yanına Paris'e gitti. Burada Şerif Paşa tarafından yayımlanan Meşrutiyet gazetesinde musahhihlik yapmaya başladı. İtalya'nın Trablusgarp'a saldırdığı günlerde ciddi bir şekilde hastalandı, iyileşince okul arkadaşlarından Celâl Preveze'nin daveti üzerine Üsküp, Selânik yoluyla Manastır'a gitti (Mayıs 1912).

22 Temmuz 1912'de Gazi Ahmed Muhtar Paşa hükümetinin kurulmasından sonra diğer İttihat ve Terakkî muhalifleri gibi İstanbul'a döndü. Gerek Ahmed Muhtar Paşa gerekse Kıbrıslı Kâmil Paşa hükümeti zamanında daha çok Sabahaddin Bey'in çevresinde siyasî faaliyetlere katıldı. Bâbıâli Baskını'nın (23 Ocak 1913) ardından yakalanıp idam isteğiyle yargılandı, fakat müebbet kürek cezasına çarptırıldı, Bodrum Hapishanesi'ne gönderildi. Buradan kaçma planları yaparken diğer mahkûmlarla beraber Sinop Hapishanesi'ne yollandı. Sayıları 600'ü bulan ve hemen hepsi Mahmud Şevket Paşa'nın katli dolayısıyla hapsedilen Sinop Kalesi'ndeki on beş arkadaşıyla birlikte tehlikeli bir deniz yolculuğunu göze alarak 1914 Mayısı sonlarında Sivastopol'a kaçtı. I. Dünya Savaşı'nın başlaması ve Almanya'nın Fransa'ya savaş ilân etmesi üzerine bazı arkadaşlarıyla birlikte Cenevre'ye gitti. Birkaç ay sonra İngiltere'den Fransa'ya dönen Sabahaddin Bey'in davetini alınca Paris'e geçti. Sabahaddin Bey'in münferit sulh teşebbüslerine katılmak için bir ara Atina ve Selânik'e gittiyse de savaş yıllarını Paris ve Cenevre'de geçirdi.

Mütarekeyi takip eden günlerde İsviçre'de bulunan Ahmet Bedevi, birkaç arkadaşıyla birlikte burada Türk Menfaatlerini Koruma Cemiyeti'ni kurdu ve Türkiye'nin haklarını savunan bazı yayınlar çıkardı. Sabahaddin Bey'den aldığı özel tâlimatla 23 Kasım 1919'da İstanbul'a döndü, bundan sonraki siyasî faaliyeti daha çok Sabahaddin Bey'in çevresinde geçti. İlk resmî görevi olan Gebze kaymakamlığına yine bu sırada tayin edildi. Bu görevinde iken çevredeki Rum çetecilerle mücadele eden Kuvâ-yi Milliyeciler'e yardım ettiği gerekçesiyle Eylül 1920'de Damad Ferid Paşa tarafından görevinden alındı. Cumhuriyet'in ilânı üzerine İstanbul'da

Elektrik Türk Anonim Şirketi'nde abonman memuru olarak çalışmaya başladı (1923-1926). Bunu sırayla Muhtelit Mübâdele Komisyonu'nun Ayvalık ve Giresun Takdîr-i Kıymet Heyeti âzalığı (1928-1930), Ankara'da Ziraat Bankası Umum Muâmelât Müdürlüğü neşriyat memurluğu (1930-1932), merkez müdürlüğü memurluğu (1932-1933), muhasebe memurluğu (1934-1937), fen müşavir memurluğu (1937-1938) ve Ticarî Krediler Müdürlüğü memurluğu (1938) takip etti. Daha sonra Toprak Mahsülleri Ofisi'nde müfettişlik ve kontrolörlük yaptı, 1948 yılında emekliye ayrıldı. Emeklilik yıllarını geçirdiği İstanbul'da yayın faaliyetlerini sürdürürken 24 Ocak 1966'da öldü, kabri Zincirlikuyu Mezarlığı'ndadır.

Ahmet Bedevi'nin oldukça geç bir yaşta başlamasına rağmen verimli bir yazı hayatı vardır. Onun yazı hayatı, esas itibariyle 1945 yılından sonra Akşam gazetesinde yayımladığı tarihî yazılarla başlamıştır. Bunları Vatan gazetesinde Prens Sabahaddin hakkında yazdığı bir seri yazı ile Yeni Sabah (1948), Resimli Tarih Mecmuası (1950), Tarih Dünyası (1950), Kudret (1950-1952), Millet (1952-1953) ve Dünya (1952) gazetelerinde çıkan siyasî ve tarihî yazıları takip etmiştir. Fakat Ahmet Bedevi'nin Türk tarihçiliğine asıl hizmeti, içinde bizzat bulunduğu Jön Türk hareketi üzerine ilk ciddi eserleri yazmış olmasıdır; bu sebeple "Jön Türklüğün tarihçisi" sıfatını almıştır.

Eserleri. İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler (İstanbul 1945); İnkılâp Tarihimiz ve İttihad ve Terakki (İstanbul 1948); Din Nedir ve İtikatlar Nasıl Gelişmiştir? (İstanbul 1952); Hüseyin Cahit Yalçın Bey'e Açık Mektup (İstanbul 1955); Osmanlı İmparatorluğunda İnkılâp Hareketleri ve Millî Mücadele (İstanbul 1956; genişletilmiş ikinci baskı, İstanbul 1959); Harbiye Mektebinde Hürriyet Mücadelesi (İstanbul 1957); İsmet İnönü Paşa'ya Açık Mektup (İstanbul 1958).

BİBLİYOGRAFYA

Cavit Orhan Tütengil, Prens Sabahattin, İstanbul 1954, s. 72-75; Recai Galip Okandan, Amme Hukukumuzun Anahatları, İstanbul 1971, s. 463-

465; E. E. Ramsaur, Jön Türkler ve 1908 İhtilâli (trc. Nuran Ülken), İstanbul 1972, s. 193-196; Y. A. Petrosyan, Sovyet Gözüyle Jön Türkler (trc. Mazlum Beyhan - Ayşe Hacıhasanoğlu), Ankara 1974, s. 34, 48, 64; Birol Emil, Jön Türklere Dair Vesikalar, İstanbul 1982, I, 22, 79, 82, 87; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, İstanbul 1984-89, I, 399, 618, 627; III, 652-654; M. Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakkî Cemiyeti ve Jön Türkler (1889-1902), İstanbul 1986, s. 188-189; Sina Akşin, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, İstanbul 1987, s. 54, 129-130, 234; Şerif Mardin, Jön Türklerin Siyasî Fikirleri, İstanbul 1989, s. 233-235; Ali Birinci, Hürriyet ve İtilâf Fırkası, İstanbul 1990, s. 283-285.

Ali Birinci

KUR’AN KURSU

Türkçe’de Kur’an kursu olarak anılan ve temel işlevi Kur’an’ı doğru ve usulüne uygun biçimde okumayı öğretmek, Kur’an’ın bir kısmını veya tamamını ezberletmek olan kurumlar ilk dönemlerde daha çok “dârülkur’ân, küttâb, dârülküttâb, mekteb” gibi isimlerle anılmakta, ayrıca yüksek seviyede kıraat bilgilerinin verildiği ve uygulandığı kurumlara “dârülkurrâ”, bilhassa hâfız yetiştiren müesseselere de Selçuklular ve Osmanlılar’da “dârülhuffâz” denilmekteydi. Özellikle küçük çocuklara Kur’an okumanın öğretildiği ve kısmen ezberletildiği yerler için tarihte en çok kullanılan isim küttâb, Osmanlılar’da ise “mektebi sıbyân” veya kısaca mektep olmuştur. Günümüzde İslâm ülkelerinde bu isimlerin bazısına rastlandığı gibi bir kısmı millî ve mahallî dillerde başka isimler de kullanılmaktadır (aş. bk.).

Hz. Peygamber, Mekke’de müslümanların Kur’an’ı okuyup öğrenmelerini sağlamak üzere Erkam b. Ebü’l-Erkam’ın evini (Dârülerkam) merkez olarak seçmişti. Bu sebeple Dârülerkam’ın İslâm tarihinde ilk eğitim öğretim merkezi olduğu kabul edilir. İbn Sa‘d, Mekke’de ilk Kur’an tâlim eden kişinin Abdullah b. Mes‘ûd olduğunu kaydeder (eṭ-Ṭabaḳāt, III, 151). Daha sonra Medine’ye öğretmen olarak gönderilen ve kendisine “kāri” veya “mukrî” denilen Mus‘ab b. Umeyr’in de Dârülerkam’a devam edenlerden olduğu belirtilir. Medine’de Suffe talebeleri esas itibariyle Kur’an öğreniyorlardı (Hamîdullah, II, 77). Burası yetersiz kalınca mahallelerde de Kur’an öğretilen yerler açılmaya başlandı. İbn Sa‘d, hicretin 2. yılında (624) Medineli Mahreme b. Nevfel’in evinde Kur’an öğretimine ayrılan bir bölümün dârülkurrâ olarak adlandırıldığını belirtir (eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 205). Ayrıca yeni açılan mescidlerden de bu iş için faydalanılıyordu.

Ignaz Goldziher, Asr-ı saâdet’te Kur’an’ın öğretildiği yerlere küttâb denildiğini belirterek bu konuda bazı deliller sıralar (ERE, V, 199). Ahmed Çelebi ise Resûlullah devrinde küttâb kelimesinin okuma yazma öğretilen yerler hakkında kullanıldığını, Kur’an öğretilen yerler için kullanılmasının ise daha sonraki bir döneme rastladığını ileri sürer (İslâm’da Eğitim-Öğretim Tarihi, s. 33-45). Araştırmalar, küttâbın “Kur’an okulu” anlamında

kullanılmasına Emevîler'in son zamanlarında başlandığını, Abbâsî döneminden itibaren de yaygınlaşarak günümüze kadar geldiğini göstermektedir (EI2 [Fr.], V, 572). Christian Snouck - Hurgronje'nin incelemelerine göre bütün İslâm ülkelerinde çocuklar Kur'an'ı bir veya birkaç defa hatmetmek zorundaydı (Jaschke, s. 81). Nitekim müslümanlara ait hemen bütün biyografilerde onların tahsil hayatına Kur'an'ı öğrenerek veya ezberleyerek başladıkları belirtilir. İbn Hazm, Hz. Ömer döneminde hızla genişleyen İslâm topraklarının her yerinde açılan mekteplerde çocuklara Kur'an öğretildiğini bildirir. Arap olmayan milletlerin İslâm ümmetine katılmasının bir sonucu olarak Kur'an öğretimine gittikçe artan bir önem verilmiş, kurumlar yaygınlaşmış, bu sayede çeşitli ırklara mensup topluluklar bir tek ümmet olmayı başarmıştır (el-Faṣl, I, 195; II, 216). İbn Haldûn, İslâm inancının Kur'an'a ve bazı hadislere dayandığını, bu sebeple çocuklara Kur'an'ı öğretmenin dinî şiarlardan biri olduğunu, müslümanların bu

şiara sımsıkı sarılıp onu uyguladıklarını belirtmekte, daha sonra özellikle Mağrib ülkeleriyle Afrika'nın diğer İslâm beldelerinde ve Endülüs'te yürütülen Kur'an öğretim metotları hakkında bilgi vermektedir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî de Endülüslüler'in öğretim yönteminden takdirle bahsetmekte, bunların küçük çocuklara önce yazı, aritmetik ve Arapça öğrettiklerini, daha sonra kıraat hocasına gönderdiklerini, hocanın onlara şifahî olarak Kur'an tâlim ettiğini ve her gün bir miktar âyeti ezberlettiğini belirtmektedir. Faslı âlim İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin el-Muḳaddime'sinde "mekteb" ve "küttâb" diye andığı Kur'an okullarıyla ilgili verdiği bilgiler, sıraladığı kurallar ve yer yer dile getirdiği eleştiriler, özellikle VIII. (XIV.) yüzyılda Kuzey Afrika'daki küttâbların durumunu yansıtması bakımından önemlidir (bk. KÜTTÂB).

Cami ve mescidlerde diğer ilimlerle birlikte Kur'an dersleri için de halkalar oluşturulmaktaydı. Bazı küçük mescidlerde ise sadece Kur'an öğretilirdi (Hatîb, II, 239, 244). Ayrıca Emevîler döneminden itibaren yöneticilerin çocuklarının eğitimi için saraylarda görevlendirilen ve genellikle "müeddib" denilen hocaların ilk görevleri Kur'an'ı öğretmekti. İbn Şeddâd, VII. (XIII.) yüzyılda Kur'an ve fıkıh dersleri için vakfedilen ve bânisinin ismiyle anılan Şeyh Ebû Ömer Medresesi'nde on Kur'an hocasının ders verdiğini bildirir (Abdülcelîl Abdülmehdî, II, 527); İbn Battûta, Kur'an

öğrenmek için Vâsıt'a gelen öğrenciler için burada 300 odalı bir medresenin yapıldığından bahseder (er-Riḥle, s. 183). Bazı önemli şahsiyetlerin türbeleri de birer Kur'an okulu olarak işlev görüyordu. Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Eşref'in türbesinde Kur'an öğretildiği ve bir ara Ebû Şâme el-Makdisî'nin burada hocalık yaptığı bilinmektedir (Nuaymî [nşr. Selâhaddin el-Müneccid], neşredenin girişi, s. 9-10).

Osmanlılar'da ihtisas seviyesinde Kur'an ve kıraat eğitimi genellikle dârülkur'ânlarda verilirken bilhassa küçük çocuklara Kur'an okumayı öğreten asıl kurumlar sıbyan mektepleri olmuştur. "Mahalle mektebi, muallimhâne, mektephâne, taşmektep" gibi isimlerle de anılan bu okullar çoğunlukla mahalle mescidlerinin bitişiğinde, bazı yerlerde ise mahalle aralarında müstakil birim olarak hayır sever kimselerin yaptırdıkları, onların kurdukları vakıflarca yönetilen ilköğretim kurumlarıdır. Çocuklara Kur'an okutmak, bazı dua ve sûreleri ezberletmek, basit seviyede dinî bilgiler vermek, yazıyı öğretmek maksadıyla kurulduğu anlaşılan (Türkiye Maarif Tarihi, I, 86) sıbyan mekteplerine başlama yaşı dörtaltı arasında değişiyordu. Bu mekteplerde genellikle erkek çocuklar okurdu; ancak kız ve erkek öğrencilerin karma olarak okuduğu mektepler yanında özellikle kızlara mahsus olanları da vardı.

Hükümdarlar ve hükümdar ailesinin ileri gelenleriyle diğer devlet erkânının yaptırdığı büyük camilerle külliyelerin de birer sıbyan mektebi bulunurdu (Unat, s. 6; Hızlı, s. 28). Yoksullara, yetimlere veya bütün müslüman çocuklarına Kur'an öğretilmesi şartı bu okullarla ilgili vakfiyelerin en başında yer alırdı. Hemen her mahalle ve köyde en az bir sıbyan mektebi bulunmaktaydı. Hüseyin Hüsâmeddin, sıbyan mekteplerinde hâfızlık da yaptırıldığını ve bu sayede Amasya'da çok sayıda hâfız yetiştirildiğini bildirir (Amasya Târihi, I, 265-268). Evliya Çelebi, gezdiği merkezlerde Kur'an ve kıraat eğitimi veren, hâfız yetiştiren kurumlarla bunların sayıları ve diğer özellikleri hakkında bilgi vermektedir. Aynı müellif, Fâtih Külliyesi bünyesindeki bir dârülkur'ândan söz ederken buranın "sıbyân-ı müslimîn için dârü't-ta'lîm-i Kur'ân" olarak yapıldığını belirtir (bk. DÂRÜLKURRÂ).

1869'da çıkarılan bir nizamnâme ile rüşdiyelere daha iyi öğrenci yetiştirilebilmesi için sıbyan mekteplerinin programı elifbâ, Kur'an, tecvid,

ahlâk, ilmihal, yazı, hesap, muhtasar Osmanlı tarihi, coğrafya ve "ma'lûmât-ı nâfia" şeklinde düzenlenmiştir. Bu sıralarda İstanbul'da 360 kadar sıbyan mektebi bulunduğu belirtilmektedir (Türkiye Maarif Tarihi, I, 89; II, 464). Sıbyan mekteplerinin giderek önemini kaybettiği Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde bunların yerine açılan ibtidâî mekteplerinin müfredat programlarına da Kur'an dersi konulmuştur (a.g.e., II, 465-466; Aytekin, s. 58-67; ayrıca bk. MEKTEP).

Cumhuriyet döneminde çıkarılan 3 Mart 1924 tarih ve 430 sayılı Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile, Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti yahut özel vakıflar tarafından yönetilen bütün medrese ve mekteplerle birlikle Kur'an'ın okutulup ezberletildiği okullar da Maarif Vekâleti'ne devredilmiş, 1926 tarihli Maarif Teşkilât Kanunu ile de tamamen kaldırılmıştır. Ancak dönemin Diyanet İşleri başkanı Rifat Börekçi'nin dârülkur'ânların birer ihtisas okulu olduğu ve bunların başkanlığa bağlı olarak öğretime devam etmesi gerektiği yönündeki görüşü üzerine bu kurumlar Kur'an kursuna dönüştürülerek on iki yaşın üstündeki öğrenciler için hizmetlerini sürdürmelerine izin verilmiştir. Necati Lugal'in verdiği bilgiye göre bu kurslar eskiden vakıf olarak kurulmuş binalarda, bunların bulunmadığı yerlerde ise camilerde, eski medreselerde ve özel evlerde hizmet vermekteydi (Jaschke, s. 75). Kurslarda Kur'an'ı ezberleyenler imtihanla imam ve hatip olabiliyordu. 1933-1934'te dokuz resmî Kur'an kursunda 231 öğrenci okurken 1947-1948'de kurs sayısı doksan dokuza, öğrenci sayısı 5751'e yükselmiştir. 1933-1948 yılları arasında bu kurslardan diploma alan toplam 4653 mezundan 1286'sı kız öğrenciydi.

1928'deki harf inkılâbından sonra gayri resmî Kur'an kurslarıyla sıkı bir mücadeleye girişilmiş, bu arada Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu'nun 4. maddesi gereğince açılan imam ve hatip mektepleri ilgisizlik yüzünden 1929-1930 yıllarında kapanmıştır

(bk. İMAM-HATİP LİSESİ); 1933'te de Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi kapatılmıştır. 1924'te liselerin, 1927'de ortaokulların, 1929-1931 arasında kademeli olarak ilkokullarla öğretmen okullarının programlarından din bilgisi dersleri çıkarılmıştır. Bu dönemde çocuklar sadece camilerde imamların veya diğer hocaların verdiği Kur'an derslerinden yararlanabiliyordu (a.g.e., s. 83).

Bu gelişmelerin din eğitimi ve öğretiminde meydana getirdiği ciddi boşluk ve bunun toplumda doğurduğu huzursuzluk, özellikle çok partili rejime geçildiği 1946'dan itibaren devlet kademelerinde de yankı bulmaya başlamıştır. 1950'deki iktidar değişikliğinin getirdiği özgürlük ortamı içinde din eğitimine duyulan ihtiyaç geniş bir toplumsal istek olarak daha yoğun biçimde dile getirilmeye başlanmış, sonuçta İmam-Hatip okullarının açılmasına paralel olarak tamamı halkın katkılarıyla yapılan Kur'an kursları hızlı bir gelişme sürecine girmiştir. 1950'de 127 resmî kursta 8706 öğrenci okurken 1980'de kurs sayısı 2730'a, öğrenci sayısı 80.911'e; 1994-1995 öğretim yılında kurs sayısı 5483'e, öğrenci sayısı -172.053'ü yüzünden okumayı öğrenenler (% 70,40'ı kız), 21.475'i hâfızlığa çalışanlar (% 35,2'si kız) olmak üzere-toplam 193.528'e ulaşmış, bu öğretim yılında 3208 erkek, 827 kız öğrenci hâfızlık belgesi almıştır. Ancak 1997'de kesintisiz zorunlu ilköğretime geçilmesiyle kurs sayısına paralel olarak öğrenci sayısında da azalma sürecine girilmiştir. 1996-1997 öğretim yılında kurs sayısı 5241, öğrenci sayısı 177.120 iken 2001-2002'de kurs sayısı 3368'e, öğrenci sayısı 104.109'a düşmüştür.

Türkiye dışında Türkler'in yoğun olduğu ülkelerde de Diyanet İşleri Başkanlığı ile çeşitli sivil kuruluşlarca Kur'an öğretimi yapılmaktadır. 2000-2001 öğretim yılında Almanya, Hollanda, Fransa, Belçika, Avusturya, İsviçre, Danimarka, Avustralya ve Amerika Birleşik Devletleri'nde Diyanet İşleri Başkanlığı görevlilerince yürütülen Kur'ân-ı Kerîm ve dinî bilgiler kurslarında toplam 51.955 öğrenci okumuştur.

2000 yılında yürürlüğe giren Kur'an Kursları ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği'nde Kur'an kurslarının amacı Kur'ân-ı Kerîm'i usulüne uygun olarak yüzünden okumayı öğretmek, Kur'an'ı doğru bir şekilde okumayı sağlayıcı bilgileri (tecvid, tashîh-i hurûf ve tâlim) uygulamalı biçimde öğretmek, ibadetler için gerekli sûre, âyet ve duaları ezberletmek ve bunların meâllerini öğretmek, hâfızlık yaptırmak, İslâm dininin inanç, ibadet ve ahlâk esasları ile Hz. Peygamber'in hayatı ve örnek ahlâkı hakkında bilgiler vermek şeklinde düzenlenmiştir. 1977 tarihli yönetmeliğe göre Kur'an kurslarına beş yıllık ilkokulu bitirenler kaydedilirken son yönetmelikte sürekli kurslara ilköğretimi bitirenlerin, yaz kurslarına ise ilköğretimin 5. sınıfını geçenlerin kaydedilebileceği

belirtilmiştir.

Suudi Arabistan gibi bazı İslâm ülkelerinde Kur'an öğretimi ağırlıklı olarak örgün eğitim programları içinde yapılırken yoğunluğu ülkeden ülkeye değişen Kur'an okullarında da -Türkiye'deki kadar yaygın ve sistemli olmamakla birlikte-Kur'an öğretilmekte, bazılarında hâfız yetiştirilmektedir. Mısır'da 1995-1996 öğretim yılında 5000 kadar Kur'an kursunda yaklaşık 250.000 öğrenci okumuş, bunlardan 4600'ü hâfız olmuştur. Ürdün'de 1987'de 116 Kur'an kursu (dârülkur'ân) bulunmaktaydı.

Afrika ülkelerinde Kur'an okulları çoğunlukla millî ve mahallî dillerle adlandırılmaktadır (meselâ Çad'da "massid" [mescid], Fas'ta "msid" [mescid], Nijerya'da "makaranto allo", Sudan'da "halve"). Bu okullarda çocuklara Kur'an öğretiminin yanında basit seviyede Arapça dersleri de verilmektedir (Tibawi, s. 171). İngilizler, 1900 yılında Nijerya'da 25.000 kadar Kur'an okulu tesbit etmişlerdi (Coulon, s. 127). Mali'de 1991'de 1673 Kur'an okulunda 55.874 öğrenci okumaktaydı (Kavas, s. 64). Sudan'da modern ilköğretim kurumlarının gelişmesi üzerine XIV. yüzyılın ortalarında başlayan geleneksel Kur'an okulları üç kısma ayrılmıştır. Daha çok köy mescidlerinin bitişiğinde bulunan yerlerde Kur'an ve okuma yazma öğretilmekte, nizâmiye okullarının programında bunların yanında aritmetik dersi verilmekte, Kur'an okullarında ise hâfız yetiştirilmektedir.

Millî dilleri Arapça olmayan diğer İslâm ülkelerinde Kur'an okullarının sayısı daha yüksektir. Meselâ Endonezya'da küçük çocuklara Kur'an'ın öğretildiği, temel dinî bilgilerin verildiği, yetenekli olanların hâfızlığa çalıştırıldığı "pengajian al-Qur'an" denilen çok sayıda Kur'an okulu faaliyet göstermektedir. 1973'te Endonezya'daki 12.600 Kur'an okulunda 571.000 öğrenci okumaktaydı. Ayrıca son yıllarda şehir merkezlerinde "Kur'an eğitimi bahçesi" (taman pendidikan al-Qur'an) denilen ve modern yöntemlerle işletilen din eğitimi merkezleri faaliyet göstermektedir. Hindistan'da müslümanların yaşadığı bölgelerle Pakistan'da köklü bir geleneğe sahip olan mektep ve medreselerde Kur'an öğretimi ve hâfız yetiştirilmesi işi günümüzde de sürdürülmekte, özellikle pek çok cami ve mescidle bunlara bitişik kurslarda bu faaliyet devam etmektedir. Pakistan'da 1988'de faaliyet gösteren 2991 medreseden 195'i hâfızlık ve

kıraatle ilgili hizmet vermekteydi (bk. HÂFIZ). Köy ve mahalle mescidlerinde Kur'an öğretilmesi geleneği günümüzde de bütün İslâm ülkelerinde sürdürülmektedir. Ayrıca müslümanların azınlıkta bulunduğu ülkelerde mescidlerde veya müslümanların oluşturduğu dernek ve merkezlerde Kur'an öğretimi yapılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 151; IV, 205; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), I, 195; II, 216; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, II, 239, 244; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, IV, 1895; İbnü'l-Hâc el-Abderî, el-Medḫal, 1401/1981, II, 305-334; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 183; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1249-1253; Amasya Târihi, I, 265-268; Türkiye Maarif Tarihi, I, 82-96; II, 460-475; İstatistik Yıllığı (Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü),

Ankara 1949, XVII, 148; Faik Reşit Unat, Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış, Ankara 1964, s. 6-9; İsmet Parmaksızoğlu, Türkiye'de Din Eğitimi, Ankara 1966, s. 5-7, 12-13; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Mutlu), II, 77; Ahmet N. Yücekök, Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin SosyoEkonomik Tabanı (1946-1968), Ankara 1971, s. 142-149; A. L. Tibawi, Islamic Education, London 1972, s. 26-27, 171; Nuaymî, Dûrü'l-Ḳurʾân fî Dımaşḳ (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1972, neşredenin girişi, s. 9-10; G. Jaschke, Yeni Türkiye'de İslamlık (trc. Hayrullah Örs), Ankara 1972, s. 75-76, 81-83; Ahmed Çelebi, İslâmda Eğitim-Öğretim Tarihi (trc. Ali Yardım), İstanbul, ts. (Damla Yayınevi), s. 33-52, 59; Yahyâ M. İbrâhim, Târîḫu't-taʿlîmi'd-dînî fi's-Sûdân, Beyrut 1407/1987, s. 79, 250-253, 396-398; Abdülcelîl Abdülmehdî, "el-Müʾessesâtü'l-ʿilmiyye fî bilâdi'ş-Şâm", et-Terbiyetü'l-ʿArabiyyetü'l-İslâmiyye, Amman 1410/1989, II, 527; Halil Aytekin, İttihâd ve Terakkî Dönemi Eğitim Yönetimi, Ankara 1991, s. 58-67; Sâlih Ziyâb el-Hindî, Teṭavvürü't-taʿlîmi'l-İslâmî fi'l-Ürdün, Amman 1991, s. 124-127; C. Coulon, "Les nouveaux oulemas et le renouveau islamique au Nord-Nigeria", La radicalisme islamique au sud du Sahara (ed. R. Otayek), Paris 1993, s. 127; Mefail Hızlı, Bursa Sıbyan

Mektepleri, Bursa 1995, s. 28; Ahmet Kavas, L'évolution de l'enseignement moderne arabo-islamique en Afrique francophone (doktora tezi, 1996), Paris Üniversitesi, s. 30-64; Madrasa-La transmission du savoir dans le monde musulman (ed. N. Grandin - Marc Gaborieau), Paris 1997, s. 187-188, 200, 227, 247, 261, 264; Din İşleri ve İlgili Mevzuat (der. Remzi Özmen), Ankara 2001, s. 195-217; L. Brunot - Vedad Günyol, "Mektep", İA, VII, 652-659; J. M. Landau, "Kuttāb", EI² (Fr.), V, 572-575; I. Goldziher, "Education (Muslim)", ERE, V, 199.

Mustafa Çağrıcı

KÛRÂNÎ

(الكوراني)

Ebü'l-İrfân (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Hasen b. Şihâbiddîn el-Kûrânî eş-Şehrezûrî (ö. 1101/1690)

Şâfiî fakihi, muhaddis ve mutasavvıf.

1025 yılı Şevvalinde (Ekim 1616) Şehrezûr'a bağlı Şehran'da doğdu. Ancak Kûrânî nisbesi İsferâyin'in kasabalarından Kûrân ile ilgilidir. İlk öğrenimine babasının yanında başlayarak Arapça, mantık, hesap, hey'et, hendese, meânî, beyân, usul, fıkıh ve tefsir dersleri aldı. Daha sonra hadis ve tasavvuf başta olmak üzere diğer ilimleri İran ve Anadolu'nun çeşitli şehirleri yanında Bağdat, Dımaşk, Kahire ve Medine gibi ilim merkezlerinde okudu. Hocaları arasında Necmeddin el-Gazzî, Ebü'l-Azâim Sultân b. Ahmed el-Müzâhî, Muhammed b. Alâeddin el-Bâbilî, Takıyyüddin Abdülbâkī el-Hanbelî, Nûreddin Ali b. Ali eş-Şebrâmellisî, Safiyyüddin Ahmed b. Muhammed el-Kuşâşî, Muhammed Şerîf b. Yûsuf el-Kûrânî ve Abdülkerîm b. Ebû Bekir el-Kûrânî gibi âlimler bulunmaktadır.

Hac ziyareti için memleketinden ayrılan Kûrânî Bağdat'ta iki, Dımaşk'ta dört yıl kaldıktan sonra Medine'ye geçti ve vefatına kadar orada kaldı. Başta Nakşibendiyye olmak üzere çeşitli tarikatlara intisap etti. Medine'de anne tarafından dedesi olan Safiyyüddin el-Kuşâşî'nin talebesi oldu ve 1071'de (1661) şeyhinin ölümü üzerine Şüttâriyye tarikatının başına geçti.

Geniş bir ders halkası olan, İslâm dünyasının birçok yerinden gelen öğrencilerin kendisinden faydalandığı Kûrânî'nin Endonezya'da İslâm'ın yayılmasında da önemli etkisi oldu. Medine'de tanıştığı Açeli Abdürraûf es-Sinkilî ile Açe'ye döndükten sonra otuz yıl boyunca haberleşmiş, Abdürraûf onun eserlerini Malay diline çevirmiştir. Kûrânî, Cebertî'nin kaydettiğine göre 28 Cemâziyelevvel 1101 (9 Mart 1690) tarihinde Medine'de vefat etti ve Bakī Kabristanı'na defnedildi. Şevkânî vefat

gününü 18 Cemâziyelevvel (27 Şubat) olarak verirken Murâdî ayını Rebîülâhir, Kādirî ise Receb olarak zikretmektedir.

Arapça'nın yanı sıra Farsça ve Türkçe de bilen ve güçlü bir hâfızaya sahip olan Kûrânî, çağdaşı birçok âlim tarafından XI. (XVII.) yüzyılın müceddidi olarak görülmüştür. Ebû Sâlim el-Ayyâşî onun Şam, Mısır ve Hicaz gibi bölgelerde "ahberenâ, haddesenâ" hadis rivayet kalıplarını kullanan yegâne âlim olduğunu belirtir (er-Riḥletü'l-ʿAyyâşiyye, I, 321).

Fıkıh, kelâm ve tasavvuf sahalarında derin bilgi sahibi olan Kûrânî bu ilimlerde birçok kişiye icâzet verdi. Aynı zamanda Muhyiddin İbnü'l-Arabî ekolünün son büyük yorumcusu, onun vahdeti vücûd ve diğer pek çok konudaki görüşlerini savunanlardan biriydi; bu amaçla yazdığı İtḥâfü'z-zekî bi-şerḥi't-Tuḥfeti'l-mürsele ile'n-nebî adlı eseri büyük ilgi gördü. İbnü'l-Arabî'yi dinde orta yoldan sapmakla itham edenlere karşı onu savunan Kûrânî, vahdeti vücûd görüşünün İslâm'ın temel esaslarını ihlâl etmediğini ispata çalıştı, bu çerçevede Takıyyüddin İbn Teymiyye ve onun izleyicilerine itirazda bulundu. İbnü'l-Arabî ve taraftarlarının yaratıcının varlığıyla yaratıklarınkini bir tuttuğu, Allah ile insanı aynı varlık mertebesine yerleştirdiği iddiasını şiddetle reddetti. Yaratıkların ilâhî varlığa katıldığını kabul etmekle birlikte özleri bakımından Allah'tan tamamen farklı olduklarını belirtti. Kûrânî, vâcibü'l-vücûd olan Allah ile mümkün varlık olan yaratıklar arasındaki farka işaretle ikisi arasına kesin bir çizgi çeker; Allah vâcibü'l-vücûd ve mutlak, yaratıkların varlığı ise mümkün ve sınırlı olup Allah'ın varlığına dayanır. Kûrânî'nin bu konuda ileri sürdüğü delillerin çoğu yeni olmayıp ya doğrudan İbnü'l-Arabî'nin kitaplarından veya Sadreddin Konevî, Fergānî ve Kâşânî gibi sonraki temsilcilerinden alınmakla birlikte Eşʻarî kelâmının onun üzerindeki etkisi daha güçlü şekilde görülmektedir. Kûrânî, seleflerine olan bağlılık ve hayranlığına rağmen sıradan bir taklitçi olmayıp eleştirici bir âlim tavrıyla onların görüşlerini inceler ve kanaatlerini açıkça ortaya koyardı.

Kûrânî, bir taraftan görüşlerini savunduğu İbnü'l-Arabî'nin yanlış anlaşılmış büyük bir velî olduğunu göstermeye çalışırken diğer taraftan İbnü'l-Arabî'nin takipçileri veya onlarla üstatları arasında olması muhtemel görüş farklılıklarını uzlaştırıp gidermeye gayret etti. İbnü'l-Arabî'ye dair görüşleri konusunda şeyhi Kuşâşî'den etkilendiği açık olan Kûrânî'den

etkilenenler arasında Abdürraûf es-Sinkilî ve Muhammed b. Abdürresûl el-Berzencî anılabilir. Muhtemelen babasının bu konudaki fikirlerini paylaşan oğlu Ebû Tâhir Muhammed de Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye hocalık yapmıştır.

Amel bakımından Şâfiî olan Kûrânî itikadda Selefiyye'ye meyyaldi ve bu konuda İbn Teymiyye'nin görüşlerini savunurdu. İbnü'l-Arabî geleneği içinde yer almasına rağmen karşıt fikirleri uzlaştırabilen bir kişiliği temsil ettiği bilinen Kûrânî'nin, İbnü'l-Arabî'nin birçok görüşünü paylaşmayan İbn Teymiyye ile temelde hemfikir olmamakla birlikte "garânîḳ" (şeytan âyetleri) hadisesinin doğruluğu hususunda onunla aynı kanaati paylaştığı görülür (DİA, XIII, 362-363).

Kesb, Firavun'un imanı, ma'dûmün maddî özelliğiyle ilgili görüşleri üzerindeki Mu'tezilî etkiden ve şeytan âyetleri konusundaki yaklaşımından dolayı Fas uleması tarafından eleştirilen Kûrânî kudretin muhdes olduğunu savunurdu. Bu görüşünü teyit edip İmâmü'l-Haremeyn'i reddetmek için yazdığı üç risâleye Muhammed b. Abdülkādir el-Fâsî, Muhammed el-Mehdî b. Ahmed el-Fâsî ve diğer

bazı âlimler tarafından reddiyeler kaleme alınmış, kendisi de bu eleştirilere cevap olmak üzere Nibrâsü'l-înâs bi-ecvibeti suʾâlâti ehli Fâs adlı eserini yazmıştır (Kādirî, III, 7-12).

Eserleri. Kûrânî'nin 100'ü aşkın çalışması olduğu belirtilmekle beraber tesbit edilebilenlerin sayısı seksen civarındadır. Önemli bir kısmı çeşitli mecmualarda yer alan eserlerinin başlıcaları şunlardır: 1. el-Lümʿatü's-seniyye fî taḥḳīḳi'l-ilḳāʾ fi'l-ümniyye. Garânîḳ konusunu ele alan önemli monografilerden biridir. Müellif bu risâleyi, garânîḳ hadisesini reddedenler ya da farklı biçimde değerlendirenlerin ileri sürdüğü bazı soruları cevaplandırmak amacıyla yazdığını belirtir. Ona göre garânîḳ hadisesi sağlam delillerle sabit olup bunu inkâr etmek veya olayı Hz. Peygamber'de beliren bir uyku hali sırasında şeytanın onun sesini taklit ederek ilgili cümleleri okuduğu şeklinde açıklamak doğru değildir. Resûl-i Ekrem söz konusu cümleleri önce şeytanın telkini (ilkā) esnasında, ardından Cebrâil'in istemesi üzerine okumuş, şeytanın onun sesini taklit etmesiyle değil, âyetlerdeki ifade çerçevesinde Allah'ın bir imtihanı olmak üzere şeytanın

melek kılığına girerek kendisine ilkā etmesi sonucu o sözleri söylemiştir. Nübüvvet makamına ve ismet sıfatına yakışmadığı gerekçesiyle ilkāı şeytanın Resûlullah'ın sesini taklidine bağlayan görüşler, garânîḳ olayının nasıl vuku bulduğunu apaçık ortaya koyan sahih rivayete aykırıdır. Kûrânî, ortaya koyduğu bu görüşüyle şimşekleri üzerine çekmiş, pek çok âlim tarafından eleştirilmiştir. Bunların önde gelenlerinden biri olan Âlûsî Rûḥu'l-meʿânî adlı tefsirinde (XVII, 178-186), garânîḳ hadisesine dair görüşleri ve ispata yönelik gerekçeleri sebebiyle Kûrânî'nin üzerinde durulmaya değer bir kişi olduğunu belirtmiş ve onun konuyla ilgili yedi gerekçesini zikredip karşı delillerle çürütmeye çalışmıştır. Ayrıca bazı çağdaş araştırmacılar tarafından da Kûrânî'nin bu konudaki düşüncesi eleştirilmiştir. Çeşitli yazma nüshaları bulunan risâle (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3744; Şehid Ali Paşa, nr. 2722, vr. 291-295) şarkiyatçıların dikkatini çekmiş, Alfred Guillaume, yazarın hayatına ve eserin muhtevasına dair bir girişle birlikte İngilizce özet tercümesini ve Arapça metni birlikte yayımlamıştır (BSOAS, XX [1957], s. 291-303). 2. el-Emem li-îḳāẓi'l-himem (fî uṣûli'l-ḥadîs̱). Müellifin kelâmcılar, sûfîler, tarihçiler ve hadisçilerin tek kaldığı (teferrüd ettiği) hadislere yer vererek hazırladığı bir eser olup fihristlerinin en genişidir. Bu hadisler için kaynak olarak daha ziyade hadis evâil kitaplarını kullanmış olup 1000 hadisi bu tür kaynaklardan almıştır. Bazı kitaplardan seçtiği açıklamaları da içeren eser üzerine Şeyh Ahmed Ebü'l-Hayr'ın bir ta'liki vardır. Müellifin oğlu Ebû Tâhir, el-Emem'in yaygın olarak kullanılan birçok hadis kitabındaki hadislerin senedlerini ortaya koyduğunu (Abdülhay el-Kettânî, I, 166), öğrencisi Şemseddin ed-Dakdâkicî ed-Dımaşḳī de eserin İslâm âleminde "haddesenâ, ahberenâ" lafızlarıyla yapılan hadis rivayetinin sona erdiği bir zamanda kaleme alındığını belirtmektedir (a.g.e., I, 494). A. H. Johns ise eseri, Kûrânî'nin entelektüelliğini gözler önüne serdiği en önemli çalışmalarından biri olarak nitelemektedir (EI2 [İng.], V, 435). el-Emem Haydarâbâd'da basılmıştır (1328). 3. İtḥâfü'z-zekî bi-şerḥi't-Tuḥfeti'l-mürsele ile'n-nebî. İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini açıklamak ve savunmak için kaleme alınmıştır. A. H. Johns bu eseri yayımlayıp tercüme edeceğini belirtirken (a.g.e., V, 433) Alexander Knysh da bir makalesinde eserin muhtevasından hareketle Kûrânî'nin İbnü'l-Arabî savunuculuğunu incelemiştir (bk. bibl.). Kitabın çeşitli nüshaları günümüze ulaşmıştır (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 820 [müellif hattı]; Âtıf Efendi Ktp., nr. 2789; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2169; Esad Efendi, nr. 1491). 4.

Cenâḥu’n-necâḥ bi’l-ʿavâli’ṣ-ṣıḥâḥ (Levâmiʿu’l-leʿâlî fi’l-erbaʿîne’l-ʿavâlî). Kırk hadis türünde bir hadis mecmuasıdır (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 279). Kettânî (Fihrisü’l-fehâris, I, 312), müellif nüshasından istinsah edilmiş bir nüshanın kendisinde bulunduğunu belirtir.

Kûrânî’nin bunlardan başka bilinen başlıca eserleri de şu şekilde sıralanabilir: Mesâlikü’l-ebrâr ilâ ḥadîs̱i’n-nebiyyi’l-muḫtâr (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 279 [müellif hattı]; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1174); İfâḍatü’l-ʿallâm bi-taḥḳīḳi mesʾeleti’l-kelâm (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 722; Cârullah Efendi, nr. 2102; Hâlet Efendi, nr. 787; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1180; Şehid Ali Paşa, nr. 2722); İmdâdü ẕevi’l-istiʿdâd li-sülûki mesleki’s-sedâd (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2789); İnbâhü’l-enbâh ʿalâ taḥḳīḳi iʿrâbi lâ ilâhe illallāh (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2441; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2069); Tenbîhü’l-ʿuḳūl ʿalâ tenzîhi’ṣ-ṣûfiyye min iʿtiḳādi’t-tecsîm ve’l-ʿayniyye ve’l-ittiḥâd ve’l-ḥulûl (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1366, Nâfiz Paşa, nr. 496); Cilâʾü’l-enẓâr bi-taḥrîri’l-cebr ve’l-iḫtiyâr (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3765; Esad Efendi, nr. 1155); Şevâriḳu’l-envâr fî(li-sülûki)’l-mesleki’l-muḫtâr (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 722); Ḳaṣdü’s-sebîl ilâ tevḥîdi’l-ḥaḳḳi’l-vekîl veya Şerḥu Manẓûmeti’l-Ḳuşâşî (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2420, Şehid Ali Paşa, nr. 1696, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 795; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2523); İtḥâfü’l-münîbi’l-evvâh bi-fażli’l-cehr bi-ẕikri’llâh (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2441; Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 996); Meslekü’s-sedâd ilâ mesʾeleti ḫalḳi efʿâli’l-ʿibâd (Nuruosmaniye Ktp., nr. 1208; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1815; Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 942); el-Meslekü’l-muḫtâr fî evveli ṣâdır mine’l-vâcib bi’l-iḫtiyâr (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3680; Reşid Eendi, nr. 996); Maṭlaʿu’l-cûd bi-taḥḳīḳi’t-tenzîh fî vaḥdeti’l-vücûd (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2169; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1174; Âtıf Efendi Ktp., nr. 2789); Nibrâsü’l-înâs bi-ecvibeti suʾâlâti ehli Fâs (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3744); Ḥâşiye ʿale’d-Dürreti’l-fâḫire (Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 381; İÜ Ktp., AY, nr. 2816); el-İstidlâl li-sülûki mesleki’s-sedâd (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1180; Kûrânî’nin çeşitli risâlelerinin yer aldığı bazı yazma mecmualar için bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2722, Hamidiye, nr. 1440, Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1180, Reşid Efendi, nr. 996, Hâlet Efendi, nr. 787, Esad Efendi, nr. 1453, Cârullah Efendi, nr. 2102, Serez, nr. 3939; Nuruosmaniye Ktp., nr.

2126; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1815; Âtıf Efendi Ktp., nr. 2441).

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, III, 375-376; Ayyâşî, er-Riḥletü'l-ʿAyyâşiyye, Rabat 1397/1977, I, 320-325; Kādirî, Neşrü'l-mes̱ânî, III, 5-15; Murâdî, Silkü'd-dürer, I, 5-6; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, I, 117; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 11-12; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XVII, 178-186; Osmanlı Müellifleri, I, 226-227; Brockelmann, GAL, II, 505-506; Suppl., II, 520-521; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 35-36; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 166-169, 312, 493-496; Abdülmüteâl es-Saîdî, el-Müceddidûn fi'l-İslâm, Kahire, ts. (Mektebetü'l-âdâb), s. 407-409; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul, ts., s. 306-307; A. Guillaume, "al-Lum'at al-sanīya fī tahqīq al-ilqā fi'l-umnīya by Ibrāhim al-Kurānī", BSOAS, XX (1957), s. 291-303; A. Knysh, "Ibrahim el-Kurānī, an Apologist for wahdat al-wujūd", JRAS, V/1 (1995), s. 39-47; A. H. Johns, "al-Kūrānī", EI² (İng.), V, 432-433; a.mlf., "al-Ḳus̲h̲āshī", a.e., V, 525; İsmail Cerrahoğlu, "Garânîk", DİA, XIII, 361-365.

Recep Cici

KUR’ÂNİYYÛN

(القرآنيّون)

Seyyid Ahmed Han’ın düşünceleri etrafında Abdullah Çekrâlevî tarafından Hindistan’da oluşturulan cemaat.

İslâm dünyasında “ehl-i Kur’ân” ve “Kur’âniyyûn” olarak bilinen bu ekol XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır. Sünneti tamamen reddederek sadece Kur’an’ı benimseme anlayışı ilk defa II. (VIII.) yüzyılda tartışma konusu olmuş ve günümüze kadar varlığını sürdürmüştür (İmam Şâfiî ile yapılan bir tartışma için bk. el-Üm, VII, 250-254). Mevdûdî, uzun bir aradan sonra Hindistan’da Seyyid Ahmed Han ve Çerağ Ali ile yeniden hayat bulan ve Çekrâlevî, Ahmedüddin Amritsarî, Muhammed Eslem Cerâcpûrî ve Gulâm Ahmed Pervîz tarafından devam ettirilen bu düşünceyi, müslümanların Batı felsefesi ve kültürü ile karşılaşmasının ve bunlar karşısındaki yenilmişliğin psikolojik bir sonucu olarak görür (Sünnet ki Â ʾinî Ḥaysiyyet, s. 16-17).

Sözü edilen düşünce, bir cemaat kimliğiyle 1902 yılında Abdullah Çekrâlevî tarafından “ehlü’z-zikr ve’l-Kur’ân” adıyla Lahor’da ortaya çıkarılmıştır. Asıl adı Gulâm Nebî olan ve 1899’da adının başına Abdullah’ı ekleyen Çekrâlevî, hayatının büyük bir kısmını ehl-i hadîsten biri olarak geçirmişken (Muhammed İkrâm, s. 71-72) XIX. yüzyılın sonlarında bu hareketten kopmuş ve katı bir hadis muhalifi olmuştur. Onun ve aynı dönemde yaşayan birçok ilim adamının bu değişiminde Hint alt kıtasına has dinî-fikrî hareketliliğin etkisi vardır. Büyük Britanya Krallığı’nın önce fiilen, 1857’den sonra aynı zamanda resmen etki alanına giren bölgeye gönderilen Batılı misyoner, ilim ve siyaset adamları Kur’an, hadis, fıkıh ve İslâm tarihi hususunda tartışma konuları açmışlar, yenilmişlik psikolojisi içerisinde bulunan bazı müslüman ilim adamları da bu yenilgilerinin temel sebeplerinden birinin ilerleme ve gelişmeye engel teşkil eden din anlayışı olduğunu düşünmüşlerdir. Bu din anlayışını besleyen asıl kaynak da onlara göre hadislerdir. Bölgede XVII. yüzyıldan itibaren din adamları ile sık sık münazaralar yapan misyonerler ve hâkimiyet yıllarında burada eğitim, bilim

ve siyaset adamı olarak bulunan Sir William Muir, Aloys Sprenger, Josef Horovitz, Sir Thomas Walker Arnold, Arthur Stanley Tritton ve Otto Spies gibi şarkiyatçılar bu değişimin hızlanmasında etkili olmuşlardır. Batı'da hüküm süren pozitivizm ve natüralizmin de bu değişimde rolü olduğunu kabul etmek gerekir.

Bu faaliyetler sonucunda yeni bir söylem geliştiren en belirgin şahsiyet Seyyid Ahmed Han olmuş, arkadaşları Çerağ Ali, Muhsinülmülk ve Seyyid Emîr Ali de onun yolundan gitmiştir. Bunlar sünnet karşıtı söylemlerini sadece yayınlarında ortaya koymamışlar, açtıkları eğitim ve öğretim kurumlarını da buna göre yapılandırmışlardır. İngiliz yönetimi yeni eğitim kurumlarından yetişen gençlere sahip çıkarak kendilerine devlet görevi vermiş, üstün derecede başarılı olanlarına İngiltere'nin Cambridge ve Oxford gibi üniversitelerinde öğrenim imkânı sağlamıştır. 1920 yılına kadar yoğun biçimde devam eden bu faaliyetler sonucunda yüzyıllardan beri bölgede var olan dinî düşünceye karşı çıkan yeni bir nesil yetişmiştir. Seyyid Ahmed Han'ın temsil ettiği düşünceyi savunanlara önceleri "münkirîn-i hadîs" ve "neyçirî" (natüralist) gibi adlar verilirken Çekrâlevî ile birlikte ehl-i Kur'ân olarak anılmıştır.

Aynı yıllarda İslâm dünyasının diğer bölgelerinde de benzer eğilimler ortaya çıkmış, Muhammed Abduh ve M. Reşîd Rızâ'nın Kur'an'a vurgu yaparak hadise eleştirel açıdan yaklaşımları çağdaşlarını etkilemiştir. Tabip Muhammed Tevfîk Sıdkī, el-Menâr dergisinde yayımlanan "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh" adlı makalesinde (IX/7 [1324/1906], s. 515-524; IX/12 [1324/1907], s. 906-925) sünneti tamamen dışlayan bir söylem geliştirmiştir. Aynı eğilimler Osmanlı coğrafyasında ve Kuzey Afrika'da da görülmüş, fakat bunlardan hiçbiri Hint alt kıtasındaki gibi sistemli ve sürekli olmamıştır (İslâm dünyasındaki sünnet tartışmaları için bk. Mustafa es-Sibâî, s. 138-149, 176-223; M. Mustafa el-A'zamî, I, 26-29; Hatiboğlu, s. 206-387). Ancak Kur'âniyyûn hareketine eğitimli kesimin dışında halk fazla rağbet etmemiştir. Bunun temel sebebi imam, pîr, mevlânâ, şeyh gibi şahsiyetlerin halk üzerinde etkili olmasına karşılık yeni yapılanmada hiyerarşinin reddedilmesi ve konulara daha entelektüel bir boyutta yaklaşılmasıdır.

Hareketin oluşturulmasında İngilizler'den yardım aldığı iddia edilen

(Hâdim Hüseyin İlâhîbahş, s. 30-31) ve ehl-i hadîs ekolü mensupları ile aralarında çok sert tartışmaların cereyan etmesi üzerine devlet tarafından koruma altına alınan Çekrâlevî (Aziz Ahmad, s. 120) eserlerinde tâvizsiz bir üslûp kullanmış, ayrıntıları hadisler ve mezhep imamlarının ictihadlarıyla belirlenen ibadetleri Kur'an'ı temel alarak yeniden şekillendirmeye çalışmıştır. Çekrâlevî'nin ölümünden (1914) bir süre sonra adı Ümmet-i Müslim Ehlü'z-zikr ve'l-Kur'ân olarak değiştirilen ve Pakistan'ın muhtelif şehirlerinde mescid ve merkezleri bulunan hareket İşâʿatü'l-Ḳurʾân ve Belâġu'l-Ḳurʾân adlı dergileri çıkarmaktadır.

Ekolün diğer önemli bir temsilcisi Ahmedüddin Amritsarî'dir. Bir misyoner okulunda Batı tarzı eğitim aldıktan sonra özel gayretleriyle kendini İslâmî ilimlerde de yetiştiren Ahmedüddin, halkın benimsediği ibadet tarzına açıktan muhalefet etmediği için gelenekçi âlimlerin tepkisini fazla çekmemiş, 1926'da Amritsar'da kurduğu Ümmet-i Müslime adlı cemiyet eğitim konusuna büyük önem vermiş, Belâġ, el-Beyân ve Feyz-i İslâm adlı dergileri yayımlamıştır. Pakistan'ın kurulması üzerine hareketin merkezi 1947'de Lahor'a nakledilmiştir. Daha sonra dağılma sürecine giren hareket 1970'li yıllarda yeniden toparlanarak faaliyetlerini yoğunlaştırmış, Pakistan'ın değişik şehirlerinde merkezler açmıştır.

Kur'âniyyûn'un en etkili kolu, Hâfız Muhammed Eslem Cerâcpûrî ve talebesi Gulâm Ahmed Pervîz tarafından oluşturulan "tahrîk-i tulû-i İslâm"dır. 1938 yılında Delhi'de ortaya çıkan hareket Hindistan'ın bölünmesi üzerine 1947'de Karaçi'ye intikal etmiş, Pervîz hareket için nihaî merkez olarak Lahor'u seçmiş ve 1958'de buraya yerleşmiştir. Pakistan'ın kurulması üzerine daha da güçlenen hareket, Pervîz'in çabalarıyla 1960-1980 yılları arasında üniversite gençliği üzerinde etkili olmuştur. Velûd bir yazar olan Pervîz çok sayıda eser kaleme almış ve eğitimli kesime hitap eden Kur'an derslerini ara vermeden sürdürmüştür. Zülfikar Ali Butto zamanında İslâm sosyalizmini savunduğu iddiasıyla eleştirilmiş, hadislere bakışı, İslâm'ın bazı temel prensiplerini değerlendirişi sebebiyle 1000 kadar âlim tarafından mürted ilân edilerek küfrüne fetva verilmiştir (Pervîz key Bârey meyn Ulemâ ka Müttefeka Fetvâ, Karaçi, ts.). Bu fetva onu halk nezdinde zor duruma sokmuşsa da yolundan alıkoyamamış, devlet kendisine mürted muamelesi yapmadığı için

faaliyetlerine devam etmiştir. Pervîz'in ölümü (1985) hareketi olumsuz yönde

etkilemişse de yöneticilerinin çabaları sayesinde bir kesinti olmamıştır. Teknolojiyi ve modern haberleşme araçlarını iyi kullanan ve iyi örgütlenen hareket mensupları Pakistan'ın kırk ayrı yerinde ve Avrupa ülkelerinde periyodik Kur'an derslerini sürdürmektedir (Ṭulûʿ-i İslâm, LII/3 [1999], s. 58-60). Bu hareket, 1938 yılından beri Urduca ve İngilizce olarak Ṭulûʿ-i İslâm adıyla bir dergi yayımlamaktadır. Kur'âniyyûn hareketinin içinde mütalaa edilen "tahrîk-i taʻmîr-i insâniyyet", Abdülhâlıḳ Malvâde tarafından 1970'li yılların ikinci yarısında Lahor'da oluşturulmuştur. Hareketin en etkin kişilerinden Kādî Kifâyetullah Meşrıḳ dergisi yazarlarından olup 1979'da Ümmet-i Müslime'nin bu oluşuma katılması için çaba göstermişse de bu gerçekleşmemiştir.

Hadisler hakkındaki düşünceleri sebebiyle Kur'âniyyûn içinde değerlendirilebilecek olan İnâyetullah Han daha çok kurmuş olduğu "hâksâr" hareketiyle tanınmaktadır. Çok iyi bir tahsil gören İnâyetullah Han lisans ve lisans üstü öğrenimine Cambridge'de devam etmiş, matematik, tabii bilimler, mekanik ve Doğu dilleri dallarında elde ettiği başarılarla İngiltere basınına konu olmuştur. 1931 yılında kurduğu hâksâr hareketi etrafında yüz binlerce insanı bir araya getirmeyi başarmış, ancak Kitap ve Sünnet'e bakışının yanında namaz, oruç, hac ve zekâtla ilgili görüşleri yüzünden büyük tepki görmüştür. Teẕkire adlı eserini (Lahor 1924) hâksâr hareketinin İncil'i ve değişmez kitabı olarak adlandıran İnâyetullah Han'ın ölümüyle (1963) hareket yavaş yavaş dağılmış ve günümüzde önemli bir etkisi kalmamıştır. el-Iṣlâḥ, el-Eks̱eriyyet, el-İʿlân ve The Radiance Weekly bu hareketin periyodik yayın organlarıdır.

Kur'âniyyûn hareketini ayrıntılara inildiğinde farklı görüşlere sahip şahsiyetler temsil etmiş olsa da bunların hepsi Kur'an'da nesih olmadığını ileri sürmüş, hadislerle ve ictihadla amel etmeyi şirk saymıştır. Bu konudaki delilleri ise "Hüküm ancak Allah'ındır" meâlindeki âyettir (el-Enʻâm 6/57; Yûsuf 12/40, 67). Ahmedüddin, Cerâcpûrî ve Pervîz Kur'an'da yer alan, Allah'a ve Resulü'ne itaat edilmesiyle ilgili âyetleri yorumlarken bunun "merkezi millet" adını verdikleri otoriteyi ifade ettiğini söylemişlerdir; bu yetki Hz. Peygamber'den sonra devlet reisi tarafından kullanılacaktır.

Merkezi millet dinî konularda köklü değişiklikler yapma hakkına da sahiptir. Resûlullah'ın Kur'an'dan başka mûcizesinin bulunmadığını söyleyen (Birışık, s. 333-341) Kur'âniyyûn'un çoğunluğunun melek ve cinlerin varlığı konusunda Ehl-i sünnet'ten farklı görüşleri vardır. Ahmed Han ve Pervîz'e göre Cebrâil, Allah'ın peygamberlerine vahyi ulaştıran kuvvetidir (Gulâm Ahmed Pervîz, Luġātü'l-Ḳurʾân, I, 415). Hiçbir peygamberin âhirette şefaat yetkisi yoktur. Çekrâlevî ve bazı arkadaşları cennet ve cehennemin kıyametin vukuundan sonra yaratılacağını öne sürerler. Seyyid Ahmed Han, Eslem Cerâcpûrî, Seyyid Makbul Ahmed ise cennet, cehennem ve orada vuku bulacağı belirtilen şeylerin temsillerden ibaret olduğu görüşündedir. Pervîz, Ahmedüddin ve Ca'fer Şah Belvârî'ye göre dünya hayatının iyi ve rahat olması cenneti, sıkıntılı olması cehennemi temsil eder (a.g.e., I, 448-449, 454-455; a.mlf., Tebvîbü'l-Ḳurʾân, I, 255; II, 557; a.mlf., Cihân-ı Ferdâ, s. 126 vd.).

Kur'âniyyûn içerisinde ibadetler hususunda da farklı değerlendirme ve uygulamalar vardır. Özellikle Çekrâlevî'den sonra namaz vakitleri, rek'at sayısı, kılınış âdâb ve erkânı ile diğer bazı konularda değişiklikler yapılmıştır. Çekrâlevî günde beş vakit namazdan söz ederken (Burhânü'l-furḳān, s. 89-93) Ahmedüddin sadece iki vakit namazın farz olduğunu ileri sürmüştür (Beyân li'n-nâs, I, 56-124). Kur'an'a dayanmayan cenaze ve bayram namazlarını kılma zarureti yoktur (Hâdim Hüseyin İlâhîbahş, s. 366-382). Zekâtın Kur'an'da belirtilen sınıflara verilmesi kabul edilmekle birlikte (Ahmedüddin, I, 222) zekâtı gerektiren mal ve kazancın cinsi, miktarı, farziyetin tahakkuk süresi, verilme şekli vb. hususlarda farklı yorumlar yapılmıştır. Pervîz, zekâtın İslâm devleti tarafından toplatılacağını ve bunun vergiden başka bir şey olmadığını söyler. Böyle bir devlet yoksa zekât sorumluluğu ortadan kalkar (Ḳurʾânî Fayṣaley, I, 116). Ekol mensuplarından çoğu ramazanda oruç tutulmasını Kur'an'ın nassına (el-Bakara 2/183-185) uygun görmekle birlikte orucun herhangi bir ayda tutulabileceği, oruç müddetinin sadece dokuz gün olacağı gibi bazı görüşler de ileri sürülmüştür (Hâdim Hüseyin İlâhîbahş, s. 396-401). Kur'âniyyûn'un zina, içki, kumar, hırsızlık, dinden dönme, miras ve çok eşlilik gibi konularda da farklı yaklaşımları vardır.

Hint alt kıtasında Kur'âniyyûn hareketine dair ekserisi reddiye olmak üzere çok sayıda kitap, risâle ve makale yazılmıştır. Ehl-i hadîsle aralarındaki

karşılıklı reddiye ve sataşmalar bu literatürün en önemli kısmını oluşturur. Mevdûdî'nin Sünnet ki Âʾînî Ḥaysiyyet adlı eseri (bk. bibl.) bu konuda yapılmış en ciddi çalışmalardandır (çalışmaların geniş bir listesi için bk. Halid Zaferullah Daudi, Fikr o Naẓar, XXXVII/4 [2000], s. 123-154). Hâdim Hüseyin İlâhîbahş'ın el-Ḳurʾâniyyûn adlı kitabı da (bk. bibl.) derli toplu çalışmalardan biridir. Halid Zaferullah Daudi (Pakistan ve Hindistan'da, s. 275-290) ve İbrahim Hatiboğlu (İslâm'da Yenileşme, s. 208-247, 332-386) bu ekolü hadis bağlamında incelemiş, Abdülhamit Birışık'ın Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri adlı kitabının (bk. bibl.) üçüncü bölümü de (s. 317-413) ekolün tanıtımına ve ekole mensup ilim adamları tarafından yazılan tefsirlere ayrılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, el-Üm, VII, 250-254; Mustafa es-Sibâî, es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrîʿi'l-İslâmî, Kahire 1949, s. 128-137, 138-149, 176-223; M. Eslem Cerâcpûrî, Nükât-ı Ḳurʾân, Delhi 1371/1952, s. 79-81; a.mlf., Hemârey Dînî ʿUlûm, Delhi 1989, s. 113; a.mlf. - Gulâm Ahmed Pervîz, Maḳām-ı Ḥadîs̱, Lahor 1992, s. 91-92; Gulâm Ahmed Pervîz, Luġātü'l-Ḳurʾân, Lahor 1984, I, 415, 448-449, 454-455; a.mlf., Tebvîbü'l-Ḳurʾân, Lahor 1984, I, 255; II, 557; a.mlf., Cihân-ı Ferdâ, Lahor 1987, s. 126 vd.; a.mlf., Ḳurʾânî Fayṣaley, Lahor 1992, I, 116; a.mlf., Mefhûmü'l-Ḳurʾân, Lahor, ts., II, 457; a.mlf., Fırḳatü Ehl-i Ḳurʾân, Lahor, ts.; Abdullah Çekrâlevî, Burhânü'l-furḳān ʿalâ ṣalâti'l-Ḳurʾân, Lahor, ts., s. 89-93, 262; Mevdûdî, Sünnet ki Âʾînî Ḥaysiyyet (Lahor 1963), Lahor 1995, s. 16-17, 71-75, 142-146; Aziz Ahmad, Islamic Modernism in India and Pakistan, London 1967, s. 120; M. Hüseyin Arşî, Ḳurʾân sey Ḳurʾân tak, Lahor 1975; M. Mustafa el-A'zamî, Dirâsât fi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî, Riyad 1401/1981, I, 26-29, 40-41; Hâdim Hüseyin İlâhîbahş, el-Ḳurʾâniyyûn ve şübehâtühüm ḥavle's-sünne, Tâif 1989, s. 30-31, 61-62, 210-256, 366-382, 396-401; Ahmedüddin, Beyân li'n-nâs, Lahor 1990, I, 56-124, 222; II, 1000; Muhammed İkrâm, Mevc-i Kevs̱er, Lahor 1992, s. 71-72; Halid Zaferullah Daudi, Pakistan ve Hindistan'da Şah Velîyullah ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları, İstanbul 1995, s. 275-290; a.mlf., "Berr-i Ṣaġīr meyn Ḥücciyet-

i Ḥadîş per Tecziyâtî Litriçır”, Fikr o Naẓar, XXXVII/4, İslâmâbâd 2000, s. 123-154; İbrahim Hatiboğlu, İslâm’da Yenileşme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı (doktora tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 206-387; Abdülhamit Birışık, Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri, İstanbul 2001, s. 317-413; Reşîd Rızâ, “Mesʾeletü’l-İslâm hüve’l-Ḳurʾân vaḥdeh”, el-Menâr, XXI/9, Kahire 1338/1920, s. 491-495; A. N. M. Wahidur Rahman, “Modernist Muslim’s Approach to Ḥadīth: Aligarh School”, HI, XVI/4 (1993), s. 13-26; Ṭulûʿ-i İslâm, LII/3, Lahor 1999, s. 58-60.

Abdülhamit Birışık

KURAT, Akdes Nimet

(1902-1971)

Türk tarihçisi.

1902 Nisanında Kazan'ın Berkete köyünde doğdu. Babası Tâhir Şahmurad, annesi Şâkire İrfan'dır. 1920'de Bügülme Lisesi'nden mezun oldu. Öğrenimini Almanya'da sürdürmek amacıyla 1922'de Rusya'dan ayrıldı, ancak 1924 Kasımında İstanbul'a giderek Türk tabiiyetine geçti. İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi'nde felsefe ve tarih eğitimine başladı. Ağustos 1925'te M. Fuad Köprülü tarafından Türkiyat Enstitüsü'ne asistan olarak alındı. Burada enstitünün kütüphanesini tanzim etmek, Rusça, Lehçe ve Türk lehçelerindeki Türkoloji ile ilgili yayımları takip ederek bunların tercümelerini sağlamakla görevlendirildi. Mayıs 1928'de tarih bölümünden mezun olan Kurat 1929'da Almanya'ya gönderildi. Breslau ve Hamburg üniversitelerinde Doğu Avrupa, Bizans tarihi, felsefe ve ekonomi tahsil etti. Dönüşünde orta zamanlar tarihi doçent adaylığına getirildi (1933).

Kurat, Uppsala Üniversitesi'nde ders vermek ve ardından Stockholm Devlet Arşivi'nde araştırmalarda bulunmak üzere İsveç'e gitti (1937). Orada kaldığı bir yıl boyunca bu arşivdeki Türkçe belgeleri ve hazırlamakta olduğu "Prut Seferi ve Barışı" adlı büyük eseri için gerekli malzemeleri açığa çıkardı. Yine aynı amaçla Berlin, Viyana, Paris ve Londra gibi merkezlerin arşiv ve kütüphanelerinde çalıştı. Yurda dönünce bir müddet Denizli Lisesi, Gazi Terbiye Enstitüsü gibi kurumlarda tarih öğretmenliği yaptı. 1941 Eylülünde Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde yeni açılan Rus Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne doçent olarak tayin edildi. 1944'te profesörlüğe yükseltildi. 1954'te Ortaçağlar tarihi profesörlüğüne getirildi. 1946-1947'de İngiltere'de ve 1961-1962'de Amerika Birleşik Devletleri'nde bulunarak araştırmalarını sürdürdü. 1954-1955'te Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde dekanlık yaptı. 28 Ağustos'ta Ankara'dan İstanbul'a giderken içinde bulunduğu otobüsün geçirdiği kaza sonucunda ağır yaralandı ve az sonra öldü (8 Eylül 1971).

Akdes Nimet Kurat Türk lehçelerinden başka Rus, Leh, Alman, Fransız, İngiliz ve İsveç dillerine vâkıftı. Sağlam metodu, meslek disiplini ve üstün gayreti yanında bu donanımı kendisine, kaleme aldığı eserleri için kaynak ve belgelere ulaşma ve onları kullanma imkânını diğer meslektaşlarından çok daha fazla vermiştir. Bu sebeple Türk Tarih Kurumu'nun Osmanlı tarihi yazımını İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya havale etmesini ve Enver Ziya Karal tarafından yazılan kısmı tenkit etmiş, ancak kendisi de bu yüzden çeşitli târizlere uğramıştır. Bununla beraber siyasî görüş farklılıklarının da bu gibi çekişmelerde payı olduğu anlaşılmaktadır.

Kurat, Rus idaresinde kalan Türk topraklarından gelmiş bir ilim adamı olarak Rus ve Türk tarihine özel ilgi duymuş, bu arada Türkiye'deki siyasî gelişmeleri ve ideolojik seyri de yakından takip etmiş, bu anlamda güncel polemiklere katılmaktan kaçınmamıştır. Ancak bunların ilmî mesaisine yön vermesine müsaade etmemiş, çeşitli dergi ve gazetelerde bazan takma adla yayımladığı bu tür yazılarını meslekî kimliği dışında tutmaya çalışmıştır.

Eserleri. Değişik konularda pek çok eseri olan Kurat, çeşitli dergi ve gazetelerdeki yazıları dışında yirmi kitap ve yetmiş kadar ilmî makale kaleme almıştır. Ağırlıklı olarak Rusya tarihi, Orta Asya'da Rus-Türk ilişkileri ve Rus-Osmanlı münasebetleri üzerinde durmuştur. Türk-Rus ilişkileri içinde önemli bir yer işgal eden İsveç Kralı XII. Karl'ın Büyük Petro ile mücadelesi ve Osmanlı Devleti'ne sığınmasıyla gelişen olaylar ve Prut savaşı, Kurat'ın uzun yıllar süren bir çalışmasının mahsulü olan âbidevî eserine konu olmuştur.

Başlıca eserleri şunlardır: Die türkische prosographie bei Leonikas Chalcocondilas (Hamburg 1933); Çaka Bey, İzmir ve Civarındaki Adaların İlk Türk Beyi MS. 1081-1096 (İstanbul 1936, 1945, 1966); Peçenek Tarihi (İstanbul 1937); Kazan Hanlığını Kuran Uluğ Muhammed Hanın Yarlığı (İstanbul 1937); Topkapı Sarayı Müzesi Arşivindeki Altınordu, Kırım ve Türkistan Hanlarına Ait Yarlık ve Bitikler (İstanbul 1940); İsveç Kralı Karl XII ın Hayatı ve Faaliyeti (İstanbul 1940); İsveç Kralı Karl XII ın Türkiye'de Kalışı ve Bu Sıralarda Osmanlı İmparatorluğu (İstanbul 1943); Rusya Tarihi. Başlangıcından 1917'ye Kadar (Ankara 1948, 1999); Prut Seferi ve Barışı, I-II (Ankara 1951, 1953); Türk-İngiliz Münâsebetlerinin Başlangıcı ve Gelişmesi (1553-1610) (Ankara 1953); The Despatches of Sir

Robert Sutton. Ambassador in Constantinople 1710-1714 (London 1953); Türk-Amerikan Münasebetlerine Kısa Bir Bakış (1800-1959) (Ankara 1959); Başkan Lyndon B. Jonson ve Amerika Birleşik Devletleri Cumhurbaşkanlığı (Ankara 1964); Türkiye ve İdil Boyu. 1569 Astarhan Seferi, Ten-İdil Kanalı ve XVI-XVIII. Yüzyıl Osmanlı-Rus Münasebetleri (Ankara 1966); Türkiye ve Rusya: XVIII. Yüzyıl Sonundan Kurtuluş Savaşına Kadar Türk-Rus İlişkileri (1798-1919) (Ankara 1970); IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri (Ankara 1972).

Makalelerinden bazıları da şunlardır: "İngiliz Devlet Arşivinde ve Kütüphanelerinde Türkiye Tarihine Ait Bazı Malzemeye Dair" (DTCFD, VII/1 [1949], s. 1-24); "Churchill'in Harp Hatıraları" (DTCFD, VII/1 [1949], s. 237-246); "Panislavizm" (DTCFD, XI/2-4 [1953], s. 241-278); "Kazan Hanlığı" (DTCFD, XII/3-4 [1954], s. 227-247); "Berberi Ocakları ile Amerika Birleşik Devletleri Münasebetleri (1774-1816)" (TAD, II/2-3 [1964], s. 175-214); "Osmanlı Tarihinin İlk Devrine Ait Bulgar ve Sırp Kronikleri" (TAD, III/4-5 [1965], s. 183-196); "Hazine-i Birun Katibi Ahmed bin Mahmud'un 1123/1711 Prut Seferine Ait Defteri" (TAD, IV/6-7 [1966], s. 261-476); "Türk Diplomasisi ve Polonya Merkez Arşivinde Türkçe Vesikalara Ait Lehçe İki Eser" (TTK Belleten, XXX/119 [1966], s. 439-457). Ayrıca Ülkü, Yeni Türk, Çığır, Fikirler gibi dergilerde bazı yazıları çıkmıştır.

Kurat arşiv belgeleri üzerinde özel olarak durmuş, 1937'de İsveç'te bulunduğu kısa zamandaki araştırmalarının bir sonucu olarak İsveç Devlet Arşivi'nden seçilmiş olan Türkçe belgelerin bir kısmını Karl Wilhelm Zettersteén ile birlikte yayımlamıştır (Türkische Urkunden,

Uppsala-Leipzig 1938). Ayrıca İngiltere, Polonya ve genelde Avrupa arşivlerindeki belge ve kaynakların tanıtılmasına hizmet etmek üzere çeşitli makaleler kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şerif Baştav, "Kazan Türklerinden Prof. Akdes Nimet Kurat", Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Kuruluş ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu Bildirileri (haz. Abdulkadir Yuvalı v.dğr.), Kayseri 1996, s. 119-126; Ali Sevim, "Prof. Dr. Akdes Nimet Kurat", BTTD, sy. 48 (1971), s. 5-9; Osman Turan, "Bir Alim ve İdealistin Kaybı", a.e., sy. 48 (1971), s. 30-33; İhsan Ilgar, "Prof. Dr. Akdes Nimet Kurat'ın Arkasından", a.e., sy. 48 (1971), s. 51-52; Necati Akder, "Profesör Akdes Nimet Kurat'ın Ardından Hatıralar ve Düşünceler", TK, sy. 108 (1971), s. 913-927; "Prof. Dr. Akdes Nimet Kurat", a.e., sy. 108 (1971), s. 945-949.

Mahmut H. Şakiroğlu

KURATÂ SERİYYESİ

(سريّة القرطاء)

Hz. Peygamber’in Benî Kuratâ üzerine gönderdiği iki seriye (6/627, 9/630).

Kuratâ, Kilâb b. Rebîa’nın Kurt, Kurayt, Karît adlı oğullarından gelen ve Necid’de Dâriye ile Rebeze koruluklarının Medine tarafındaki Fedek ve Avâlî çevrelerinde yaşayan alt kollarının ortak adıdır. Hz. Peygamber 6 yılının Muharrem ayında (Haziran 627), bu kabilenin Basra-Mekke yolu üzerinde ve Medine’ye yedi gecelik mesafedeki Bekerat suyunun başında oturan Kuratâ Şerebbe koluna ilk seriyyesini gönderdi. Ensardan Muhammed b. Mesleme kumandasında otuz kişiden oluşan birlikte Abbâd b. Bişr, Seleme b. Selâme b. Vakş, Hâris b. Hazeme gibi sahâbîler de vardı. Bir kısmı atlara, bir kısmı develere binmiş olan savaşçılar, Resûl-i Ekrem’den aldıkları tâlimata uyarak gündüzleri gizlenip geceleri ilerliyorlardı. Şerebbe’ye vardıklarında hevdeçli bir deve kafilesi gördüler ve bunun müslümanlara düşman olan Benî Muhârib’e ait olduğunu öğrendiler. Bunun üzerine Muhammed b. Mesleme onların yakınlarında konakladı ve tam hareket edecekleri zaman saldırı emri verdi. Bazıları öldürüldü, bazıları kaçtı; kaçanlar takip edilmedi. Kadın ve çocuklara dokunulmadı; davar ve develere ise el konuldu. Arkasından Kuratâ topraklarında düşmanı iyice görebilecekleri bir noktaya kadar ilerlediler. Çevreden haber toplamakla görevlendirilen Abbâd b. Bişr, Kuratâlılar’ın koyunlarını sağıp dinlendirmekte, develerini suvarıp çöktürmekte oldukları haberini getirdi. Bunun üzerine Muhammed b. Mesleme, mücahidleri Hz. Peygamber’in tembih ettiği gibi aynı anda dört bir yandan hücuma geçirdi. On kişi öldürüldü ve on dokuz gün sonra muharrem ayının sonuna doğru Medine’ye dönüldü. Bu seriyyede iki saldırıdan 150 deve, 3000 davar elde edilmişti. Muhammed b. Mesleme, ganimetin beşte birini beytülmâl hakkı olarak ayırıp geri kalanını savaşçılarına bölüştürdü. Dönüş sırasında Benî Hanîfe kabilesinin ileri gelenlerinden Sümâme b. Üsâl esir alınıp Medine’ye getirildi.

Bu seriyyeden üç yıl sonra Resûl-i Ekrem, ashaptan Abdullah b. Avsece el-

Becelî ile Kuratâ'ya İslâm'a davet mektubu gönderdi. Ancak Kuratâ reislerinden Ri'ye es-Sühaymî, İslâm'ı reddettiği gibi Hz. Peygamber'in deri üzerine yazılı mektubunu sildirip bir su kovasının deliğine yama yaptı; bundan dolayı kendilerine Benî Râkı' (yamacıoğulları) denildi. Ri'ye es-Sühaymî'nin kızı ile Ümmü Habîb bint Âmir b. Hâlid'in, yapılan bu çirkin hareket üzerine Kuratâ'nın başına bir felâket geleceğine dair şiirler söyledikleri rivayet edilir. Hz. Peygamber, elçisine ve mektubuna karşı yapılan saygısızlığı cezalandırmak için Rebîülevvel 9 (Haziran 630) tarihinde Kuratâ üzerine Dahhâk b. Süfyân kumandasında bir askerî birlik yolladı. Mücâhidler, Kuratâ'yı Dâriye'nin Sammân-Züccülâve mevkiinde bulup İslâm'a davet ettiler; teklif kabul edilmeyince de saldırıp onları bozguna uğrattılar. Bu seferde yaşanmış ilginç bir olay, İslâm askerlerinden Asyed b. Seleme'nin düşman tarafında olan babası Seleme b. Kurt b. Abd'i İslâm'a davet etmesi, Seleme'nin bu davete karşı oğluna ve İslâm'a söverek cevap vermesi üzerine de onu atından düşürüp bir başka mücahid öldürünceye kadar bir su çukurunun içinde tutmasıdır. Çarpışma sırasında Resûl-i Ekrem'in mektubunu kova yaması yapan Ri'ye es-Sühaymî'nin develeri ve ailesi ele geçirildi; kendisi ise perişan bir vaziyette Benî Hilâl'den biriyle evli ve müslüman olan kızının evine kaçtı. Daha sonra damadı ona Hz. Peygamber'e gitmesini ve müslüman olup af dilemesini tavsiye etti. Bunun üzerine Ri'ye Medine'ye gitti ve bir sabah namazının ardından Resûl-i Ekrem'e biat etti. Resûlullah da vaktiyle mektubunu yama yapan kişinin bu şahıs olduğunu, şimdi ise İslâm'a girerek hâne halkını ve develerini geri istediğini ashabına bildirdi. Malları dağıtıldığı için geri verilemediyse de ev halkı iade edildi.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 534-535; III, 982-983; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 280-282; II, 78, 162-163; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 457; III, 24; V, 276 vd.; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire, ts. (Dâru nehdati Mısr), II, 223; III, 358; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-es̱er, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 79-80, 206-207; Kastallânî, el-Mevâhibü'l-ledünniye Tercümesi (trc. Abdülbâki), İstanbul 1323, I, 132; Diyarbekrî, Târîḫu'l-

ḫamîs, Kahire 1283, II, 2, 3, 120; Nûreddin el-Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), III, 171, 172-175, 204; M. Asım Köksal, İslâm Tarihi, İstanbul 1981, VI, 5-9; IX, 81-86.

Hüseyin Algül

KURAYZA (Benî Kurayza)

(بنو قريظة)

Hz. Peygamber ile savaşan Medineli yahudi kabilesi.

İslâm'ın doğuşunda Medine'de yaşayan üç yahudi kabilesinden biridir. Diğer ikisi gibi (Benî Kaynukā', Benî Nadîr) Benî Kurayza da İbrânîce yazıyor, Arapça konuşuyor ve çocuklarına kendi isimlerinin yanında Arap isimleri de veriyordu. Şehrin güneydoğusundaki ovalık bölgede oturan kabile mensupları "utum" denilen çok katlı müstahkem evlerde yaşıyor ve geçimlerini tarım ve ticaretle sağlıyorlardı.

Hz. Peygamber'in hicretten sonra Medine'deki Arap ve yahudi kabileleriyle yaptığı Medine Sözleşmesi denilen antlaşmaya Benî Kurayza yahudileri Evs kabilesinin müttefiki olarak katılmışlardı. Bu antlaşmada yahudilerin can, mal ve din hürriyetleri garanti altına alınmakta, öte yandan Medine'ye herhangi bir saldırı söz konusu olduğunda onların şehrin savunmasına katılmaları, Kureyş ile ve müslümanların diğer düşmanlarıyla ittifaka girmemeleri öngörülmekteydi. Antlaşmalarına sadık kalmadıkları ve Resûl-i Ekrem'e ihanet ettikleri için Zilkade 2'de (Mayıs 624) Benî Kaynukā', Rebîülevvel 4'te de (Ağustos 625) Benî Nadîr'in sürgün edilmesinin ardından Medine'de yalnız Benî Kurayza kalmıştı. Sürgünden sonra Hayber'e yerleşen Benî Nadîr, Hz. Peygamber'den intikam almak amacıyla Hendek Gazvesi öncesinde Kureyş ve yandaşlarıyla ittifak yaparken Benî Kurayza'yı da yanına çekmek istedi. Başlangıçta bu ittifaka yanaşmayan Benî Kurayza nihayet onlara katıldı. Bu gelişmeyle en tehlikeli zamanda ihanete uğrayan Hz. Peygamber,

Benî Kurayza'ya karşı bir askerî birliği görevlendirmek zorunda kaldı. Bu kritik günlerde Gatafân kabilesi ileri gelenlerinden Nuaym b. Mes'ûd'un müslüman olup Resûl-i Ekrem'in isteği doğrultusunda Benî Kurayza ile müttefiklerinin arasını açması ve Hendek Gazvesi'nin sona ermesiyle bu büyük tehlike atlatılmış oldu.

Resûlullah, Hendek Gazvesi'nden evine döndüğü gün öğle vakti Bilâl-i Habeşî'yi çağırarak ikindi namazının Benî Kurayza topraklarında kılınmasını emretti; ardından zırhını giyip silâhlarını kuşanarak atına bindi (23 Zilkade 5 / 15 Nisan 627). Kendisi ana birliklerin, sancağı verdiği Hz. Ali de öncü birliklerin başında bulunuyordu (gazveye katılan süvarilerin isimleri için bk. Vâkıdî, II, 498). Ahzâb sûresinin 26-27. âyetleriyle Benî Kurayza Gazvesi'ne işaret olunduğu kabul edilmektedir. Resûl-i Ekrem kalenin önüne vardığında yahudi ileri gelenlerine teker teker seslenerek onları İslâm'a davet etti. Olumsuz cevap vermeleri üzerine kalelerinden inmelerini ve teslim olmalarını istedi; bu teklifin de reddedilmesiyle çatışma başladı. Benî Kurayza, karşılıklı ok ve taş atışlarıyla on beş veya yirmi beş gün boyunca kuşatma altında tutuldu. Müslümanlar 3000 piyade ve otuz altı süvariden oluşurken Benî Kurayza savaşçıları 600-700 civarında idi (sayılarının 400, 800 veya 900 olduğu da rivayet edilmektedir). Bu arada münafıklar Benî Kurayza'ya giderek onları müslümanlara teslim olmamaya çağırıyor, direnmeye devam etmeleri halinde kendilerine yardımda bulunacaklarını söylüyorlardı. Kuşatma dolayısıyla çaresiz kalan ve münafıklardan vaad edilen yardımın gelmediğini gören yahudiler Benî Nadîr'in şartlarıyla, yani mal ve silâhlarını bırakıp birer deve yükü eşya ile Medine'den ayrılmayı önerdilerse de Hz. Peygamber bunu kabul etmedi ve sadece kayıtsız şartsız teslim olabileceklerini söyledi. Bir süre daha devam eden kuşatmanın sonunda Benî Kurayza teslim oldu. Bu arada daha önce Hazrecliler'in, müttefikleri Benî Kaynukā' yahudileri için aracı olup onları ölüm cezasından kurtardıklarını dikkate alarak Evsliler de Resûl-i Ekrem'e gelip ondan müttefikleri Benî Kurayza'ya iyi davranılmasını istediler. Bunun üzerine yahudiler hakkında hüküm vermesi için Evs'ten Sa'd b. Muâz hakem tayin edildi. Sa'd, kendisinin vereceği hükme razı olacaklarına dair hem Evsliler'le Benî Kurayza'dan hem de Hz. Peygamber'den söz aldıktan sonra kararını açıkladı. Savaşabilecek yaşta bulunan erkekler öldürülecek, kadın ve çocuklara esir muamelesi yapılacak, mallar müslümanlar arasında paylaştırılacaktı. Resûl-i Ekrem'in de onayladığı bu kararın Tevrat'a uygun olduğu (Tesniye, XX/10-15), Kur'an'da da Allah ve resulüne savaş açan ve yeryüzünde bozgunculuk yapanlara verilecek cezalar arasında böyle bir hükmün bulunduğu (el-Mâide 5/33-34) görülmektedir.

Hz. Peygamber'in emri üzerine, ölüm cezasına çarptırılan bütün savaşçılara

infazdan önce yiyecek ve içecek verilmiş, Tevrat okumalarına müsaade edilmiştir. Kuşatma sırasında İslâm'ı seçen dört savaşçı ise idamdan kurtulmuştur. Sayılarının 1000 civarında olduğu sanılan kadın ve çocuklardan bir kısmı serbest bırakılmış, sahâbîlere dağıtılanların dışında kalan humus satılarak cihad için at ve silâh temin edilmiştir. Bu arada Resûl-i Ekrem, henüz bulûğ çağına ermemiş çocukların annelerinden ayrılmamasını ve öksüzlerin sadece müslümanlara satılmasını istemiş, kendisi de esirler arasında bulunan Reyhâne bint Zeyd'i safî* olarak seçmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Meġāzî", 14; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 445, 496-525; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 515, 566; III, 233-254; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 74-78; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 581-593; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, el-Vefâ bi-aḥvâli'l-Muṣṭafâ (nşr. Mustafa Abdülvâhid), Kahire 1386/1966, II, 695; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1925, IV, 206-222; S. Wittmayer, A Social and Religious History of the Jews, New York 1957; III, 78-79; M. L. Margolis - A. Marx, A History of the Jewish People, New York 1965, s. 248-253; N. A. Stillman, The Jews of Arab Lands, Philadelphia 1979, s. 9, 14-16; Nadir Özkuyumcu, Hz. Peygamber Devrinde Yahudilere Karşı Güdülen Siyaset (yüksek lisans tezi, 1985), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 10-11, 65-74; İsmail Hakkı Atçeken, Hz. Peygamber'in Yahudilerle Münasebetleri, İstanbul 1996, s. 128-137; W. M. Watt, Muhammad at Medina, Oxford 1988, s.192 vd., 214-216, 328; a.mlf., "The Condemnation of the Jews of Banû Qurayzah: A Study in the Sources of the Sîrah", MW, XLII (1952), s. 160-171; a.mlf., "Ḳurayẓa", EI² (İng.), V, 436; W. N. Arafat, "New Light on the Story of Banû Qurayza and the Jews of Medina", JRAS, II (1976), s. 100-107; Seyyid Ahmed el-Ekberâbâdî, "Ḥavle Ġazvet-i Benî Ḳurayẓa", Mecelletü Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-Hindî, V/1-2, India 1980, s. 88-126; M. J. Kister, "The Massacre of the Banū Qurayza", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, VIII, Jerusalem 1986, s. 61-96; M. Lecker, "Muhammad at Medina: A Geographical Approach", a.e., VI (1985), s. 29-62; a.mlf., "Did

Muhammad Conclude Treaties with the Jews Tribes Nadîr, Qurayza and Qaynuqâ‘?”, IOS, XVII (1997), s. 29-36; V. Vacca, “Kurayza”, İA, VI, 1012-1013; “Qurayza”, EJd., XIII, 1435.

Casim Avcı

KURB

(القرب)

Hakk’a yakın olma anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte “yakın” anlamına gelen kurb kelimesi tasavvuf terimi olarak genellikle karşıtı olan bu‘d ile (uzak) birlikte kullanılır. Yakınlık ve uzaklık zaman, mekân, mesafe, makam ve mensubiyet açısından düşünülebilir. Kur’an’da müşriklerin Mescidi Harâm’a yaklaştırılmaması anlatılırken mekân (et-Tevbe 9/28), insanların hesap verecekleri günün yaklaşmakta olduğundan bahsedilirken zaman (el-Enbiyâ 21/1) itibariyle yakınlık kastedilmiş, miras hukukundan söz eden âyetlerde geçen “yakınlar” ifadesiyle (en-Nisâ 4/7) neseb yakınlığı anlatılmıştır. Ancak gerek Kur’an’da gerekse hadislerde kurb ve bu‘d kelimeleri daha ziyade mânevî yakınlığı ve uzaklığı ifade etmektedir. “Ben yakınım, dua edenin çağrısına icâbet ederim” (el-Bakara 2/186); “Biz ona şah damarından daha yakınız” (Kāf 50/16) meâlindeki âyetlerde söz konusu olan yakınlığın mekân ve mesafeyle ilgisi yoktur. Bu‘d da böyledir (el-Enbiyâ 21/109; Fussılet 41/44). İblîs’in ilâhî huzurdan uzaklaştırılması ilâhî rahmetten ve inâyetten mahrum edilmesi anlamına gelir.

Sûfîlere göre kurb ibadetlere ve taatlere yakın olmak, bu‘d da bunlardan uzak kalmaktır. Kulun Allah’a yakın olması ebedî mutluluğu kazanmasına vesile olan ibadetlere ve iyi davranışlara yakın olması, Allah’tan uzak olması ise ebedî mutsuzluğuna yol açacak kötü işlere yakın olmasıdır. İlk sûfîler daha çok kurb halinin nasıl kazanıldığı üzerinde durmuşlardır. İbn Atâ’ya göre insanı Allah’a yakın olma (kurbiyet) mertebesine ulaştıran evliyanın edebidir (Sülemî, s. 270). Ahmed b. Hadraveyh ise bu mertebeye hoşgörüyle ulaşılacağı görüşündedir (a.g.e., s. 106). Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî sevginin kurbu kazandırdığını söyler (a.g.e., s. 166). İbn Hafîf’e göre insanın Hakk’a yakın olması daima rızâsına uygun işler yapması, Hakk’ın kuluna yakın olması ise onu sürekli başarılı kılmasıdır (a.g.e., s. 466). Mükâşefe ve müşâhede hali içinde Allah’a yakın olmak kurb, bu iki halden uzak kalmak ise bu’d-dur. Kurb Allah’tan başkasından ilgiyi kesmeyi,

gönülde sevgiliyle olmayı gerektirir (Tehânevî, I, 115; II, 1164).

Tasavvufta asıl olan fenâ ve cem‘ halidir. Sûfî bu hal içinde vahdete ulaşır. O

zaman ikilik ortadan kalkar. Halbuki kurb ve bu‘dun söz konusu edildiği hallerde yakın olanla yakın olunanın meydana getirdiği bir ikilik vardır. Bunun için Hâce Abdullah-ı Herevî kurbun sonunun ikilik olduğunu, bu durumda kurbun bir bakıma bu‘d, tasavvufun hedefinin ise vahdet olduğunu söyler (Ṭabaḳāt, s. 192, 492, 651).

Sâlikin kendisini Hakk’a yakın bilmesi ve bunun sözünü etmesi O’na yakın olmasına engeldir. Bu anlamda kurb perde olduğu için kurb aslında bu‘ddur. Nitekim bazı hallerde sâlik kendini Hakk’a yakın sandığı bir zamanda ondan uzak kalır. Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî’nin kurbdan söz edenlere “İçinde bulunduğunuz halde ona en yakın olan ondan en uzak kalandır” demesi bunu ifade eder (Kuşeyrî, s. 216).

Allah’a yakın olmak, O’nun sevgi ve rızâsına ermek bütün ibadetlerin gayesidir. Böyle bir yakınlık sağladığı için kurbana bu ad verilmiştir. Dinde dereceleri en yüksek olanlar mukarrebûn denilen Hakk’ın yakın dostlarıdır (el-Vâkıa 56/11, 88). Âhirette en iyi nimetler onlar için hazırlanmıştır (el-Mutaffifîn 83/28). Allah’a en yakın olan meleklere de mukarrebûn denilmiştir (en-Nisâ 4/172). Mukarreb olanlar en iyi şekilde davrandıkları ve ibadet ettikleri için Ebû Saîd, “Ebrârın hasenatı mukarreblerin seyyiatıdır” demiştir. İnsan en çok ibadet halinde iken Hakk’a yakın olur (el-Alak 96/19). Bir hadiste, “Kulun Allah’a en yakın olduğu zaman secdede bulunduğu andır” denilmiştir (Müsned, II, 421; Müslim, “Ṣalât”, 215). İnsanı mânen yükseltip Hakk’a yaklaştırdığı için namaz müminin mi‘racı sayılmıştır (Hücvîrî, s. 306).

Biri Hakk’ın kuluna, diğeri kulun Hakk’a yakın olması tarzında iki türlü kurb vardır. Karîb Allah’ın isimlerindendir. “Biz ona şah damarından daha yakınız” (Kāf 50/16); “Ben yakınım, dua edenin çağrısına icâbet ederim” (el-Bakara 2/186) meâlindeki âyetleri yorumlayan sûfîler biri genel, diğeri özel olmak üzere Allah’ın iki türlü yakınlığından söz ederler. Genel anlamda Allah bütün insanlara aynı derecede yakındır. Bu, Allah’ın ilim ve

kudret sıfatlarıyla onlara yakın oluşu demektir. Özel anlamda ise Allah müminlere, bilhassa takvâ sahiplerine ve velîlere yakındır. “Kendisine bir karış yaklaşanlara O bir kulaç yaklaşır” (Buhârî, “Tevḥîd”, 5; Müslim, “Ẕikir”, 302). Bu, Allah’ın rahmeti ve lutfu ile onlara yakın olmasıdır. Muhyiddin İbnü’l-Arabî bu iki kurbdan başka üçüncü bir kurbun daha bulunduğunu, ancak bunun açıklanmasının mümkün olmadığını söyler (el-Fütûḥât, II, 560).

Tasavvufta farzların sağladığı yakınlığa “kurb-ı ferâiz”, nâfilelerin sağladığı yakınlığa “kurb-ı nevâfil” denir. Bir hadiste “Kul, farz olan ibadetlerle Allah’a yaklaştığı kadar hiçbir şeyle O’na yaklaşamaz”; kutsî bir hadiste “Kul farzları ifa ederek bana yaklaşır. Nâfilelerle de ben onu sevinceye kadar bana yaklaşır. Ben onu sevince onun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli olurum, o zaman benimle görür, benimle işitir, benimle tutar” buyurulmuştur (Buhârî, “Reḳāʾiḳ”, 38). Kurb-ı ferâizde Hak fâil, kul O’nun aletidir. “Attığın zaman sen atmadın, onu Allah attı” (el-Enfâl 8/17) meâlindeki âyette buna işaret edilmiştir. Kurb-ı nevâfilde kul fâil, Hak ise onun fiillerini icra etmesine yardımcıdır. Bazıları kurb-ı nevâfile üstünlük tanımışlarsa da mutasavvıfların büyük çoğunluğu kurb-ı ferâizin daha üstün olduğu görüşündedir. Çünkü kurb-ı nevâfile ancak makām-ı cem‘a, kurb-ı ferâize ise makām-ı cem‘u’l-cem‘a vâsıl olan sâlik ulaşabilir. Nevâfil kelimesini nefy-i vücûd olarak yorumlayan sûfîler de vardır. İbnü’l-Arabî, namaz ve oruç gibi bedenle yapılan (zâhirî) fiillerden çok iman ve ihlâs gibi kalbî (bâtınî) fiillerin insanı Allah’a yaklaştırdığını söyler (a.g.e., II, 558-561).

Allah’a yakın olma hali insanı ağır bir sorumluluğun altına sokar. O’na yakın olmanın yükümlülüğünü yerine getirmek kolay olmadığından bu halde bulunan velîler büyük sıkıntılar çeker; “Kurb-ı sultân âteş-i sûzândır” demelerine rağmen O’na daha fazla yakın olmak ister, O’ndan uzak düşmekten son derece çekinirler. Yakın ve uzak ifadelerinin itibârî ve izâfî olduğu, hakikatte Allah’ın her şeye o şeyin kendisinden daha yakın bulunduğu unutulmamalıdır.

Nakşîbendîlik’te fenâ, bekā, sülûk ve cezbeyle elde edilen yakınlığa “kurb-ı velâyet”, Hz. Peygamber’e tâbi ve vâris olma yoluyla kazanılan yakınlığa “kurb-ı nübüvvet” denir ve ikincisi daha makbul sayılır (Abdülmecîd el-

Hânî, s. 189).

BİBLİYOGRAFYA

Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, "ḳurb" md.; a.mlf., Leṭâʾifü'l-iʿlâm (nşr. Saîd Abdülfettâh), Kahire 1416/1996, II, 229; et-Taʿrîfât, "ḳurb" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 115; II, 1164; Müsned, II, 421; Buhârî, "Tevḥîd", 5, "Reḳāʾiḳ", 38; Müslim, "Ẕikir", 302, "Ṣalât", 215; İbn Mâce, "Fiten", 38; Hakîm et-Tirmizî, Ḫatmü'l-evliyâʾ, Beyrut 1960, s. 499; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 84; Kelâbâzî, Taarruf (Uludağ), s. 159-160; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1961, I, 100, 110; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 106, 166, 270, 466, 560; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, s. 306; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 174-177, 216; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 192, 492, 651; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyn-i Yûsufî), Tahran 1347, s. 195; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, Tahran 1983, s. 518; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 558-561; a.mlf., Menâzilü'l-ḳurbe, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 770; İbn Teymiyye, Mecmûʿu Fetâvâ, V, 499; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, I, 502; Reşehât Tercümesi, s. 187; Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, Bulak 1256/1840, s. 222; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1367, II, 310; Abdülmecîd el-Hânî, el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye, Kahire 1308, s. 189; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 936.

Süleyman Ateş

KURBAN

(قربان)

İbadet amacıyla hayvan kesimi ve bu maksatla kesilen hayvan.

Arapça'da gerek maddî gerekse mânevî her türlü yakınlığı ve yakın olmayı kuşatacak bir anlam yelpazesine sahip olan kurbân kelimesi dinî terminolojide kendisiyle Allah'a yaklaşılan şeyi, özel olarak da Allah'a yakınlık sağlamak, yani ibadet (kurbet) amacıyla belli vakitte belirli cinsten hayvanları kesmeyi ve bu amaçla kesilen hayvanı ifade eder. Kurban hemen bütün dinlerin ana temalarından birini teşkil ettiği gibi çeşitli dillerde bu kavramı ifade için kullanılan kelimelerin kök anlamlarında da müşterek taraflar vardır. Latince kökenli Batı dillerinde kurban karşılığı kullanılan sacrifice kökünde "kutsamak, bir nesnenin tanrıya sunularak kutsal hale getirilmesi", offering de "tanrıya hediye sunma, takdime" anlamını taşır. Eski Ahid'de kurban karşılığında "bağış ve vergi" mânasındaki minha, "yaklaştıran şey" anlamında gorban ve "kutsal kan dökme"yi ifade eden zebah kelimeleri kullanılır (Tekvîn, 4/3, 31/54, 32/14, 33/10; Çıkış 10/25, 12/27; Levililer, 2/1-13; Ezra, 20/28, 40/43). Sâmî gelenek içinde yer alan Arapça'da kurban kelimesi terim anlamındaki kurbanı da kuşatacak biçimde daha genel bir anlam taşırken İslâmî literatürde ibadet amacıyla kesilen hayvana udhiyye (dahiyye) eti için kesilen hayvana zebîha denilir. Udhiyye adlandırması, hayvanın kurban bayramında kuşluk vakti (duhâ) kesilmekte oluşuyla açıklanır. "İbadet" anlamında nesîke, nüsük ve mensek de özelde kurbanı ifade eder. Hac ve umrede kesilen kurbanlar ise genel olarak "sevkedilip götürülen, sunulan şey" mânasında hedy veya kesilen hayvanın

büyükbaş ya da küçükbaş oluşuna göre bedene ve dem şeklinde özel isimler almış, doğan çocuk için kesilen kurbana da yeni doğan çocuğun başındaki saçın adından hareketle akîka denilmiştir. Türkçe'de kurban kelimesi yalın olarak kullanıldığında kurban bayramında ibadet amacıyla kesilen hayvanı ve bu kesim işlemini ifade ederken diğerleri türüne göre "adak kurbanı, kefâret kurbanı" gibi özel isimler almıştır.

İslâm Öncesi Dinlerde Kurban. Kurban tapınılan tabiat üstü varlık veya varlıklara yakınlaşma, şükran duygularını ifade etme, bir şey isteme ya da günahlara kefâret olması gibi niyetlerle sunulan varlık ve nesnelerdir. Tabiat üstü bir güce sunulan nesnelere genel anlamda takdime adı verilirken kurban kelimesi özellikle öldürme veya boğazlama yoluyla sunulanlar için kullanılmaktadır. Kurban olayında esas unsur, sunulan hediyeyi kabul etme durumunda olan tabiat üstü gücün veya kendisine böyle bir güç atfedilmiş olan varlığın bulunmasıdır. Kurban sunan kişi bu şekilde tabiat üstü güçle ilişkiye girmeyi veya daha önce girmiş olduğu ilişki-yi sürdürmeyi amaçlar. Öte yandan bazı toplumlarda kurban olarak takdim edilen nesnelerin yok edilmesi işlemi esas kabul edilmiş, buna göre kurban, "objelerin bir tanrıya veya herhangi bir tabiat üstü güce takdim edildiği bir kült faaliyeti" olarak tanımlanmıştır. Takdim edenin, bir şeyi kendi tasarrufundan çıkarıp tabiat üstü bir alıcıya sunduğu düşüncesi esas alınarak kurban, "icra edilişi esnasında bir şeyin sunulduğu veya yok edildiği, objesinin mânevî bir güç kaynağı ile böyle bir güce ihtiyaç duyan kişi arasında ilişkiler tesis ettiği dinî tören" şeklinde tarif edilmiştir.

Erken Paleolitik dönemden itibaren çeşitli kültürlerde kurban ibadetinin farklı uygulamaları ortaya çıkmıştır. Antik Yunan dininde yer altı ve deniz tanrılarına siyah, ateş tanrılarına kızıl renkte hayvanlar, güneş tanrısı Helios'a süratli atlar, tanrı Zeus'a kozmik verimlilik güçlerinin simgesi olarak kabul edilen boğa kurban edilirdi. Kurban vasıtasıyla tanrıların, tanrılar sayesinde de insan ve tabiatın yaşadığına inanılırdı. Arkeolojik bulgular, eski Mısır'da rahiplerin idaresinde âyin haline getirilmiş kurban kültünün bulunduğunu göstermektedir. Sumerler'in yaşadığı eski Mezopotamya'da da rahiplerin eşliğinde zorunlu kurbanlarla iştirak edilen oldukça gelişmiş bayram takvimleri bulunurdu. Hititler'in tanrıların yardım ve affını kazanmak için kurban kestikleri, bazı yiyecekler takdim ettikleri bilinmektedir. Dinî ve mitolojik Ugarit metinlerinde Mezopotamya ve Ken'ân özelliği taşıyan bir kurban kültünün izleri görülmektedir. Milâttan önce ilk binyıla kadar tarihlendirilen kitâbelere göre Güney Arabistan'ın yüksek kültürlerinde rahiplerce yönetilen, güneş, ay ve Venüs gibi yıldızlarla büyük tanrılara sunulan kurban âyinleri vardı. Eski İranlılar tanrılara kurbanlar, çeşitli bitkiler ve haoma içkisi sunmuşlardır. Zerdüşt hayvan kurbanını yasaklayarak Ahura Mazda'ya adak ve şükürler kurbanını

telkin ettiyse de ölümünden sonra canlı kurban âdetine geri dönülmüştür. İranlılar adak ve şükranlarını Hürmüz'e, diğer takdimelerini de kötülüğü engellemesi için Ehrimen'e arzederlerdi. Sâbiî toplumunda güvercin ve koçun kurban edildiği törenleri vaftiz olmuş rahip veya yardımcısı icra eder, kurban edilen hayvanın kutsiyetine inanıldığından vaftiz olmayanların ona dokunmasına izin verilmezdi. Günümüz ilkel kabilelerinde tanrıların yardımlarını sağlamak, gazaplarından korunmak veya günahlardan kurtulmak için tavuk kurbanı yaygındır; ayrıca sığır ve köpek de kurban edilmekte, yiyecek ve içecek maddeleri sunulmaktadır.

Japon dini Şintoizm'de kurban ve takdimeler tanrılara ve ölülere, onların öfkesini yatıştırıp lutuf ve yardımlarını sağlamak veya günahlara kefâret düşüncesiyle sunulurdu. Erken dönemlerde uygulanan insan kurbanlarının yerini sonradan hayvan kurbanları almıştır. Günümüzde pirinç ve pirinç şarabından oluşan yemek takdimeleriyle elbise ve mesken dahil üç aslî ihtiyaca tekabül eden her şey kurban olarak sunulmaktadır.

Eski Çin'de tanrılara ve ölen ataların ruhlarına onları memnun etmek ve ilâhî lutuflar elde etmek amacıyla evcil olan ve olmayan hayvanlar kurban edilir; hububat, mayalandırılmış içki, çeşitli yiyecekler ve ipek gibi takdimeler sunulurdu. Önceleri yaygın olan insan kurbanına Konfüçyüs'le birlikte son verilmiştir. İmparator tarafından kış gündönümünde göğe ve yere sunulan kurbanın önemli bir yeri vardı. En önemli takdimeler bütün ailenin bir araya geldiği, senenin ilk ve son günlerinde yapılırdı. Güneş tutulması, sel baskını, salgın hastalık, kuraklık, açlık gibi durumlarda da uygun kurbanlar sunulurdu.

Hinduizm'de kurban insanları kurtuluşa götüren yollardan biridir. Brahmanlar döneminde, kozmik gücü meydana getirdiğine inanılan ve yaratılışın sırrı, kâinatın devamının anahtarı olarak kabul edilen kurban merasimi rahiplerin nezaretinde gerçekleştirilirdi. Vedalar döneminde günlük merasimler ateşte yakılan takdimeleri, kutsal soma içkisini yere dökmeyi, atalara, yer tanrılarına ve ruhlara yiyecek takdimelerini ihtiva ederdi. Aylık takdimeler yeni ay ve dolunayda çeşitli tanrılara, özellikle fırtına tanrısı İndra'ya sunulan pastalar ve yiyeceklerdi. Fakat kefâret niyetiyle ve ilkbaharın başlangıcında bolluk düşüncesiyle, yağmurlu mevsim ve serin kış beklentisiyle rahipler tarafından bir yılda üç defa olmak

üzere mevsimlik kurbanlar sunulurdu. Upanişadlar sonrası dönemde de kurban sistemi korunmuş, ancak mâbed ibadetinin ortaya çıkışı ve Budizm, Jainizm gibi yeni dinlerin muhalefeti sebebiyle giderek önemini kaybetmiştir. Çünkü Budizm ve Jainizm'de "Ahimsa" (hiçbir canlıyı öldürmemek) prensibi ve tenâsüh inancı gereği canlı yaratıklar kurban edilmemektedir. Ancak her iki din mensupları mâbedlerinde tütsü, mum, buhur, yiyecek ve içecekler takdim ederlerdi.

Yahudilik'te bazı hayvanların veya yiyeceklerin Tanrı'ya bağlılığın bir işareti olarak ve O'nun lutfunu kazanmak, affını sağlamak niyetiyle bir mezbah üzerinde tamamen ya da kısmen yok edilmesinden ibaret olan kurban ibadetinin tarihi Hz. İbrâhim'e kadar götürülmektedir. Onun döneminde sığır, davar, kumru, güvercin gibi hayvanlar Tanrı'ya sunulurdu (Tekvîn, 8/20, 13/18, 15/7-11, 17-21). İshak (Tekvîn, 26/25) ve oğlu Ya'kūb tarafından da devam ettirilen kurban geleneği İsrâiloğulları'nca, bazı dönemlerdeki farklı uygulamalarla birlikte Kudüs'teki mâbedin 70 yılında Romalılar tarafından yıkılışına kadar sürdürülmüştür.

Ahd-i Atîk'te kurbanı ifade eden en kapsamlı terim İbrânîce'de "vermek" anlamına gelen "manah" fiilinden türetilmiş, "bir bağış veya vergi" mânasındaki "minha"dır. Bu kelime hububat takdimelerini (Levililer, 2; İşaya, 43/2), genel olarak kurbanı (I. Samuel, 2/29, 26/19) ve özellikle de hayvan kurbanlarını (Tekvîn, 4/3, 4; I. Samuel, 2/12-17) ifade etmek üzere kullanılmıştır. Kurban karşılığında kullanılan bir diğer terim, "grb" kökünden "yaklaştıran şey" anlamına gelen ve kanlı kansız bütün takdimeler için kullanılan "gorban"dır (Levililer, 1/2-9; Ezra, 20/28, 40/43).

Mezbah üzerinde tamamen yakılan takdime veya kurban çeşidini ifade etmek için kullanılan kelime İbrânîce'de "yükselmek" mânasındaki "olah"tır (Tekvîn, 4/8-20; Çıkış, 10/25; Levililer, 1/17). "Kutsal kanı dökmek" veya "boğazlanan şey" anlamlarına gelen "zebah" ise genellikle komünyon kurbanını ve bir hayvanı sırf etini yemek niyetiyle boğazlamayı ifade etmektedir (Tekvîn, 31/54; Çıkış, 10/25, 12/27). İbrânîce'de hem "günah" hem de "günahı ortadan kaldıran dinî tören" mânasındaki "hattah" ile (Levililer, 4/1-5, 13, 6/17-23) "suç" ve "daha sonra kendisiyle bu suçun düzeltildiği vasıta" mânasındaki "asham" kelimeleri ise kefâret düşüncesiyle sunulan kurbanlar için kullanılmaktadır.

Yahudilik'te kurban uygulaması, Mûsâ şeriatında uygun görülen hayvanları boğazlamak suretiyle sunulan kanlı kurbanlar ve çeşitli yiyecek, su ve şarap gibi içeceklerin takdim edilmesi şeklindeki kansız kurbanlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kurbanlar günlük, haftalık, aylık, mevsimlik ve yıllık olarak sunulurdu. Dâimî kurban (olat tamid) her gün sabah akşam sunulan birer yıllık iki kuzudan ibaretti (Çıkış, 29/38-42). Haftalık kurban olarak sebt gününde yakılan takdimeden başka birer yıllık kusursuz iki erkek kuzu boğazlanırdı (Sayılar, 28/9-10). Aylık kurban niyetiyle her kamerî ayın ilk gününde iki genç boğa, bir koç, birer yıllık kusursuz yedi erkek kuzu, ayrıca suç takdimesi olarak "yeni ay bayramı kurbanı" adı verilen bir erkeç sunulurdu (Sayılar, 28/11-15). Yıllık kurbanlar arasında, senenin belirli zamanlarında kutlanan bayram günlerinde takdim edilen kurbanların ayrı bir yeri vardır. İsrâiloğulları'nın Mısır bölgesindeki esaretlerinden kurtarılışının anısına (Çıkış, 12/12-14) kutlanan Fısıh (Pesah) bayramında bir kuzu kurban edilirdi (Çıkış, 12/1-19, 21-24, 43-49; Levililer, 23/4-8). Fısıh'ın ikinci gecesinden itibaren ellinci güne kadar kutlanan ilk mahsul bayramında çeşitli ziraî ürünlerin turfandası sunulur, bir yıllık kusursuz erkek kuzu da kurban edilirdi (Çıkış, 11/4-5, 12/29-32, 13/1-2, 12, 22/29, 34/19-20). Takdimelerin yapıldığı bir diğer bayram da Roşhaşahan'ın ilk gününden itibaren on günlük tövbe zamanının sonundaki kefâret günüdür (Yom Kipur). Öte yandan Yahova'nın İsrâiloğulları'ndan istediği başka takdime çeşitleri de vardı (Çıkış, 25/1-7, 35/4-9, 20-29, 36/3). Nitekim Tevrat'ta ve Kur'an'da belirtildiğine göre Hz. Mûsâ zamanında İsrâiloğulları'ndan bir de sağlam, kusursuz, üzerine hiç boyunduruk binmemiş inek kurban etmeleri istenmiş ve bu kurbanla ilgili işlemler ayrıca bildirilmiştir (Sayılar, 19/1-10; Tesniye, 21/1-9; el-Bakara 2/67-73). Tevrat'ta kurbanın temiz ve eti yenilen hayvanlardan seçilmesi istenmiştir (Levililer, 1/1-2, 11/47; Tesniye, 14/11, 20).

Kurban edilecek hayvanlar kusursuz olmalıdır. Pek çok durumda hayvanın erkek olması istenmiş, şükür ve ilk mahsul takdimeleri gibi diğer durumlarda erkekle dişi arasında tercih kişiye bırakılmıştır. Kurban olarak sunulan hayvanların doğumdan itibaren yedi günden önce takdim edilmemesi (Levililer, 22/26-27), anne ile yavrusunun aynı günde boğazlanmaması emredilmiştir (Levililer, 22/28). İlk doğanlar bir yıl içinde takdim edilmelidir (Tesniye, 15/19). Pesah kuzusunda olduğu gibi yakılan

takdimelerle günah ve şükran takdimelerinin bir yaşından daha fazla olması istenmiştir (Çıkış, 12/5, 29/38; Levililer, 9/3, 23/12, 19). Bazı özel kurbanların bir iş yapmamış, boyunduruk vurulmamış ve henüz yavrulamamış bir hayvandan olması gerekirdi (Sayılar, 19/1-10; el-Bakara 2/67-71). Ayrıca kurbanın onu sunan kimsenin malı olması gerekiyordu (Tesniye, 28/19; II. Samuel, 24/24).

Kurbanın eti hakkında yapılacak işlem kurbanın takdim ediliş amacına göre değişiklik arzetmekteydi. Yakılmak üzere sunulan kurbanın eti tamamen mezbah üzerinde yakılır; komünyon kurbanı kohenler, onu takdim eden ve yakınları tarafından yenirdi (Levililer, 7/15-21, 32-34, 35-36, 22/29-30). Kurbanın kanı ve Tanrı'ya tahsis edilen yağının yenilmemesi ve bütün nesiller boyunca buna riayet edilmesi istenmiştir (Levililer, 3/17, 7/22-31, 17/10-14).

Hz. Îsâ zamanındaki kurban uygulamaları Ahd-i Atîk'e dayandırılmaktaysa da sonradan Hıristiyanlık'ta Îsâ'yı merkezîleştiren farklı bir kurban anlayışı geliştirilmiştir. Kendisi de bir İsrâilli olan Îsâ dünyaya geldiğinde ailesi yahudi şeriatına uyarak (Çıkış, 13/2, 12; Levililer, 12/2-6, 8) kurban sunmak için Yeruşalim'e gitmiş ve Îsâ'yı da götürmüş (Luka, 2/22-24), Îsâ, İsrâiloğulları'nın kutladığı Pesah bayramlarına katılmıştır (Matta, 26/2, 17-19; Markos, 14/12-16). Öte yandan Îsâ, bir cüzzamlıyı iyi ettikten sonra Mûsâ şeriatında belirtildiği üzere (Levililer, 13/49, 14/2-9) bir kurban kesmesini (Matta, 8/4), din kardeşiyle dargın olan birinin barıştıktan sonra takdimesini sunmasını istemiştir (Matta, 5/23-24). Bu uygulamalara rağmen Îsâ'nın çarmıha gerilmesi ve diriltilmesi inancının ardından Hıristiyanlığın Yahudilik'ten ayrı bir din mahiyeti kazanmaya başladığı bilinmektedir. Nitekim hıristiyan geleneğinde Îsâ'nın havârileriyle yediği son akşam yemeğinde insanlar için döküldüğünden bahsettiği kanının Ahd-i Cedîd olduğuna ve insanları Tanrı ile barıştırdığına inanılmış (Matta, 26/26-28; Markos, 14/22-24), Ahd-i Atîk Pesahı'nın icrası sayılan bu yemeğin Îsâ'nın kendisini Baba'sına takdim ettiği bir âyin anlamına geldiği anlayışı benimsenmiştir.

İnciller'deki, "Îsâ'nın kanı birçoklarının günahının bağışlanması için döküldü" (Matta, 26/26-28); "İnsanoğlu kendisine hizmet edilmeye değil, ancak hizmet etmeye ve birçokları için canını fidye olarak vermeye geldi"

(Matta, 20/28; Markos, 10/45) ve Pavlus'un mektuplarındaki "günah için bir kurban" (İbrânîler'e Mektup, 10/12) ve "Tanrı'ya kurban" (Efesoslular'a Mektup, 5/2) şeklindeki ifadeleri, Hz. Îsâ'yı insanlığı aslî günahtan kurtaran bir kurban (Romalılar'a Mektup, 5/12-21; I. Korintoslular, 15/21-22) olarak gören inanca esas teşkil etmiştir. Böylece hıristiyan ilâhiyatında Îsâ'nın haç üzerindeki ölümünün tek başına yeterli ve diğer kurban sunma fiillerini faydasız kılan biricik kurban olduğu inancı kabul edilmiş, Îsâ, kendisi ilk ve son kurban olarak Ahd-i Atîk'in kurban sistemini iptal etmiştir (İbrânîler'e Mektup, 10/5-10).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḳrb" md.; J. M. P. Smith, "Sacrifice", A Dictionary of Religion and Ethics (ed. S. Mathews - G. B. Smith), London 1921, s. 394-395; IDB, IV, 147-158; DB2, s. 868-876; The Wordsworth Dictionary of Beliefs and Religions (ed. R. Goring), Edinburg 1992, s. 230-231; R. K. Yerkes, Sacrifice, London 1953, s. 1-7, 115-196, 197-216; F. H. Hilliard, How Men Worship, London 1969, s. 12, 37-38, 54-55, 59; R. de Vaux, Ancient Israel, London 1973, s. 406-456, 484, 507, 510-517; G. Parrinder, Worship in the World's Religions, London 1974, s. 64-67, 69-70; S. A. Nigosian, World Religions, London 1975, s. 106; H. Hubert - M. Mauss, Sacrifice: Its Nature and Function (trc. W. D. Halls), Chicago 1981, s. 1-103; Şinasi Gündüz, Sâbiîler: Son Gnostikler, Ankara 1995, s. 161-162; a.mlf., Din ve İnanç Sözlüğü, Ankara 1998, s. 226-227; B. J. Cooke, "Sacrifice (In Christian Theology)", New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, XII, 837-840; The Concise Encyclopedia of Living Faiths (ed. R. C. Zaehner), London 1971, s. 213, 218-221; E. O. James, "Sacrifice", ERE, XI, 1-7; C. A. F. Rhys Davids, "Sacrifice" (Buddist)", a.e., XI, 7-8; E. Edwards, "Sacrifice (Iranian)", a.e., XI, 18-21; M. Revon, "Sacrifce (Japanese)", a.e., XI, 21-24; J. Henninger, "Sacrifice", ER, XII, 544-556.

Ahmet Güç

İslâm’da Kurban.

Önceki din ve kültürlerde farklı şekil ve amaçlarla da olsa varlığını sürdüren ve Câhiliye toplumunun dinî hayatında önemli bir yeri olan kurban âdeti İslâm dininde cinayet, şirk, israf, hayvana eziyet ve çevre kirliliği gibi olumsuz unsurlardan temizlenerek taabbüdî, malî ve sosyal nitelikleri bir arada bulunduran bir ibadet halini almıştır.

İslâm öncesi Arap toplumunda çocukların, köle ve esirlerin putlara kurban edilmesi âdetinin zayıf da olsa izlerine rastlanmakla birlikte (el-Muvaṭṭâ᾿, “Neẕr”, 7; İbn Hişâm, I, 160-164; Cevâd Ali, VI, 191-193, 198-199) yaygın olan, putlara hayvanların kurban edilmesi şeklindeydi. Câhiliye Arapları, belli zamanlarda veya önemli kabul ettikleri olaylar vesilesiyle gerek Kâbe’deki gerekse Mekke’nin diğer bölgelerinde ve Mekke dışındaki putlarının yanında mâbede olan saygılarını, putlara olan bağlılıklarını göstermek, onlara yakınlaşmak gayesiyle deve, sığır, koyun, ceylan gibi hayvanları keserek kanını onların üzerine döker, kurbanı parçalayıp bu dikili taşların üzerine bırakır, yırtıcı hayvanların ve kuşların yemesini beklerlerdi. Yarar sağlayacağı düşüncesiyle ölen kimsenin kabri başında veya cinlerden korunmak amacıyla kurban kesildiği, ayrıca yeni doğan çocuk için akîka kurbanı kesilerek ziyafet verildiği, bereket getireceği beklentisiyle deve veya koyunun ilk doğan yavrusunun (fera‘, fer‘a), receb ayının ilk on gününde “atîre” adı verilen koyunun putlar için kurban edildiği bilinmektedir. İslâm döneminde Câhiliye Arapları’nın kurban âdeti tevhid inancına aykırı öğelerden temizlenerek Hz. İbrâhim’in sünnetine uygun biçimde ihya edilmiş ve sosyal işlevler de yüklenerek zenginleştirilmiştir. Putlar için hayvan kurban etme şirk, bu şekilde kesilen hayvanlar da murdar sayılmış (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En‘âm 6/121, 145; en-Nahl 16/ 115), akîka kurbanı âdeti ana hatlarıyla İslâm döneminde korunmuş, son iki tür kurban ise Allah için olması kaydıyla İslâm’ın ilk dönemlerinde câiz görülmüşken daha sonra “İslâm’da ne fera‘ ne de atîre vardır” hadisiyle yasaklanmıştır (Buhârî, “‘ Aḳīḳa”, 3, 4; Müslim, “Eḍâḥî”, 38).

Kur’an’da ayrıntısı verilmeksizin Hz. Âdem’in iki oğlunun Allah’a kurban takdim ettiklerinden söz edilir (el-Mâide 5/27) ve ilâhî dinlerin hepsinde kurban hükmünün konulduğu bildirilir (el-Hac 22/34). Kur’an’da hac

ibadeti esnasında kesilecek kurbanlarla ilgili bazı hükümler yer alsa da (el-Bakara 2/196; el-Mâide 5/2, 95, 97; el-Hac 22/28, 36, 37; el-Feth 48/25) dolaylı bir işaret hariç (el-Kevser 108/2) hac dışındaki kurban ibadetine temas edilmez. İbadetler konusunda takip edilen teşrî‘ siyasetine uygun olarak gerek hac ve umre yapanların gerekse diğer şahısların kurban kesme yükümlülüğü ve diğer kurban türleri hakkındaki hükümler Hz. Peygamber'in söz ve uygulamasıyla belirlenmiştir. Resûl-i Ekrem'in hicretin 2. yılından (624) itibaren kurban bayramlarında kurban kesmeye başlaması, hac ve umre esnasındaki uygulaması ve kurbanla ilgili çeşitli açıklamalarından oluşan zengin hadis rivayeti ("Uḍḥiyye", Mv.Fİ, XIII, 307-350; "Uḍḥiyye", Mv.F, V, 74-107) bu alandaki dinî geleneğin, fıkhî yorum ve değerlendirmelerin ana zeminini teşkil etmiştir.

Mahiyeti ve Anlamı. İbadetlerde fert ve toplum yararıyla açıklanabilir unsurlarla taabbüdî nitelik taşıyan ve Allah'a bağlılığı temsil eden simgesel davranışlar çok defa bir arada bulunur. Ancak malî bir ibadet olan kurbanda taabbüdî yönler de bulunmakla birlikte fert ve toplum yararı daha ön plandadır. Kurbanı hayvanın eti veya derisi için kesiminden (zebh, tezkiye) ayıran temel fark, onun Allah'ın rızâsını kazanma ve isteğine boyun eğme gayesiyle kesilmiş olmasıdır. İbadetin özünü teşkil eden bu gaye ancak şâriin bildirdiği şekil şartlarına uyulduğunda gerçekleşmiş olur. Bu yönüyle kurban ibadetinin özü ve biçimselliği dinî bildirime dayanır. Kesilen kurbanın etinin yenmesi, derisi ve diğer parçalarından âzami ölçüde yararlanılması ibadetin özüyle alâkalı bir gereklilik olmayıp ikinci derecede yararlar, ibadetin dünyevî boyutu ve anlamı olarak görülebilir. Klasik doktrinde kurban ibadetinin rüknünün kan akıtma olarak belirlenmesi de mücerret bir itlâf ameliyesi değil, bu ibadette derunî bir hal olan kulluk bilinç ve iradesini temsil eden ve yükümlülüğün en alt sınırında bulunan objektif bir işlemin kriter olarak seçilmesi anlamını taşır.

Kişi kurban kesmekle Allah'ın emrine boyun eğmiş ve kulluk bilincini koruduğunu canlı bir biçimde ortaya koymuş olur. Bunu yaparken de malını Allah için telef etmesi değil en yakınlarından başlayarak insanlara yararlı olacak tarzda gerçekleştirmesi istenmiştir. Kur'an'da kurbanın kan ve etinin değil kesenlerin dinî duyarlılıklarının (takvâ) Allah'a ulaşacağının belirtilmesi (el-Hac 22/37) buna işaret eder. Kurban Allah'a verdiği nimetlerden dolayı şükür anlamı da taşır. Müminler her kurban kesiminde,

Hz. İbrâhim ile oğlu İsmâil'in Cenâb-ı Hakk'ın buyruğuna mutlak itaat konusunda verdikleri, Kur'an'da da özetle aktarılan (es-Sâffât 37/102-107) başarılı sınavın hâtırasını tazelemiş ve kendilerinin de benzeri bir itaate hazır olduklarını simgesel davranışla göstermiş olmaktadırlar.

Kurban toplumda kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışma ruhunu canlı tutar; sosyal adaletin gerçekleşmesine katkıda bulunur. Özellikle et satın alma imkânı bulunmayan veya çok sınırlı olan yoksulların bulunduğu ortamlarda onun bu rolünü daha belirgin biçimde görmek mümkündür. Zengine malını Allah'ın rızâsı, yardımlaşma ve başkalarıyla paylaşma yolunda harcama zevk ve alışkanlığını verir; onu cimrilik hastalığından, dünya malına tutkunluktan kurtarır. Fakirin de varlıklı kullar aracılığıyla Allah'a şükretmesine, dünya nimetinin yeryüzündeki dağılımı konusunda karamsarlık ve düşmanlıktan kendini kurtarmasına ve kendini toplumunun bir üyesi olarak hissetmesine vesile olur. Kurban ibadetinin yararı sadece sosyal dayanışma ve malî yardıma indirgenemeyeceği, her ibadetin öz ve biçim olarak ayrı anlam ve hikmetleri bulunduğu için kurban yerine başka bir ibadetin ikame edilmesi, meselâ kurbanın parasının dağıtılması, fakirlere gıda yardımı yapılması, namaz kılınıp oruç tutulması câiz görülmez.

Kurban Çeşitleri. Örfte ve fıkıh dilinde kurban denilince kurban bayramında ibadet olarak kesilen hayvan anlaşılır. Burada belirleyici unsur vakit ve hayvanın bu vakte erişmenin sonucu olarak kesilmiş olmasıdır. Nitekim klasik fıkıh literatüründe de udhiyye (dahiyye), kurban bayramı kastedilerek "belli vakitte belli hayvanların şer'an belirlenmiş usulde Allah için kesilmesi" şeklinde tanımlanır (Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, V, 16; Şemseddin er-Remlî, VIII, 130). Bu kurbandan ayrı olarak yine ibadet niyetiyle kesilen ve literatürde çok defa özel isimlerle anılan başka kurban çeşitleri de vardır. Bunun başında adak (nezr) kurbanı gelir. Adak kurbanı, dinen mükellef olmadığı halde kişinin Allah'a karşı böyle bir vaadde bulunarak üzerine vâcip kıldığı kurbandır (bk. ADAK). Etinden yararlanma şartları yönüyle adak kurbanı, böyle bir adak olmaksızın kesilen ve genel olarak "tatavvu kurbanı" olarak adlandırılan diğer

kurbanlardan farklılık gösterir. Çocuğun doğumunun ilk günlerinde Allah'a bir şükran nişanesi olarak kesilen akîka kurbanı, ölen kimse adına kesilen ve halk arasında "kabir kurbanı" olarak da bilinen kurban, kıran ve temettu'

haccı yapanların kestikleri şükür kurbanı, hac ve umrede vâcibin terki veya ihram yasağının ihlâli halinde gereken ceza ve kefâret kurbanı da (bk. BEDENE; DEM; HEDY; İHSÂR) temelde ibadet amaçlı hayvan kesimleridir. Farklı adlandırma, daha çok yükümlülüğü doğuran sebebin farklılığına işareti amaçlar. Meselâ son sayılanlarda yükümlülük çocuğunun doğması, adakta bulunma, kırân veya temettu‘ haccını tamamlama yahut hac ve umrede kusurlu davranış gibi malî zenginlikten farklı bir sebepten doğar. Bunların etinden yararlanma kuralları ve dinî hükümleri de belli farklılıklar taşır. Bu sebeple klasik literatürün sistematiğine uygun olarak aşağıda kurban bayramında kesilen kurbanın dinî hükmü ve şartları ele alınacak, yeri geldiğinde diğer kurban çeşitlerinin farklı hükümleri de belirtilecektir.

Kurbanın Dinî Hükmü. Kurbanın meşruiyetinde müslümanların ittifakı bulunmakla birlikte dinî hükmü fakihler arasında tartışmalıdır. Dinen aranan şartları taşıyan kimselerin kurban kesmesi Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe ve bir rivayette Ebû Yûsuf tarafından savunulan, mezhepte de ağırlık kazanan görüşe, Rebîa, Leys b. Sa‘d, Evzâî, Süfyân es-Sevrî gibi bazı müctehidlere ve İmam Mâlik’ten bir rivayete göre vâcip, Ca‘feriyye ve Zeydiyye de dahil fakihlerin çoğunluğuna göre ise müekked sünnettir. Hanefîler, Kur’an’da Hz. Peygamber’e hitaben, “Rabbin için namaz kıl, kurban kes” (el-Kevser 108/2) buyrulmasının ümmeti de kapsadığı ve gereklilik bildirdiği görüşündedir. Ayrıca Resûl-i Ekrem’in birçok hadisinde hali vakti yerinde olanların kurban kesmesi emredilmiş veya tavsiye edilmiş, hatta, “Kim imkânı olduğu halde kurban kesmezse bizim mescidimize yaklaşmasın” (Müsned, II, 321; İbn Mâce, “Eḍâḥî”, 2); “Ey insanlar, her sene her ev halkına kurban kesmek vâciptir” (İbn Mâce, “Eḍâḥî”, 2; Tirmizî, “Eḍâḥî”, 18) gibi ifadelerle bu gereklilik önemle vurgulanmıştır. Öte yandan kurban kesmeyi Hz. Peygamber hiç terketmemiştir. Bu ve benzeri delillerden hareket eden fakihler, gerekli şartları taşıyanların kurban bayramında kurban kesmesini vâcip görürler. Sünnet olduğunu ileri sürenler ise Kur’an’da bu konuda açık bir emrin bulunmayışından, Resûl-i Ekrem’in devamlı yapmış olmasının kurbanın sünnet olmasıyla da açıklanabileceği noktasından, ayrıca bu yöndeki sahâbe uygulamasından hareket ederler.

Vasiyetinin veya adağının bulunması halinde ölen kimse için kurban

kesilmesi gerekir ve kesilen kurbanın etinin tamamı fakirlere dağıtılır. Vasiyet yahut adak yoksa Şâfiî mezhebinde ağırlıklı görüş ölen kimse adına kurban kesilmesinin câiz olmadığı, Mâlikî mezhebinde ise mekruh olduğu yönündedir (Şemseddin er-Remlî, VIII, 143-144). Delil olarak da ibadetlerde aslolanın dinî bildirim olduğunu ve bu konuda Hz. Peygamber'den bir açıklama gelmemiş olmasını alırlar. Fakihlerin çoğunluğu ise hem Resûlullah'ın ümmeti için de kurban kestiğine dair rivayetlerden, hem geride kalanların yaptığı sâlih amellerin, özellikle de malî yönü bulunan sadaka ve hayrın sevabından ölenin yararlanacağına dair temennilerinden yola çıkarak ölen kimse adına kurban kesilebileceğini ileri sürerler. Akîka kurbanı Hanefîler'e göre mubah (bazı rivayetlerde mendup), diğer üç fıkıh mezhebine göre sünnet, Zâhirîler'e göre vâciptir. Adak kurbanı ile kırân ve temettu' haccı yapanların şükür kurbanı, hac ve umrenin ceza kurbanları da vâciptir.

Yükümlülük Şartları. Bir kimsenin kurban kesmekle yükümlü sayılması için aranan şartlara kurbanın vücûb şartları denilir. Kurban kesmenin sünnet olduğunu söyleyenlere göre ise bunlar sünnet oluşun şartlarıdır. Bir kimsenin kurban kesmekle yükümlü olabilmesi için müslüman, akıl bâliğ (ergen), mukim ve zengin olması şartları birlikte aranır. Hanefîler'den Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf ile Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre kurbanla yükümlü sayılmak için akıl ve bulûğ şart olmayıp gerekli malî güce sahip olan küçük çocuklar ve akıl hastaları adına kanunî temsilcileri tarafından kurban kesilmesi dinî hükmü konusundaki görüş farklılığına bağlı olarak gereklidir veya sünnettir. Bu fakihler, kurbanın malî bir ibadet oluşunu ve başta fakirler olmak üzere üçüncü şahısların hakkının gözetilmesi hususunu ön planda tutmuşlardır. Hanefî fakihlerinden İmam Muhammed ve Züfer ile Şâfiîler'e göre kurban mükellefiyeti için akıl ve bulûğ şarttır. Hanefî mezhebinde bu konuda fetva İmam Muhammed'in görüşüne göre verilmiş ve uygulamada bu görüş ağırlık kazanmıştır.

Dinen yolcu hükmünde olan kimse kurban kesmekle yükümlü değildir. Ancak yolcu hükmünde bulunan kimsenin tek başına veya mukimlerle birlikte kurban kesmesine bir engel de yoktur. Diğer mezheplere göre kurban mükellefiyeti açısından yolcu ile mukim arasında kurban kesmenin sünnet olması sebebiyle esasen bir farklılık yoktur. Hanefîler'in yolcu için böyle bir ruhsattan söz etmeleri, ibadetlerde külfeti kaldırmaya ve

kurbandan gözetilen hikmetlerin gerçekleşmesine öncelik vermeleri sebebiyledir. Çünkü yolculuk halinde bulunan kimse gerek kurbanlık temin etme ve kurbanı kesme, gerekse kesilen kurbanın etini değerlendirme ve dağıtma açısından o bölge halkının sahip olduğu bilgi ve imkâna sahip değildir. Bu kimselere kurban mükellefiyeti yüklemek maddî yönden ziyade ibadetin ifası yönünden ağır bir külfet teşkil edebilir. Ancak günümüzde yolculuk şartlarının büyük ölçüde değiştiği ve anılan külfeti en aza indiren imkânların ortaya çıktığı, ayrıca kurban ibadetinin toplumda sosyal adaleti sağlayan ve üçüncü şahısların haklarını ilgilendiren yönünün bulunduğu göz önüne alınırsa, bayramda aslî ikametgâhını terkedenlerin diğer yükümlülük şartları bulunduğu ve savunulabilir bir gerekçe, sıkıntı veya mazeret de söz konusu olmadığı sürece kurban ibadetini bizzat veya vekâlet yoluyla yerine getirmeleri tercihe şayan görünmektedir.

Kurban kesme mükellefiyeti için dördüncü şart malî imkânın bulunmasıdır. İslâm'da zekât, fitre (sadaka-i fıtr) ve kurban gibi malî yönü bulunan ibadetlerle yükümlülük belli bir asgari zenginlik ölçüsüne ulaşmış olmaya bağlanmıştır. Dinen asgari zenginlik ölçüsü olarak belirlenen bu miktara "nisab" denir. Hanefî mezhebine göre kurban kesmeyi vâcip kılan zenginliğin ölçüsü zekâtta ve fıtır sadakasında aranan zenginlik ölçüsüyle aynı olup kişinin borçları ve aslî ihtiyaçları dışında 85 gr. (20 miskal) altına ya da buna denk bir paraya veya mala sahip olmasıdır. Klasik fıkıh doktrininin oluştuğu dönemde fazladan bu miktar malı olan kimsenin kurban kesme imkânına sahip olduğu düşünülmüş, ancak kurban nisabında zekâtta olduğu gibi bir yıl devam etmiş bir zenginlik olması şartı aranmayarak bayrama erişen kişinin o günlerde bu zenginliğe sahip bulunması yükümlülüğün doğması için yeterli görülmüştür. Böyle bir malî imkâna sahip her müslümanın akıl bâliğ olması kaydıyla kurban kesmesi gerekir. Bu durumdaki kadın ve yetişkin çocuklar bizzat mükellef olmakla

birlikte kocası veya babası bunlar adına -hibe yoluyla-kurban keserse o da yeterli olur. Diğer mezhepler kurban kesmeyi sünnet saydıklarından kurban mükellefiyeti için ayrıca bir zenginlik ölçüsü tesbit etmemişlerdir.

Ekonomik güç ve zenginlik, hem içinde bulunulan şartlara hem de yükümlülüğün konusuna göre değişkenlik gösterdiği ve bir yönüyle örfî olduğu için günümüzde kişilerin yukarıda zikredilen ilke ve ölçüler ışığında

hareket etmesi, kendi bütçe imkânları çerçevesinde sıkıntı çekmeden kurban ücretini ödeyip ödeyemeyeceğini göz önünde bulundurması ve ona göre karar vermesi gerekir. Uygun olan, kurban alma imkânı bulunmayan kimselerin kurban kesmek için kendini zorlamamasıdır. Hatta bazı Hanefî fakihlerine göre böyle kimselerin kendilerine vâcip olmayan ibadeti vâcip hale getirmesi, böylece kesilen kurbanın adak kurbanı hükmünü alması bile ihtimal dahilindedir. Fakir kimsenin aldığı kurbanlık hayvanın kaybolması ve ikinci bir kurbanlık alması, bu arada birincinin de bulunması halinde iki hayvanı da kesmesi gerektiği hükmü bu ihtimale dayanır. Ancak bu hüküm, gerçek mânasından ziyade maddî imkânı olmadığı halde sosyal baskı sebebiyle veya ibadetin ecrini kaçırmama gayesiyle kendini kurban kesmeye zorlayan kimseleri uyarı, böyle bir mükellefiyetin bulunmadığına vurgu ve bunu örneklendirme şeklinde anlaşılmalıdır. Zaten Hanefî mezhebinde fetvaya esas olan ağırlıklı görüş, fakir kimsenin kestiği kurbanın özel olarak onu adamadığı sürece adak kurbanı hükmünü almayacağı, zengin kimsenin kestiği kurbanla aynı hükme tâbi olduğu, hatta kurbanın etini dağıtma mükellefiyetinin en aza indiği yönündedir.

Hanefîler, yükümlülük şartlarını taşıyan herkesin ayrı ayrı kurban kesmekle yükümlü olduğunu (aynî vâcip) ileri sürerken Mâlikîler, kurban kesen kimsenin niyet etmesi halinde aynı kurbanın sevabına nafaka halkası içinde bulunan birlikte oturduğu yakınlarını da iştirak ettirebileceği ve bu kurbanın onlar için yeterli olacağı görüşündedir (İbn Rüşd, III, 351-352; Karâfî, IV, 152-154). Şâfiîler ve Hanbelîler de benzeri bir yaklaşımla kurbanın kesen açısından aynî sünnet, nafakalarını sağlamakla yükümlü olduğu aile fertleri açısından kifâî sünnet olduğunu ileri sürerler. Aynî oluş gücü yeten her ferdin kesmesinin sünnet olduğu, kifâî oluş da içlerinden biri kesmekle diğer aile fertlerinden talebin sâkıt olduğu ve sünnetin yerine gelmiş olacağı şeklinde açıklanır (İbn Kudâme, IX, 438; Nevevî, II, 466-467; Şemseddin er-Remlî, VIII, 131). Bu görüşteki fakihler delil olarak genelde Hz. Peygamber'in böyle bir yoruma açık uygulamasını (İbn Mâce, "Eḍâḥî", 1, 5; Şevkânî, V, 125-127), Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin, "Biz bir tek koyun keserdik. Kişi onu kendisi ve aile fertleri için keserdi; yerlerdi ve ikram ederlerdi. Sonra insanlar bununla övünür oldular" şeklindeki açıklamasını alırlar (el-Muvaṭṭaʾ, "Ḍaḥâyâ", 4; Tirmizî, "Eḍâḥî", 10).

Geçerlilik Şartları. Kurban kesmekle mükellef olan kimsenin bu ibadeti

geçerli olarak yerine getirmiş sayılabilmesi için gerek kurbanlık hayvanla gerekse bu hayvanın kesimiyle ilgili bazı şartlar vardır. Bunlar kurbanın sıhhat şartlarıdır. 1. Dinen kurban olarak kesilmesi kabul edilmiş hayvan türleri, topluca “en‘âm” adıyla anılan ehlî hayvanlar yani koyun, keçi, sığır, manda ve devedir. Dolayısıyla ancak bu hayvanlar veya türdeşleri kurban olarak kesilebilir. İbn Hazm çerçeveyi daha geniş tutar (el-Muḥallâ, VIII, 30-31). Tavuk, kaz, ördek, deve kuşu, ceylan gibi hayvanların kurban olarak kesilmesi geçerli değildir. Kurbanın geçerliliği açısından bu hayvanların erkek veya dişi olması arasında fark yoktur. Ancak koyunun erkeğinin, diğerlerinin ise dişisinin kesilmesi daha faziletli görülmüştür. Koyun ve keçi sadece bir kişi için, deve, sığır ve manda ise yedi kişi-yi aşmamak üzere ortaklaşa kurban olarak kesilebilir. Bu hüküm Hanefîler dahil üç mezhebe göre olup Mâlikî mezhebinde hayvanın türü ne olursa olsun ortak kurban kesimi câiz görülmez; ancak kesen kimse önceden niyet ederek fakir ebeveynini, küçük çocuğu gibi yakınlarını sevabına iştirak ettirebilir. Zeydiyye mezhebinde koyuna üç, deveye on kişiye kadar iştirak edilebileceği görüşü ağırlıktadır (bu konuda farklı görüşler ve dayandığı rivayetler için bk. Şevkânî, V, 115-116, 136-137). İbn Hazm ise “sünnet-i hasene” olarak nitelendirdiği kurbana iştirakte sayı sınırlandırmasına gitmez (el-Muḥallâ, VIII, 50-51). 2. Koyun ve keçi cinsinden hayvanlar bir yaşını doldurduktan sonra kurban edilebilir. Hanefîler ve Hanbelîler dahil fakihlerin çoğunluğuna göre, koyun semizlik ve gösteriş olarak bir yaşındakilere denk olması halinde altı ayını tamamladıktan sonra da kurban olarak kesilebilir. Sığır ve manda cinsinden hayvanlar iki yaşını, deve ise beş yaşını doldurduktan sonra kurban edilebilir. 3. Kesilecek hayvanın gözle görülür bir noksanının bulunmaması gerekir. Kurban edilecek hayvanın sağlıklı, organlarının tamam ve besili olması, hem ibadetin gaye ve mahiyetine hem de sağlık kurallarına uygun düşer. Kötürüm derecesinde hasta, zayıf ve düşkün, bazı organları eksik, meselâ bir veya iki gözü kör, kulakları ve boynuzları kökünden kesilmiş, dili kesik, dişlerinin tamamı veya çoğu dökülmüş, kuyruğu ve memesi kesik hayvanlar kurban olmaz. Ancak hayvanın doğuştan boynuzsuz, şaşı, topal ve dengesiz, biraz hasta, bir kulağı delinmiş veya yırtılmış olmasında kurban açısından bir sakınca yoktur. Koyunun, daha semiz ve lezzetli olması için doğduğunda kuyruğunun kısmen veya tamamen kesilmesi kusur sayılmaz. Kurban niyetiyle satın alınan sağlıklı bir hayvanın sonradan kusurlu hale gelmesi durumunda Hanefî ve Mâlikîler başka bir kurbanlık hayvanın alınması

gerektiğini, Şâfiî ve Hanbelîler'le bir grup tâbiîn fakihi onun bu haliyle kesilebileceğini ileri sürerler. Ancak Hanefîler kesim esnasında sakatlanmasını bu kuraldan ayrı tutarlar. 4. Kurbanlık hayvanın kesenin mülkiyeti altında olması veya kesenin böyle bir tasarrufa yetkisinin bulunması gerekir. Hayvanın vadeli olarak satın alınması veya hibe yoluyla edinilmesi önemli değildir. 5. Kurbanın sahih olabilmesi için belirlenmiş vakit içinde kesilmesi gerekir. Kurban, kurban bayramının "eyyâm-ı nahr" denilen ilk üç günü yani zilhicce ayının on, on bir ve on ikinci günleri, bayram namazının kılınmasından üçüncü günün akşamına kadarki süre zarfında kesilebilir. Şâfiî mezhebine ve bazı fakihlere göre bu süre bayramın dördüncü günü akşamına kadardır. Bayram namazı kılınmayan yerlerde sabah namazı vaktinden itibaren kesilebilir. Kurbanın bayramın birinci günü kesilmesi daha faziletli görülmüş, kesimin gündüz yapılması tavsiye edilmiştir. Geceleyin kurban kesmeyi câiz görmeyenler veya mekruh sayanlar, aydınlatma imkânının yetersizliğinin yol açacağı muhtemel tehlike, hata ve zorlukları göz önünde bulundurmuş olmalıdır. Bu sakıncalar yoksa gece de kurban kesilebilir. Ölenin vasiyeti üzerine vârisleri tarafından kesilen kurbanın da yukarıdaki vakit içinde kesilmesi gerekirken adak ve vasiyet olmaksızın ölü için kesilen kurbanların ve nâfile kurbanların belli bir vakti yoktur. Bunların arife günü kesilmesi tavsiyesi ihtiyaç sahiplerine öncelikle ulaşması, bayramda kesilmesi tavsiyesi ise kolaylığı sağlama düşüncesine

dayanır. Hacda kesilecek şükür ve ceza kurbanları vakit açısından özel hükümlere tâbidir. 6. Kurbanın ibadet niyetiyle kesilmesi şarttır. Esasen kurbanı diğer hayvan kesimlerinden ayıran da budur. Niyette aslolan kalbin niyetidir; dil ile açıkça söylenmesi gerekmez. Kurbanda niyetin bu önemi sebebiyledir ki Hanefî ve Zeydiyye mezheplerine göre ortaklaşa kesilen kurbana bütün ortakların ibadet niyetiyle katılmaları şarttır. Bir kimse tek başına kesmek üzere aldığı büyük baş hayvana sonradan altı kişiye kadar bu şekilde ortak kabul edebilir. Ortakların hayvanı kurban amacıyla kesmesi, yani ibadet niyeti yeterli olup yolcu ve mukimin, kendisi için kesenle ölmüş yakını için kesenin, kefâret ve akîka olarak kesenin iştirakinde olduğu gibi dinî hükümde ve yükümlülük sebeplerinde farklılıklar önemli değildir. Ortaklardan birinin sadece et elde etme niyetiyle iştiraki diğerlerinin kurbanını geçersiz kılar. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise böyle bir ortaklık kurban ibadetine zarar vermez (Mâverdî, XV, 122-123).

Kurbanlık niyetiyle alınan hayvan kesilmeden önce ölürse zengin kimsenin tekrar kurbanlık satın alması gerekir, fakir için gerekmez. Zengin için gerekmesi, Hanefîler'ce kurban yükümlülüğünün fıtır sadakasında olduğu gibi bayram günlerinde mevcut olan ve o an için ifaya imkân veren bir malî kudrete (kudreti mümekkine) dayanması ve vâcip derecesinde bir borç olmasıyla açıklanır. Zengin kimse kurban almaksızın bayramı geçirse, bedelini tasadduk etmesi gerekir. Kurban satın alındıktan sonra kesmeden bayram çıkacak olsa o haliyle (aynen) tasadduk edilir. Kesimden önce kurbanlık kaybolur, sahibi ikinci defa kurbanlık alır da sonra birinci hayvan bulunursa zengin de fakir de bunlardan sadece birini, tercihen daha iyi olanını keser. Fakirin ikisini de kesmesi gerektiği görüşü fetvada tercih edilmeyen zayıf bir görüş olup fakirin kesmesinin adak hükmünü alacağı noktasından hareketle söylenmiştir. Mükellefler yanlışlıkla birbirlerinin hayvanlarını kesseler her kesilen kurban sahibinin kurbanı olmak üzere sahih olur. Etler dağıtılmamışsa değişim yaparlar, değilse helâlleşir ve bir fark talep etmezler.

Kurbanlık Hayvanın Kesimi ve Diğer İşlemler. İbadet amaçlı olsun veya olmasın eti yenen hayvanların kesiminde aranan kurallar ana hatlarıyla aynıdır (bk. HAYVAN). Hayvan, kesim yerine incitilmeden götürülür, kesilecek zaman kıbleye karşı ve sol tarafı üzerine yatırılır. Elinden geldiği takdirde her mükellefin kurbanını kendisinin kesmesi menduptur, değilse bir başkasına vekâlet verip kestirir. Kurbanı kesecek kimsenin müslüman olması tercihe şayandır; erkek, kadın, yetişkin, çocuk farketmez. Ehl-i kitabın kestiği dinen helâl olduğundan yahudi ve hıristiyanlara da kesim yaptırılabilir. Kurban sahibinin kesim esnasında orada hazır bulunması müstehaptır. Hayvan yere yatırılırken, "Yüzümü gökleri ve yeri yaratan Allah'a, O'nun birliğine inanarak çevirdim. Ben müşriklerden değilim" (el-En'âm 6/79); "Benim namazım, ibadetim (kurbanım), hayatım ve ölümüm hep âlemlerin rabbi olan Allah içindir. O'nun ortağı yoktur. Bana böyle emrolundu ve ben Allah'a teslim olanların ilkiyim" (el-En'âm 6/162-163) meâlindeki âyetleri okur ve kabulü için Allah'a dua eder. Daha sonra da tekbir ve tehlîl getirir.

Kurbanı kesen kimse hayvana eziyet vermemeye dikkat etmeli, bıçağı hayvana göstermemeli ve keskin bıçak kullanmalıdır. Sağ eliyle tuttuğu

bıçakla hayvanı keserken “bismillâhi Allahüekber” der. Kurbanı vekilin kesmesi halinde kurban sahibi de besmeleye iştirak eder. Kurban kesen kimse kesim esnasında Allah’ın adını anmayı (besmele) sehven terkederse bir şey gerekmez; kasten terkederse Hanefî mezhebine göre bu hayvanın eti yenmez.

Kurban kesmenin rüknü kurbanlık hayvanın kanını akıtmaktır. Sığır, manda, koyun ve keçi cinsinden hayvanlar yatırılıp çenelerinin hemen altından boğazlanmak suretiyle (zebh), deve ise ayakta sol ön ayağı bağlanarak göğsünün hemen üzerinden (nahr) kesilir. Kesim işlemi boğazın iki tarafındaki şah damarları, yem ve yemek borusundan en az üçü kesilerek yapılır ve hayvanın kanının iyice akmasını temin için bir süre beklenir. Hayvana acı vermemek için önce şoka sokmak (bayıltmak), sonra kesmek câizdir; çünkü şoka giren hayvan ölmez, hayatı devam eder, ancak kesilince kanı akar ve ölür.

Kurban sahibi kurbanın etinden yiyebilir, bakmakla yükümlü bulunduğu kimselere yedirebilir; ancak etinin bir kısmını da dağıtması gerekir. Şâfiî’ye ve İbn Hazm’a göre bu vâciptir. Yenecek ve dağıtılacak miktar konusunda kesin bir ölçü koymak zor olmakla birlikte dinî gelenek, kurban etinin üç eşit parçaya bölünüp bir parçasının kurban sahibi ve bakmakla yükümlü olduğu kimseler tarafından tüketilmesi, ikinci parçanın zengin bile olsalar eş, dost ve akrabaya hediye edilmesi, üçüncü parçanın ise kurban kesmeyen fakir kimselere dağıtılması şeklindedir. Kişinin bakmakla yükümlü bulunduğu kimselerin kalabalık olması veya ihtiyaçlarının bulunması halinde kurban etinin kimseye dağıtılmadan evde tüketilmesi de bir sakınca taşımaz. Kurban sahibinin kurban etinden hem yemesi, hem ikram etmesi hem de fakirlere dağıtması genel bir kural olup bunun ölçü ve şeklini her mükellefin kendi durumunu, çevresinin ihtiyaç ve imkânını göz önüne alarak bizzat belirlemesi ve bu konuda ibadet anlayışıyla hareket etmesi doğru olur. Kurbanın etinin kesimin yapıldığı bölgede dağıtılması teşvik edilirse de daha fazla ihtiyaç sahiplerinin bulunması halinde başka yerleşim birimlerine de gönderilebilir.

Adak olarak veya ölenin vasiyeti üzerine malından kesilen kurbanın etinden adakta bulunan kimse, vârisler ve bakmakla yükümlü bulunduğu kimseler (eşi, usulü ve fürûu) yiyemez. Eğer yiyecek olurlarsa yediklerinin bedelini

fakirlere tasadduk etmeleri gerekir. Ölen kimse adına nâfile olarak kesilen kurbandan sahibi de bakmakla yükümlü bulunduğu kimseler de yiyebilir; ancak dağıtmak efdaldir. Hac ve umrede kesilen ceza ve kefâret kurbanlarının etinden sahibi yiyemez. Şâfiî mezhebinin, temettu‘ ve kırân haccı yapanların kestiği şükür kurbanının etinden yiyemeyeceği görüşü o bölge halkının yararına öncelik verilmesi amacını taşır.

Kurban sırf Allah rızâsını kazanmak için kesildiğinden etinin satılması câiz olmadığı gibi derisi, yünü, bağırsakları, kemikleri, iç yağı gibi eti dışında kalan parçalarının da sahibine gelir temin etmek amacıyla para ile satılması câiz değildir. Bunları kurban sahibi evde kullanabileceği gibi kullanılmak üzere birine hediye de edebilir. Eğer satacak olursa parasını tasadduk etmesi gerekir. Kurbanın etinin dağıtımı gibi diğer parçalarının hediye edilmesi veya parasının tasadduku da netice itibariyle kurban ibadetinin bir parçasını teşkil ettiğinden bunlarda da tasaddukun dinen câiz olduğu amaç ve yönlerin gözetilmesi gerekir. Eğer kurban ücretle kestirilmişse kesim ücreti kurbanın eti veya derisiyle veya bunların parasıyla ödenmez. Kurbanlık hayvanın kesim öncesinde sütünden ve yününden yararlanmak câiz olmayıp yararlanılmışsa bedelinin sadaka olarak verilmesi gerekir. Aynı şekilde kurbanlık koyun ve keçinin

yünü kesimden sonra kırkılıp evde ihtiyaç için kullanılabilir, fakat satılıp paraya çevrilmemeli, aksi halde tasadduk edilmelidir.

Kesim işlemi tamamlandıktan sonra çevre temizliğinin iyice yapılması, hayvanın artan parçalarının toprağa derince gömülmesi, mümkün olduğu ölçüde dışarıda hiçbir parçasının bırakılmaması gerekir. Bu husus, kurbanlık hayvana ve kurban ibadetine karşı gösterilecek saygının bir gereği olduğu gibi özellikle büyük şehirlerde ve kalabalık yerleşim birimlerinde sağlık kuralları, çevre temizliği ve insan haklarını gözetme açısından da son derece önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Neẕr”, 7, “Ḍaḥâyâ”, 4; Müsned, II, 321; Buhârî, “ʿAḳīḳa”, 3, 4; Müslim, “Eḍâḥî”, 38; İbn Mâce, “Eḍâḥî”, 1 , 2, 5; Tirmizî, “Eḍâḥî”, 10, 18; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 160-164; Mâverdî, el-Ḥâvi’l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, XV, 67-131; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1389/1969, VIII, 3-63; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, el-Mebsûṭ fî fıḳhi’l-İmâmiyye, Tahran 1967, I, 387-395; Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 8-19; İbn Rüşd, el-Beyân ve’t-taḥṣîl (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1404/1984, III, 335-382; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 61-81; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, IX, 435-465; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1412/1992, II, 461-504; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli’l-Muḫtâr (nşr. Muhsin Ebû Dakîka), Kahire 1370/1951, V, 16; Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Bû Hubze), Beyrut 1994, IV, 140-168; İbnü’l-Murtazâ, el-Baḥrü’z-zeḫḫâr, San‘a 1409/1988, IV, 310-322; Şemsedin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Kahire 1386/1967,VIII, 130-150; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, II, 529-533; III, 5-32; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, V, 112-159; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), VI, 311-335; Evliya Efendi, Kurban Risalesi, İstanbul 1325; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 184-211; M. Saim Yeprem, Hac ve Kurban, İstanbul 1965; M. Abdülkādir Ebû Fâris, Aḥkâmü’ẕ-ẕebâʾiḥ fi’l-İslâm, Zerkā (Ürdün) 1401/1980, s. 121-161; Ali Osman Ateş, İslâm’a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Adetleri, İstanbul 1996, s. 191-225; M. Edîb Kelkel, el-Uḍḥiyye ve’l-ʿaḳīḳa ve aḥkâmü’t-tezkiye, Hama 1420/1999; Ali Bardakoğlu, “Kurban”, İlmihal, İstanbul 1999, II, 1-11; Ekrem Keleş, “Kurbanın Hükmü Konusunda Mukayeseli Bir İnceleme”, Diyanet Dergisi, XXVI/3, Ankara 1990, s.69-75; A. J. Wensinck, “Ḳurbān”, EI[2] (İng.), V, 436-437; “Uḍḥiyye”, Mv.Fİ, XIII, 307-350; “Uḍḥiyye”, Mv.F, V, 74-107.

Ali Bardakoğlu

KURBAN BAYRAMI

(bk. BAYRAM).

KURBET

(القربة)

Kişiyi Allah'a yaklaştıran fiil ve davranış anlamında terim.

Sözlükte "yaklaşmak, yakın olmak" anlamında masdar olan kurbet (karâbet), isim olarak "yakınlık, akrabalık" mânasına gelir. Terim olarak ise kişiyi Allah'a yaklaştıran, sevap kazanmaya vesile olan bütün fiilleri ve davranışları ifade eder. Bu tanım, geniş anlamda kurbân teriminin de karşılığı olup dar anlamda kurban Allah rızâsı için kesilen hayvan için kullanılır (M. Abdürraûf el-Münâvî, s. 578; Şevkânî, I, 406). Kurbet, ibadet ve taat terimleri, esasen Allah'ın emrine ve rızâsına uygun davranışı ifade yönüyle ortak anlama sahip olup mâsiyetin zıt mânalısı olarak kullanılmakla birlikte aralarında bazı farklılıklar söz konusudur. Yapılan tarifler incelendiğinde (Nevevî, I, 312; Zerkeşî, II, 367; Zekeriyyâ el-Ensârî, s. 77; İbn Nüceym, I, 96; Ali b. Ahmed el-Adevî, II, 212; Şevkânî, II, 396) bu üç terimin kapsam bakımından dardan genişe doğru sıralanarak ibadetin Allah'a kulluk amacıyla dinde belirlenen fiil ve davranışları, taatin her türlü ilahî emir ve yasağa uymayı, kurbetin ise mubah davranışlar da dahil olmak üzere kişiye sevap kazandıran ve dolayısıyla onu Allah'a yaklaştıran her türlü fiil ve davranışı ifade ettiği görülür. Bu çerçevede ibadete örnek olarak namaz, oruç, hac ve zekât; taate örnek olarak bunların yanında her türlü ilâhî emri yerine getirme ve zina, kumar vb. haramlardan Allah rızâsını umarak sakınma; kurbete örnek olarak da bunlara ilâveten kulluğa güç yetirmek niyetiyle yeme içme, gecenin bir kısmını ibadetle geçirebilmek niyetiyle uyuma ve Allah'ın rızâsını kazanmak amacıyla yapılan mubah fiiller gösterilebilir. Sonuç olarak farz, vâcip, sünnet ve müstehap grubunda yer alan fiillerin hepsi kurbet çerçevesine girdiğinden mükellefin fiillerini kurbet, mubah ve hazr (mâsiyet) olarak üç grupta toplamak mümkündür.

Geniş anlamıyla kurbet ibadet ve taati de kapsadığından bu gruptaki davranışların fert açısından temel amacı Allah'ın hoşnutluğunu sağlayıp sevap kazanmaktır ve fiiller ancak fâilin bu yönde kasıt ve niyeti bulunması

halinde kurbet vasfını kazanır. Diğer bir anlatımla kulun Allah rızâsını amaçlamayan hiçbir davranışı ibadet, taat veya kurbet sayılmaz, dolayısıyla dünyevî bir karşılık beklenerek işlenen bir fiil sevaba vesile olmaz (Cessâs, III, 164; IV, 376). Burada aslolan davranışın esasına ilişkin kasıt olup bu da yapılan ibadetin tür ve cinsini belirlemeyi değil fiilin bir kurbet olduğunun, dinen gerekli görüldüğünün ve kendisine sevap bağlandığının bilincinde olmayı ifade eder. Meselâ insan et ihtiyacı için hayvan kesebilir, rejim yapmak amacıyla yeme içmeden uzak durabilir, temizlik veya serinlemek amacıyla yıkanabilir; ibadet niyeti olmadan bu fiiller kurban, oruç ve gusül sayılmaz. Kişinin yaptığı ibadetin farz, vâcip veya nâfile türünden olduğunu, hangi vakte ait bulduğunu belirtmesi ise tayin niyeti olup öncekine göre ikinci derecede kalır. Ayrıca insan yeme, içme, çalışma vb. herhangi bir mubah davranışta bulunurken bunu Allahın rızâsına bağlarsa veya bir haram fiilden Allah rızâsını gözeterek kaçınırsa bu davranışı da kurbet niteliği taşır ve sırf bu sebeple ayrı ecir ve sevap kazanır (İzzeddin İbn Abdüsselâm, I, 149-150; Mevvâk, II, 124; III, 348). Aksine bir durumda, yani bir ibadet yerine getirilirken Allah rızâsı yerine gösteriş, maddî bir karşılık veya başka bir arzu ve niyet bulunursa ibadet geçersiz olacağı gibi böyle davranan kimse duruma göre günaha da girebilir.

Kurbetin ibadet türünden olması halinde kişinin müslüman olması ve bâliğ değilse bile temyiz çağında bulunması şarttır; aksi takdirde ibadeti geçersiz olup sevap kazanması söz konusu değildir. Bunun dışında kalan vakıf, sadaka, âriyet, hasta ziyareti, cenazeyi techiz, tekfin ve defin gibi taat ve kurbetlerde din şart olmadığı gibi malî olanlar dışında akıl, bulûğ ve rüşd de gerekli görülmemiştir. Ayrıca bir ibadetten hâsıl olan sevabın başkalarına bağışlanıp bağışlanamayacağı konusunu da ayrıntılı biçimde ele alan fakihler namaz, oruç, Kur'an okuma gibi sırf (mahz) ibadetlerde daha çekimser davranırken sadaka, köle âzadı, vakıf gibi malî nitelikli ve niyâbet geçerli olan ibadetlerde olumlu görüş bildirmişlerdir (ayrıca bk. İBADET).

BİBLİYOGRAFYA

Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (Kamhâvî), I, 243; II, 173; III, 164; IV, 376; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü’l-aḥkâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), I, 149-150,176-178; Nevevî, el-Mecmûʿ, I, 312; a.mlf., Taḥrîru elfâẓi’t-Tenbîh (nşr. Abdülganî ed-Dakr), Dımaşk 1408/1988, s. 237; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1973, III, 110-111; Zerkeşî, el-Mens̱ûr fi’l-ḳavâʿid (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, II, 367; III, 61-62; Mevvâk, et-Tâc ve’l-iklîl, Beyrut 1398, I, 515; II, 124; III, 348; Zekeriyyâ el-Ensârî, el-Ḥudûdü’l-enîḳa ve’t-taʿrîfâtü’d-daḳīḳa (nşr. Mâzin el-Mübârek), Beyrut 1411/1991, s. 77; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, I, 96; M. Abdürraûf el-Münâvî, et-Tevḳīf ʿalâ mühimmâti’t-teʿârîf (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1410/1990, s. 578; Ali b. Ahmed el-Adevî, Ḥâşiye ʿalâ Kifâyeti’ṭ-ṭâlibi’r-rabbânî (nşr. Yûsuf Muhammed el-Bikāî), Beyrut 1412, II, 212, 291, 569; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, I, 406; II, 396; a.mlf., es-Seylü’l-cerrâr (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Beyrut 1405/1985, III, 316; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, Beyrut 1386/1966, I, 198; “Ḳurbet”, Mv.F, XXXIII, 92-110.

Ahmet Özel

KURÇİ

(قورچي)

Özellikle Safevîler'de hassa asker topluluğuna verilen ad.

Sözlükte "silâh" mânasına gelen kur veya korun sonuna Türkçe "ci" ekinin getirilmesiyle oluşmuş bir kelimedir. "Silâhlı asker, silâhşör, cebeci, ases, asker, bekçi, muhafız, zırhlı veya atlı asker" anlamlarında İlhanlılar'da, daha sonra Karakoyunlu ve Akkoyunlular'da hassa askerleri için kullanılmıştır.

Osmanlı döneminde "korucu" şeklinde başta Yeniçeri Ocağı'nda olmak üzere çeşitli askerî müesseselerde görevli kimseler için kullanılan bu tabir Safevîler devrinde Farsça'ya geçmiş ve ülkenin ileri gelen kimselerinin çocuklarından teşkil edilen atlı muhafız alayı için kullanılmıştır (Hammer, VII, 73-74). Özellikle Türkmen kabilelerinin atlı askerleri, muhafız birlikleri bu tabirle anılmıştır. Safevî kaynaklarında "kurçî-i şemşîr", "kurçî-i tîr ü kemân" gibi tabirlere rastlanır. Ayrıca hassa muhafız birlikleri için "kurciyân-ı hâssa-i şâhî, kurciyân-ı izâm-ı şâhî" gibi nitelemeler de kaynaklarda yer alır. Kurçilerin âmirine kurçibaşı denirdi. Bu tabir Safevî kroniklerinde 911 (1505) yılından itibaren geçmeye başlar ve emîrü'l-ümerâlığa bağlı bir makam olarak zikredilir. Daha sonra I. Tahmasb döneminde emîrü'l-ümerânın (beylerbeyi) yerini almıştır. Kurçibaşının emrinde sarık, kılıç, hançer, yay, mızrak, okluk, kalkan, zırh, ayakkabı, kadeh, üzengi, gem ve kuşçu kurçisi olmak üzere on üç kurçi vardı (İA, X, 57).

Bâbürlüler'de muhafız, cephane kumandanı, silâhdar karşılığı kullanılan ve askerî bir rütbe olan "kur beyi" unvanı vardı. Ayrıca kur kelimesiyle türetilen, "silâh deposu veya imalâthanesi" anlamında kurhâne, "bekçi" anlamında kurbaşı terimlerine de rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 133; Bâbür, Vekāyi‘ (Arat), II, 167, 173, 174-175, 625; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 59, 132, 134, 175, 176, 365; Hammer (Atâ Bey), VII, 73-74; Uzunçarşılı, Medhal, s. 183, 188, 189, 225, 258, 264, 285; a.mlf., Kapukulu Ocakları, I, 379-381; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 498-500; CHIr., VI, 358; R. Rahmeti Arat, “Kurçı”, İA, VI, 1014; Tahsin Yazıcı, “Safevîler”, a.e., X, 57; R. M. Savory, “Ḳūrčī”, EI² (Fr.), V, 439-440.

Abdülkadir Özcan

KUREŞÎ

(القرشي)

Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkādir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Mısrî (ö. 775/1373)

Hanefî fakihi ve biyografi yazarı.

20 Şâban 696 (13 Haziran 1297) tarihinde doğdu. Büyük dedelerinden Ebü'l-Vefâ'ya nisbetle İbn Ebü'l-Vefâ diye de anılır. Ebü'l-Hasan İbnü's-Savvâf, İmâdüddin İbnü's-Sükkerî, Ebü'l-Abbas el-Haccâr, Sittülvüzerâ, Reşîdüddin İbnü'lMuallim ve Kutbüddin el-Halebî'den hadis, Fahreddin Osman b. İbrâhim et-Türkmânî ile iki oğlu Alâeddin İbnü't-Türkmânî ve Tâceddin İbnü't-Türkmânî'den fıkıh öğrendi. Ayrıca Ebû Hayyân el-Endelüsî, İbn Seyyidünnâs, Radıyyüddin et-Taberî ve diğer birçok hocadan çeşitli konularda ders aldı. Hâfız ed-Dimyâtî de kendisine icâzet verdi. Fıkıh ve hadis başta olmak üzere birçok ilim dalında uzman oldu. Kaynaklarda güçlü bir hâfız ve büyük bir âlim olduğu, hadis ve fıkıh alanında tanınmış birçok kişinin kendisinden ders aldığı, güzel yazı yazdığı ve çeşitli kitapları istinsah ettiği kaydedilir. Ancak Tehẕîbü'l-esmâʾ adlı eserinin müellif hattı nüshası İbn Hacer'in, "Yazısı güzeldi, fakat mâhir değildi" şeklindeki tesbitini teyit eder mahiyettedir. Kureşî 7 Rebîülevvel 775 (27 Ağustos 1373) tarihinde Kahire'de vefat etti.

Eserleri. 1. el-Cevâhirü'l-mudıyye* fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye. Hanefî ulemâsının hayatına dair günümüze ulaştığı bilinen büyük hacimli en eski çalışma olup 2000'i aşkın biyografiyi ihtiva etmektedir. Eser önce Haydarâbâd'da basılmış (I-II, 1332/1914), daha sonra Abdülfettâh Muhammed el-Hulv tarafından bu baskı ile üç yazma nüshası esas alınarak tenkitli neşri yapılmıştır (I-V, Kahire 1398-1408/1978-1988, 1413/1993). 2. el-ʿİnâye bi-maʿrifeti (fî taḫrîci) eḥâdîs̱i'l-Hidâye. Eserde, Burhâneddin el-Mergīnânî'nin Hanefî fıkhına dair el-Hidâye'sinin hadisleri tahrîc edilerek hadis tekniği açısından değerlendirilmiştir. Müellif önsözde (vr. 1b-2a) Hanefîler'in hadis konusuna bakışları, hadisi delil olarak kullanmaları ve

buna verdikleri önemle bu konuda Hanefîler'e yöneltilen eleştirilere temas eder. Tahâvî, Ebû Bekir er-Râzî (Cessâs) ve Kudûrî gibi mütekaddimîn Hanefî ulemâsının hadisleri değerlendirerek sahih ve zayıf olanları tesbit ettiklerine, sonraki âlimlerin ise bunlara güvenip araştırma yapmadıklarına işaret eden müellif, Ahmed b. İbrâhim es-Serûcî hariç el-Hidâye şârihlerinin de buna yönelmediğini görünce bu kitabı yazdığını, 727 (1327) yılında tamamlayıp 730'da temize çektiğini kaydeder. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Yenicami, nr. 261). 3. Tehẕîbü'l-esmâʾi'l-vâḳıʿa fi'l-Hidâye ve'l-Ḫulâṣa. el-Hidâye ile Hüsâmeddin Ali b. Ahmed er-Râzî'nin Muḫtaṣarü'l-Ḳudûrî'yi şerhettiği Ḫulâṣatü'd-delâʾil fî tenḳīḥi'l-mesâʾil adlı kitabında geçen âlimlerin kısaca tanıtıldığı eser alfabetik olarak düzenlenmiştir. Müellifin önsözde, daha önce el-Hidâye ile Ḫulâṣa üzerine yaptığı (aş. bk.) iki çalışmayı tamamlayıcı mahiyette olduğunu belirttiği bu eserin

müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Yenicami, nr. 872, vr. 90a-141b).

Kureşî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: eṭ-Ṭuruḳ ve'l-vesâʾil ilâ maʿrifeti eḥâdîs̱i Ḫulâṣati'd-delâʾil (Hüsâmeddin er-Râzî'nin adı geçen eserindeki hadislerin tahrîcine dair olup el-Hidâye'nin hadisleriyle ilgili eserin önsözünde belirttiği üzere onunla birlikte telifini tamamlamıştır); Şerḥu Ḫulâṣati'd-delâʾil; Tehẕîbü'l-esmâʾi'l-vâḳıʿa fî kütübi aṣḥâbine'l-ʿulemâʾ (el-ʿİnâye adlı kitabının önsözünde işaret ettiği bu çalışma Hanefî imamlarının eserlerinde geçen sahâbe, tâbiîn, Hanefî imamları ve talebelerinin isimlerini ihtiva eder); Tertîbü Tehẕîbi'l-esmâʾ ve'l-luġāt; el-Ḥâvî fî beyâni âs̱âri'ṭ-Ṭaḥâvî (Meʿâni'l-âs̱âr'ın hadislerini tahrîc etmiştir); el-İʿtimâd fî şerḥi'l-İʿtiḳād (Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin ʿUmdetü'l-ʿaḳāʾid'inin şerhidir); ed-Dürerü'l-münîfe fi'r-red ʿalâ İbn Ebî Şeybe fîmâ evredehû ʿalâ Ebî Ḥanîfe (İbn Ebû Şeybe'nin el-Muṣannef'inde Ebû Hanîfe'ye yönelttiği eleştirilerine reddiyedir); el-Bustân fî menâḳıbi'n-Nuʿmân; el-Vefeyât; el-Muḫtaṣar fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱. Kureşî'nin ayrıca müellefe-i kulûba dair bir eseri olduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1413/1993, neşredenin girişi, I, 5-89; İbn Hacer, el-Mecmaʿu'l-müʾesses li'l-muʿcemi'l-müfehres (nşr. M. Şekkûr Emrîr el-Meyâdînî), Beyrut 1417/1996, s. 420; a.mlf., ed-Dürerü'l-kâmine, II, 392; Takıyyüddin İbn Fehd, Laḥẓü'l-elḥâẓ (Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî içinde, nşr. M. Zâhid Kevserî), Dımaşk 1347, s. 157-160; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, VII, 157, 320, 325-326, 396, 412-413; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 38; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, IV, 366-367; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 244, 616-617, 750; II, 1097, 1629-1630, 1632, 1837, 2034; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 99-100, 115; Serkîs, Muʿcem, I, 33; Brockelmann, GAL, II, 96-97; Suppl., II, 89; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 83; F. Rosenthal, "Abd al-Ḳādir al-Ḳurashī", EI² (İng.), I, 70.

Ahmet Özel

KUREYŞ (Benî Kureyş)

(بنو قريش)

Hz. Peygamber'in mensup olduğu Arap kabilesi.

Adnânîler'in Mudar kolundan olup genellikle kabul edildiğine göre adını Kureyş lakabıyla bilinen Fihr b. Mâlik'ten alır. Bu zatın asıl adının Kureyş, lakabının Fihr olduğu da belirtilir. Hz. Peygamber'in on birinci kuşaktan dedesi olan Fihr'in soyu Adnân'a kadar Fihr b. Mâlik b. Nadr b. Kinâne b. Huzeyme b. Müdrike b. İlyâs b. Mudar b. Nizâr b. Meâd b. Adnân şeklindedir. Kabileye bu adın verilmesiyle ilgili olarak ileri sürülen diğer görüşlerden birine göre Kureyş kelimesi "toplanmak, bir araya gelmek; ticaret yapmak" anlamındaki takarruş kökünden gelmekte ve Fihr b. Mâlik'in soyunun, Kusay b. Kilâb liderliğinde Mekke ve çevresinde ikamet etmek üzere bir araya toplanmış olması veya ticaret yapması sebebiyle böyle adlandırıldığı kaydedilmektedir. Diğer bir görüşe göre ise Kureyş, Kelb ve Esed kabilelerinde olduğu gibi bir hayvan isminden hareketle "köpek balığı" mânasındaki kırş kelimesinden türetilmekte ve köpek balığının denizdeki diğer balıklar karşısında güçlü olması gibi Kureyş'in de diğer kabilelere karşı üstünlüğünü ifade etmektedir. Öte yandan Fihr b. Mâlik'in çocuklarının hac için Mekke'ye gelenler arasında korunmaya muhtaç olanları, fakir ve ihtiyaç sahiplerini tesbit edip sıkıntılarını gidermeye çalıştıkları için "araştırmak, teftiş etmek" anlamındaki takrîş kelimesinden hareketle veya Fihr b. Mâlik'in torunlarından olup kabilenin kervanlarına rehberlik eden Kureyş b. Mahled'e izâfetle bu ismin verildiği zikredilir. Bazı neseb âlimleri de Kureyş'in Nadr b. Kinâne'nin adı olduğunu, kabilenin ona dayandığını söylemekte ve isimlendirme konusunda Fihr b. Mâlik hakkında söylenenleri Nadr b. Kinâne ile ilgili olarak tekrarlamaktadırlar.

Fihr b. Mâlik, bir dönemde Benî Kinâne'nin liderliğini üstlenerek Himyerîler'e karşı savaşmış ve galip gelmiştir. Rivayete göre, Kâbe'yi Mekke'den Yemen'e nakletmek suretiyle insanların hac için kendi topraklarını ziyaret etmesini isteyen Himyerîler, Hassân b. Abdükülâl

kumandasında Mekke yakınlarına kadar ulaşmış, bunun üzerine Kinâne, Kureyş ve diğer kabileler Fihr b. Mâlik liderliğinde bir araya gelerek Himyerîler'le yaptıkları savaşta onları mağlûp etmiştir.

Kureyş kabilesi, uzun süre Benî Kinâne'den olan akrabalarıyla birlikte dağınık gruplar halinde Mekke dışındaki çadırlarda yaşadı. V. yüzyılın ilk yarısında Fihr b. Mâlik'in altıncı kuşaktan torunu ve Hz. Peygamber'in beşinci kuşaktan dedesi Kusay b. Kilâb liderlik vasıflarıyla Kureyş kabilesi arasında seçkin bir yer kazandı ve kabilenin tarihinde önemli bir rol oynadı. Kureyş kabilesi, Kusay liderliğinde Kinâne ve Kudâa kabilelerinin de yardımıyla Mekke hâkimiyetini elinde bulunduran Benî Huzâa ile mücadele etti ve sonunda Mekke hâkimiyeti Kâbe ile ilgili hizmetlerle birlikte Kureyş kabilesine geçti. Kusay dağınık halde yaşayan Kureyş kollarını birleştirerek Kâbe çevresinde iskân etti. Kâbe civarından başlayarak Mekke topraklarını on parçaya ayırdı ve Kureyş'in on kolu arasında paylaştırdı. Kureyş'in bazı kolları da Mekke dışında yerleştirildi. Kabileden Mekke'de iskân edilenlere "Kureyşü'l-bitah", Mekke dışında yerleştirilenlere de "Kureyşü'z-zevâhir" adı verildi. Kusay ayrıca gerekli düzenlemeler yaparak Mekke idaresi (Dârünnedve idaresi), başkumandanlık (kıyâde), sancaktarlık (livâ), Kâbe muhafızlığı (sidâne veya hicâbe), hacılara su temini (sikāye) ve hacıları ağırlama (rifâde) hizmetlerini elinde topladı. Onun yaptırdığı Dârünnedve, Kureyş kabilesinin önemli meseleleri görüşüp karara bağladığı ve çeşitli törenlerin düzenlendiği bir toplantı yeri olarak İslâm dönemine kadar devam etti (İbn Sa'd, I, 69-73; ayrıca bk. KUSAY b. KİLÂB).

Kusay'ın ardından Mekke ve Kâbe ile ilgili hizmetler büyük oğlu Abdüddâr'a geçti. Ancak daha sonra Abdümenâfoğulları Abdüşems, Hâşim, Muttalib ve Nevfel sayıca ve itibar bakımından daha üstün olduklarını ileri sürerek bu görevlerin kendilerine verilmesini isteyince Kureyşliler arasında anlaşmazlık çıktı. Kureyş'in "mutayyebûn" (güzel koku sürünenler) denilen ve Abdümenâf'ı destekleyen Benî Esed, Benî Zühre, Benî Teym b. Mürre, Benî Hâris b. Fihr kolları ile "ahlâf" (yeminliler) veya "leakatü'd-dem" (kan yalayıcılar) denilen ve Abdüddâr'ı destekleyen Benî Mahzûm, Benî Sehm, Benî Cumah, Benî Adî b. Kâ'b kolları kendi aralarında toplanarak birbirlerini desteklemek üzere yemin ettiler. Birincilerin ittifak yeminine "Hilfü'l-mutayyebîn", ikincilerinkine "Hilfü'l-ahlâf" (Hilfü leakati'd-dem) adı verildi. Kureyş'in Benî Âmir b.

Lüey ile Benî Muhârib b. Fihr kolları ise tarafsız kaldı. Taraf olan kollar çatışma noktasına gelmişken uzlaşmadan yana olanlar ağır bastı ve bunların araya girmesiyle anlaşma sağlandı. Anlaşmaya göre sidâne (hicâbe) ve livâ görevleriyle Dârünnedve yöneticiliği Abdüddâr'da kaldı. Sikāye, rifâde ve kıyâde görevleri ise Abdümenâf'a verildi. Bu durum İslâmiyet'in zuhuruna kadar devam etti. Daha sonra kıyâde Abdüşems'e, ondan oğlu Ümeyye'ye, ondan da oğlu Harb'e geçti. Sikāye ve rifâde zenginliği ve cömertliğinden dolayı Hâşim b. Abdümenâf'a,

ondan oğlu Abdülmuttalib'e ve ardından bunun oğlu Ebû Tâlib'e geçti. Ancak Ebû Tâlib'in malî durumu bozulunca kardeşi Abbas ondan bu görevleri devraldı. Hâşimoğulları'nın reisliği ise ölünceye kadar Ebû Tâlib'in uhdesinde kaldı.

Kusay b. Kilâb'ın Kureyş'in çeşitli kollarını Mekke'ye yerleştirmesiyle kabile yarı göçebelikten yerleşik hayata geçmişti. Mekke tarıma elverişli olmadığından Kureyş kabilesi ticaretle geçimini temin etmekte, ancak bu ticaret Mekke dışına taşmamaktaydı. Mekke'nin saldırı korkusu bulunmaksızın gelinebilecek ve sığınılabilecek kutsal bir yer (harem) oluşu şehrin bir ticaret merkezi olarak gelişmesine imkân vermişti. Kureyşliler Mekke'ye gelen yabancı tâcirlerden mal satın alır, kendi aralarında ve çevredeki Araplar'la alışveriş yaparlardı. Daha sonra Hâşim b. Abdümenâf ile kardeşlerinden Muttalib, Abdüşems ve Nevfel Bizans, Yemen, Habeşistan ve İran devletleri nezdinde ticaret antlaşmaları yaptılar. Ayrıca ticaret güzergâhı üzerindeki kabilelerle saldırmazlık antlaşmaları imzaladılar. Böylece Mekke ticareti milletlerarası bir mahiyet kazandı. Kureyşliler, gerek antlaşmalar gerekse Kâbe hizmetlerini yürütmenin vermiş olduğu itibar sayesinde emniyet içerisinde kışın Yemen'e ve Habeşistan'a, yazın Suriye ve Anadolu'ya kadar ticarî amaçlı yolculuklar yapmaya başladılar. Kureyş'in bu serbest dolaşımı "îlâf" kelimesiyle ifade edilmekte ve Kur'ân-ı Kerîm'de Kureyş (Îlâf) adı verilen sûrenin konusunu teşkil etmektedir.

Hâşim b. Abdümenâf, icraatlarıyla hem kendi kabilesi hem Arabistan'daki diğer kabileler ve komşu devletlerin hükümdarları nezdinde itibar kazandı. Ancak kardeşi Abdüşems'in oğlu Ümeyye, Hâşim'in nüfuzunu kıskanarak onu "münâfere"ye (nesep, şan ve şeref konusunda karşılıklı övünme) davet

etti. Münâfere neticesinde amcasına yenilen Ümeyye, önceden kararlaştırılan şartlara göre elli deve vermek ve on yıl müddetle Dımaşk'ta ikamet etmek zorunda kaldı. Bu olay, Kureyş arasında İslâm'dan sonra da kendisini gösteren Hâşimî-Emevî çekişmesine zemin hazırladı. Bir süre sonra Ümeyye'nin oğlu Harb'in Hâşim'in oğlu Abdülmuttalib'in emanı altındaki yahudi bir tâciri gizlice öldürtmesi, Kureyş'in diğer bazı kollarını da içine alan ciddi bir gerginliğin yaşanmasına sebep oldu (bk. HARB b. ÜMEYYE).

Hz. Peygamber'in doğumundan önce Kâbe'yi yıkmak üzere gelen Habeşistan'ın Yemen valisi Ebrehe'nin bu teşebbüsünün başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından Araplar, Kâbe'ye ve hac ibadetine daha önce görülmemiş derecede değer vermeye başladıkları gibi "ehlullah, cîrânullah" kabul edilen Kureyş'in de itibarı artmıştı. Bu sebeple Kureyşliler Kinâne, Huzâa ve Benî Âmir b. Sa'saa gibi kabilelerle birlikte Hz. İsmâil'in soyundan geldikleri, Mekke'de oturdukları ve Kâbe'nin hizmetinde bulundukları için kendilerine birtakım dinî-iktisadî imtiyazlar (hums) tanıyıp kurallar koydular. Bu imtiyazlar Mekke ekonomisine katkı sağlamış, imtiyazların elde edilmesinin ardından kurulan ünlü Ukâz panayırı da bu durumu güçlendirmiştir (bk. HUMS). Kureyşliler, Mekke çevresinde hac mevsimi dikkate alınarak kurulan Ukâz, Mecenne ve Zülmecâz gibi panayırların yanı sıra Arabistan'ın çeşitli bölgelerindeki panayırlara da iştirak etmekte ve önemli miktarda ticarî gelir sağlamaktaydılar. Bu panayırların siyasî ve sosyokültürel açıdan da ehemmiyetleri vardı.

İslâmiyet'in ortaya çıktığı sıralarda Benî Abdümenâf'ın kolları olan Hâşim, Muttalib, Abdüşems ve Nevfel oğulları, nüfuslarının artmasına paralel olarak varlıklarını müstakil bir şekilde hissettirmeye başlamışlardı. Nitekim Ficâr savaşlarının dördüncüsünde Kureyş kabilesinin genel kumandanı aynı zamanda Abdüşemsoğulları'nın başında yer alan Harb b. Ümeyye olmakla birlikte her kolun başında bir kumandan bulunmaktaydı. Bu savaş birbiriyle müttefik olan Kureyş-Kinâne ve Kays-Aylân arasında cereyan etmiş, Hâşimoğulları'nın reisi Ebû Tâlib haram aylara denk gelmesi dolayısıyla savaşa katılmaya razı olmamış, Abdullah b. Cüd'ân ve Harb b. Ümeyye'nin ısrarı üzerine Hâşimoğulları, Zübeyr b. Abdülmuttalib kumandasında savaşa katılmak zorunda kalmıştı. Savaş Kureyş ve müttefiki Kinâne'nin zaferiyle sonuçlandı. İslâmiyet'in zuhuru sırasında Emevî ve Hâşimî kolları

arasında ortaya çıkan ihtilâflarda Muttaliboğulları Hâşimoğulları'nı desteklerken Nevfeloğulları Ümeyyeoğulları ile birlikte hareket etmişlerdir. İslâm'dan önce Hâşimoğulları'nın önderliğinde bazı Kureyş kabilelerinin Mekke'de haksızlığa uğrayan insanlara yardım etmek amacıyla yaptıkları, Hz. Muhammed'in de katıldığı Hilfü'l-fudûl antlaşmasına Hilfü'l-mutayyebîn'den Esed, Zühre, Teym b. Mürre ve Hâris b. Fihr ile Abdümenâf'ın Hâşim ve Muttalib kolları iştirak etmiş, bu anlaşmada Hilfü'l-ahlâf mensupları ile Abdümenâf'ın Abdüşems ve Nevfel kolları ise yer almamıştır.

Hz. Muhammed otuz beş yaşlarında iken Kureyş'in Ahlâf ve Mutayyebûn kolları, yangın ve sel sularından büyük zarar gören Kâbe'yi yeniden inşa etmek için bir araya geldiler. Ancak Hacerülesved'in yerine konulması hususunda kabileler arasında anlaşmazlık çıktı. Kureyşliler'in en yaşlısı Ebû Ümeyye b. Mugīre'nin teklifiyle belirlenen bir yöntem sonunda hakem tayin edilen Hz. Muhammed, Hacerülesved'in bütün kabile kollarının iştirakiyle yerleştirilmesini sağlamak suretiyle muhtemel bir çatışmayı önlemiş oldu. Kureyşliler Kusay b. Kilâb, Abdümenâf b. Kusay ve Muttalib b. Abdümenâf dönemlerinde Mekke çevresinde bedevî bir hayat süren ve Ehâbiş adı verilen çeşitli kabilelerle ittifak antlaşmaları yapmışlardı; bu ittifak Ehâbiş'in Mekke fethinden (8/630) sonra müslüman olmasına kadar devam etmiştir.

İslâm'dan önce Kureyş kabilesi arasında genel olarak diğer Arap kabileleri gibi putperestlik yaygındı. Kureyşliler putlarını Kâbe'nin içine ve çevresine yerleştirmekte, putların önünde fal okları çekerek yapacakları işler konusunda karar vermekteydiler. Ayrıca hac için Kâbe'yi ziyarete gelen kabilelerden âzami derecede istifade etmek ve onların ilgilerini çekmek için başka kabilelerin putlarını da Kâbe'ye ve çevresine dikiyorlardı. Kâbe içinde sayıları 360'ı bulduğu rivayet edilen putların en büyüğü olan Hübel Kureyş'in en önemli putu olarak gösterilir. Uzzâ, İsâf ve Nâile de Kureyş'in diğer meşhur putlarıydı.

Hz. Peygamber İslâm davetine başladığında Kureyşliler, putperestliğin yıkılması sonucu Arap kabileleri yanında elde etmiş oldukları dinî üstünlükle ticarî nüfuz ve menfaatlerinin kaybolacağından endişe ediyorlardı. İslâm'a muhalefette Ümeyyeoğulları ile Mahzumoğulları'nın

başı çektikleri görülmektedir. Bu arada Resûl-i Ekrem'e karşı duyulan kıskançlık ve rekabet hisleri de bazı Kureyş ileri gelenlerinin ona inanmasına engel oluyordu. Ebû Cehil ile Velîd b. Mugīre gibi şahısların Hz. Peygamber'e karşı çıkmalarında Câhiliye taassubundan kaynaklanan kabile asabiyetinin önemli etkisi olduğu görülmektedir.

Resûl-i Ekrem'in davetini engellemek için Kureyş'in münazara ve tartışmalara girişmek suretiyle başlayan, alay, iftira, boykot, işkence ve hatta öldürmeye

kadar varan düşmanlıkları müslümanları Mekke'yi terkedip önce Habeşistan'a, ardından Hz. Peygamber ile birlikte Medine'ye hicret etmeye mecbur bırakmıştı. Mücadele bununla bitmemiş, Resûlullah'ın Medine döneminde yaptığı savaşların ve gönderdiği seriyyelerin birçoğu Kureyş'e yönelik olmuştur. Hz. Peygamber ve müslümanlar Kureyş ile mücadeleyi Bedir, Uhud, Hendek gazveleri ve Hudeybiye Antlaşması gibi başlıca olaylarla 8 (630) yılında Mekke'nin fethine kadar sürdürmüşlerdir. Kureyş'in liderliğini üstlenen ve birçok savaşta Kureyş'in kumandanı olarak müslümanların karşısına çıkan Ebû Süfyân ve çevresi Mekke fethi sırasında İslâmiyet'i kabul etmiş, böylece Mekke fethiyle İslâm'ın yayılmasındaki ciddi engellerden biri ortadan kalkmıştır.

Kureyş kabilesinin Kusay zamanında Muhârib b. Fihr, Hâris b. Fihr, Âmir b. Lüey, Adî b. Kâ'b, Teym b. Mürre, Mahzûm, Sehm, Cumah, Esed ve Zühre kollarına ayrılmış olduğu, Kusay'dan sonra onun oğullarından Abdümenâf ve Abdüddâr, ardından İslâm dönemine kadar Abdümenâf'ın soyundan Hâşim, Muttalib, Nevfel ve Abdüşems (Ümeyye) kollarının, İslâm'dan sonra da temelde Benî Hâşim ve Benî Ümeyye şeklinde iki ana kolun devam ettiği anlaşılmaktadır. Benî Hâşim, Abdülmuttalib'in dört oğluna (Abbas, Ebû Tâlib, Hâris, Ebû Leheb) nisbet edilen Abbâsîler, Tâlibîler, Hârisîler ve Lehebîler'den teşekkül ediyordu. Bunlar da Hz. Ali'ye nisbetle Alevîler, Ca'fer b. Ebû Tâlib'e nisbetle Ca'ferîler gibi çeşitli alt kollara ayrılmıştır. Abdülmuttalib'in diğer oğlu ve Resûl-i Ekrem'in babası Abdullah'ın soyu ise Resûl-i Ekrem'in kızı Hz. Fâtıma yoluyla devam etmiştir. Hz. Peygamber'in soyunu devam ettirdikleri için Hz. Hasan'ın soyundan gelen Hasenîler (şerifler) ve Hz. Hüseyin'in soyundan gelen Hüseynîler (seyyidler) müslümanlar arasında diğer Hâşimîler'den

daha fazla itibar görmüştür. Tarih boyunca Benî Hâşim mensupları tarafından birçok devlet kurulmuştur (bk. HÂŞİM [Benî Hâşim]; HÂŞİMÎLER). Mekke fethine kadar müslüman olmamakta direnen Ümeyyeoğulları ise Süfyânîler ve Mervânîler olmak üzere iki ana kola ayrılmış, Muâviye b. Ebû Süfyân Emevîler ve Hişâm b. Abdülmelik'in torunlarından Abdurrahman b. Muâviye Endülüs Emevî Devleti'ni kurmuştur.

Hz. Peygamber'in Kureyşli olması, bazı hadis kaynaklarında hilâfetin Kureyş'e ait olduğuna dair rivayetlerin yer alması (Buhârî, "Aḥkâm", 2; Müslim, "İmâre", 4, 8-9) ve başlangıçtan itibaren halifeliğin uzun süre Kureyş mensupları tarafından temsil edilmesi gibi sebeplerle devlet başkanının Kureyşli olmasının şart olup olmadığı veya bunun dinî-hukukî bir zorunluluk mu yoksa o dönem için siyasî bir gereklilik mi olduğu konusu tartışılmıştır (bk. HİLÂFET; İMÂMET). Kureşî veya Kureyşî nisbesiyle anılan Kureyş kabilesi mensupları arasında Mekke'de ve diğer İslâm şehirlerinde İslâm ilimlerinin çeşitli dallarında meşhur olmuş birçok âlim yetişmiştir (Sem'ânî, X, 94-97, 120-123).

Kureyş kabilesine tarih, ensâb ve tabakat kitaplarında geniş yer verildiği gibi bu kabileyle ilgili müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Bunlar arasında bir kısmı günümüze ulaşmış olan Müerric es-Sedûsî'nin Kitâbü Ḥaẕf min nesebi Ḳureyş, Hişâm b. Muhammed el-Kelbî'nin Büyûtâtü Ḳureyş ve Elḳābü Ḳureyş, Heysem b. Adî'nin Büyûtâtü Ḳureyş, Ali b. Muhammed el-Medâinî'nin Kitâbü Nesebi Ḳureyş ve aḫbâruhâ, Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî'nin Kitâbü Nesebi Ḳureyş, İbn Habîb el-Bağdâdî'nin el-Münemmaḳ fî aḫbâri Ḳureyş, Zübeyr b. Bekkâr'ın Cemheretü nesebi Ḳureyş ve aḫbâruhâ, İbn Ebü'd-Dünyâ'nın Aḫbâru Ḳureyş ve Muvaffakuddin İbn Kudâme el-Makdisî'nin Kitâbü't-Tebyîn fî ensâbi'l-Ḳureşiyyîn adlı eserleri zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Aḥkâm”, 2; Müslim, “İmâre”, 4, 8-9; Müerric es-Sedûsî, Kitâbü Ḥaẕf min nesebi Ḳureyş (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1396/1976, s. 3, 12, 25, 30, 61, 73; İbnü’l-Kelbî, Cemhere (Nâcî), s. 22-37, 58, 60, 61, 63, 105; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 440, 571, 780, 873; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 94-97, 105-110, 117, 123-151, 186, 192, 199, 263, 289, 315; II, 606; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 20, 66-88; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, tür.yer.; Mus‘ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Kitâbü Nesebi Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1953, tür.yer.; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), tür.yer.; Belâzürî, Ensâb, I, 38-64, 67, 78, 87, 91, 99, 125, 130, 133, 229; Ya‘kūbî, Târîḫ, I, 223, 233, 238-253; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 239-265; Sem‘ânî, el-Ensâb, X, 94-97, 120-123; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, II, 352-362; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 18-90; W. Montgomery Watt, Hz. Muhammed Mekke’de (trc. M. Rami Ayas - Azmi Yüksel), Ankara 1986, s. 11-39; a.mlf., “Ḳuraysẖ”, EI^2 (İng.), V, 434-435; Hüseyin Mûnis, Târîḫu Ḳureyş, Cidde 1408/1988; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 31-35, 51-55, 217-283; İrfan Aycan, Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan, Ankara 1990, s. 26-44; V. Sehhâb, Îlâfü Ḳureyş, Beyrut 1992, s. 201-231, 285, 299, 321, 355, 380; Mustafa Fayda, Allah’ın Kılıcı Halid b. Velid, İstanbul 1992, s. 25-37; a.mlf., “Ensâb”, DİA, XI, 246-248; Avâtıf Edîb Ali Selâme, Ḳureyş ḳable’l-İslâm, Riyad 1414/1994; İbrahim Sarıçam, Emevî-Hâşimî İlişkileri, Ankara 1997, s. 33-104; Mustafa S. Küçükaşçı, Cahiliye’den Emevîler’in Sonuna Kadar Haremeyn (doktora tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 19-31, 36-39, 56, 95-102; M. J. Kister, “Mecca and Tamīm (Aspects of their Relations)”, JESHO, VIII (1965), s. 113-163; Ahmed İbrâhim eş-Şerîf, “Ḳureyş: Ḳabîletü’l-ʿ Arab”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb ve’t-terbiye, I, Küveyt 1972, s. 101-134; M. Said Hatiboğlu, “İslâm’da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği”, AÜİFD, XXIII (1978), s. 121-213; Ahmet Önkal, “Ensâb’la İlgili Eserler”, Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, IV, Konya 1991, s. 55-72; H. Lammens, “Kureyş”, İA, VI, 1014-1019; Hüseyin Algül, “Hilfü’l-Mutayyebîn”, DİA, XVIII, 32-33.

Casim Avcı

KUREYŞ SÛRESİ

(سورة قريش)

Kur’ân-ı Kerîm’in yüz altıncı sûresi.

Mekke döneminde nâzil olmuştur. Dört âyet olup fâsılası ف، ش، ت harfleridir. Sûrede Kureyş kabilesinden bahsedildiği için bu adı almıştır. Li-îlâfi Kureyş olarak da adlandırılır. Kur’ân-ı Kerîm’de sadece Kureyş sûresine illet ve sebep gösterme (ta‘lîl) edatı olan lâm harfiyle başlanmaktadır. Sûrenin ilk âyetinde Allah’ın Kureyş kabilesine lutuflarda bulunduğu hatırlatılarak kabile imana davet edilmektedir.

Kureyş sûresi konu ve anlam bakımından bir önceki Fîl sûresinin devamı gibidir. Fîl sûresinde Kureyşliler’in Ebrehe ordusunun saldırısından nasıl korunduğu anlatılırken bu sûrede Kureyş’e verilen nimetler, güven ve refah dile getirilmektedir. Aralarındaki yakın ilgi sebebiyle bu iki sûrenin tek sûre olduğunu söyleyenler bulunmakla birlikte bu görüş doğru değildir. Sûrede Kureyş adına yer verilmiş olması, Hz. Peygamber’in ve ilk müslümanların bu kabileye mensup olmalarının yanı sıra Kâbe’nin bakımı, Kâbe ve hac işlerinin yönetimi, hacılara su ve yemek dağıtımı gibi hizmetlerin yine bu kabile tarafından yerine getirilmiş olmasıyla bağlantılıdır.

Sûrenin başında Allah’ın Kureyşliler’i yaz ve kış yolculuklarına alıştırdığı ifade edilir (âyet 1-2). İlk âyette yer alan “îlâf” kelimesi sözlükte “alıştırma, ısındırma; ahid, antlaşma ve ülfet” gibi anlamlara gelir. Kureyş ismine izâfe edilen kelime sûrede iki defa geçmektedir. Kelimenin dostluk anlamı dikkate alındığında burada hem Kureyş’in kendi içindeki güven ve kaynaşmaya hem de komşu topluluklarla

aralarındaki dostluğa dikkat çekildiği anlaşılır. Tefsirlerde, bu âyetlerde sözü edilen yolculuklarla Kureyşliler’in yaz mevsiminde Suriye bölgesine, kış mevsiminde Yemen taraflarına ticaret amacıyla düzenledikleri seyahatlere işaret ettiği belirtilmektedir. Kureyşliler bu ticarî seferler sayesinde bir yandan ekonomik durumlarını düzeltiyor, diğer yandan da

çeşitli medeniyet ve kültürleri tanıma imkânı buluyorlardı.

Kureyş sûresinde daha sonra Allah'ın Kureyşliler'i doyurup açlıktan kurtardığı ve korkudan emin kıldığı vurgulanarak bu nimetlerden dolayı Allah'a ibadet etmeleri emredilir (âyet 3-4). Kaynaklarda, Allah'ın Kureyş'i korkudan emin kılmasının, hem ikamet ettikleri Mekke ve civarında hem de bu bölge dışına yaptıkları yolculuklarda emniyet içerisinde olmaları veya Fil Vak'ası'nda Ebrehe ordusunun mağlûp edilerek güvenliklerinin sağlanması ile gerçekleştiği nakledilmektedir (Fahreddin er-Râzî, XXXII, 109). Diğer taraftan aynı âyette işaret edilen açlıktan kurtarmanın ise Mekke ve çevresinin tarıma elverişsiz bir bölge iken Hz. İbrâhim'in duası (İbrâhîm 14/37) ve Kâbe'nin kutsallığı sayesinde Kureyş'in bolluk içerisinde yaşamasını veya yine bu dua sayesinde o bölgede meydana gelmesi muhtemel açlıktan yaz ve kış dönemlerindeki ticarî seferler sayesinde korunmalarını ifade ettiği belirtilir. Sûrede "bu ev" (Kâbe) tabirinden sonra Allah'ın verdiği nimetlerin hatırlatılması Kureyş'in sahip olduğu saygınlığa ve nimetlere Kâbe sayesinde ulaştığını ima eder. Kureyş sûresinin mesajı genel olarak ihsan edilen nimetlere lâyık olmaya ve yalnızca Allah'a kulluk etmeye yöneliktir.

Sûrenin faziletiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'den nakledilen, Allah'ın Kureyş hakkında sûre indirmesinin başka hiçbir topluluğa nasip olmayan ilâhî bir lutuf olduğu (Âlûsî, XXX, 238) ve Kureyş sûresini okuyan kimseye on sevap verileceği şeklindeki rivayetler zayıf kabul edilmiştir (Makdisî, III, 1626; Muhammed et-Trablusî, I, 1057).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXX, 197-200; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl, Kahire 1379/1959, s. 259-260; Makdisî, Ẕaḫîretü'l-ḥuffâẓ (nşr. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Firyevâî), Riyad 1416/1996, III, 1626; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 287-288; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXXII, 103-110; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-żaʿf ve'l-mevżûʿ ve'l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, I, 1057;

Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XXX, 238-241; Elmalılı, Hak Dini, IX, 6147-6161; Mevdûdî, Tefhîmü'l-Kur'ân (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1988, VII, 247-250; Ahmed Abdurrahman Îsâ, "Min delâlâti sûreti Ḳureyş", Mecelletü Külliyyeti'l-ʿulûmi'l-ictimâʿiyye, I, Riyad 1977, s. 93-126; Emin Işık, "Kureyş Sûresi Üzerine Bir Tefsir Denemesi", MÜİFD, sy. 3 (1985), s. 9-14; Salim Rashid, "Surah Quraysh", The American Journal of Islamic Social Science, V/1, Herndon 1988, s. 129-134.

Kâmil Yaşaroğlu

KURRÂ

(bk. KIRAAT).

KURRÂ

(القرّاء)

Çok Kur’an okuyan anlamına gelen ve farklı bağlamlarda kullanılan bir terim.

Sözlükte “okuyucu; âbid ve zâhid” mânalarındaki kāri kelimesinin çoğulu olan kurrâ İslâmiyet’in ilk devirlerinden itibaren değişik grupları ifade etmiştir. Buhârî’nin “Peygamber’in kurrâsı” başlığıyla kaydettiği bölümde Resûlullah’ın kendilerinden Kur’an öğrenilmesini tavsiye ettiği Abdullah b. Mes‘ûd, Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe, Muâz b. Cebel ve Übey b. Kâ‘b’dan kurrâ diye bahsetmesi (“Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 8), Yemâme savaşından sonra Hz. Ömer’in Ebû Bekir’e gelerek savaşlar yüzünden kurrâdan hayatta hiç kimsenin kalmaması tehlikesinin bulunduğunu söyleyip Kur’an’ın cemedilmesini istemesi (Müsned, I, 3; Buhârî, “Tefsîr”, 9/18, 20, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 3) örneklerinde kelime “Kur’an kıraati konusunda uzman kişiler” anlamında kullanılmıştır. Hz. Ömer’in, meclislerinde hazır bulunan genç ve yaşlı kurrâ ile istişare ettiğini belirten rivayette ise (Buhârî, “Tefsîr”, 7/5, “İʿtiṣâm”, 2, 28) kurrâdan kastedilenin ilim sahibi kişiler olduğu söylenebilir.

Enes b. Mâlik, Hz. Peygamber tarafından Âmir b. Sa‘saa kabilesine gönderilen ve Bi’rimaûne’de şehid edilen ensardan yetmiş kişilik bir gruptan bahseder ve gündüzleri odun toplayan, geceleri namazla geçiren bu kişileri kurrâ diye adlandırdıklarını belirtir (Buhârî, “Cihâd”, 184, “Mesâcid”, 302, “Vitir”, 7). Bunların kıraat alanında uzmanlaşmış veya ilim ehli kişiler olmayıp ibadet maksadıyla çokça Kur’an okuyan, namaz kılan, ayrıca kendilerine verilen görevleri yerine getiren sorumlu kişiler olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonraki dönemlerde âbid ve zâhid kimseler olan sûfîlerin de kurrâ diye anılması muhtemelen buradan kaynaklanmaktadır (Gazzâlî, s. 130; Takıyyüddin İbn Teymiyye, s. 36). Nitekim ümmetin münafıklarının çoğunu kurrâların teşkil ettiği (Müsned, II, 175; IV, 151) ve kurrâdan uzak durulması gerektiği (Sülemî, s. 11; Şa‘rânî, I, 58) şeklindeki nakillerde kastedilenlerin dinin ölçülerinden uzaklaşmış sûfîler olduğu

anlaşılmaktadır.

Siyasî fırkalardan bahseden kaynaklarda bu adla anılan bir zümreden açıkça söz edilmemekle birlikte ilk dönemdeki siyasî faaliyetler incelenirken bu devirde Kur'an'ın zâhirî hükümlerine bağlı, katı dinî anlayışlara ve belli siyasî telakkilere sahip bir grubun mevcut bulunduğu görülmektedir. Bazı modern araştırmalarda bu grubun, ridde savaşlarında dinden dönenlere karşı pervasızca davranan, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm'la olan mücadelesinde Hz. Ali'nin yanında yer alan, Sıffîn'de Hakem Vak'ası'na kadar devam eden süreçte ısrarla Hz. Ali'yi destekleyen bir zümre olduğu ve bunların birçok farklı temayülü bünyesinde toplayan Hâricîler içerisinde yer aldığı belirtilmektedir (EI2 [İng.], V, 499). Nitekim Hz. Ali'nin ölümünden sonra Irak'tan Medine'ye dönen ve Hz. Âişe'ye gelişmeler hakkında bilgi veren Abdullah b. Şeddâd, Hz. Ali ve Muâviye b. Ebû Süfyân arasında yazışmalar yapılıp seçilen hakemlerin hükümlerini açıkladıklarında kurrâ olarak bilinenlerden 8000 kişinin Hz. Ali'ye karşı çıkarak Harûrâ'ya çekildiğini, aralarından sadece bir kişiyi kabul edeceğini belirtmesine rağmen kurrânın Hz. Ali'nin evini doldurduğunu belirtir (Müsned, I, 86). Habîb b. Ebû Sâbit de Hakem Vak'ası'nın ardından tartışmak için ellerinde silâhlarıyla Hz. Ali'ye gelen kişileri kurrâ diye adlandırdıklarını bildirir (a.g.e., III, 486). İlk rivayetten hareketle kurrânın, Hakem Vak'ası'ndan sonra Hz. Ali'ye muhalefet ederek sayıları binlere ulaşan yeni

teşekkül etmiş bir zümreye katıldığı, itibarları dolayısıyla katıldıkları grubun da kurrâ diye anıldığı düşünülebilir. İkinci rivayette ise kendi düşünceleri doğrultusunda tartışmayı sürdürme ve gerektiğinde silâh kullanma gibi Hâricîler'e ait özelliklerinin zikredilmesi bu grubun kurrâ ile özdeşleştirildiğini göstermektedir. Bu nakillerden Hâricîler'in, isimleriyle anılacak kadar kurrânın etkisi altında olduğu anlaşılmaktadır. Taberî, Ebû Mihnef'ten naklen Sıffîn'de mushaflar mızrakların ucuna takılıp Hz. Ali Kur'an'ın hakemliğine çağırıldığında, aralarında daha sonra Hâricî olan Mis'ar b. Fedekî et-Temîmî ve Zeyd b. Husayn et-Tâî'nin de bulunduğu kurrâ cemaatinin Kur'an'ın hakemliğini kabul etmesi için Ali'ye baskı yaptığını, kabul etmediği takdirde kendisini düşmanlarına teslim edeceklerini yahut Osman'a yaptıklarını kendisine de yapacaklarını söyleyerek tehdit ettiklerini belirtir (Târîḫ, V, 49). Taberî'nin bu rivayetinde

kurrânın Hz. Ali’ye baskı yapabilecek güçte olduğu görülmektedir. Hz. Osman’ın öldürülmesinin ardından Ali’yi destekleyen, onunla birlikte Cemel Vak‘ası’na katılan, Sıffîn’de beraberliklerini sürdürdükten sonra Hakem Vak‘ası’nın ardından Hz. Ali’ye karşı çıkan bu grubun o günün şartlarında Hâricîler’i de arkasına alıp oldukça güç kazandığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḳrʾe” md.; Müsned, I, 3, 86; II, 175; III,109, 111, 137, 167, 255, 270, 486; IV, 151; Buhârî, “Cihâd”, 184, “Mesâcid”, 302, “Vitir”, 7, “Meġāzî”, 27, “Tefsîr”, 7/5, 9/18, 20, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 3, 8, “İʿtiṣâm”, 2, 28; Müslim, “Mesâcid”, 301, “İmâre”, 134; Nasr b. Müzâhim, Vaḳʿatü Ṣıffîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1401/1981, s. 497-503; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), V, 49; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 11; Gazzâlî, Kitâbü’l-Erbaʿîn, Kahire 1328, s. 130; Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-Furḳān, Kahire 1366/1977, s. 36; Şa‘rânî, Ṭabaḳāt, Kahire 1315, I, 58; J. Wellhausen, el-Ḫavâric ve’ş-Şîʿa (trc. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1978, s. 25, 32-37; T. Nagel, “Ḳurrāʾ”, EI² (İng.), V, 499-500.

Mustafa Öz

KURRE b. ŞERÎK

(قرّة بن شريك)

Kurre b. Şerîk b. Mersed el-Absî el-Gatafânî (ö. 96/714)

Emevîler'in Mısır valilerinden.

Suriye'nin Kınnesrîn şehrinde doğdu. Mısır valiliğine tayin edilmeden önceki hayatı hakkında bilgi yoktur. Ancak Emevîler'in, valilerini genellikle kendilerine yakın olan kişilerden tayin ettikleri dikkate alınarak onun daha önce Emevî sarayında bazı önemli görevlerde bulunduğu söylenebilir. Kurre b. Şerîk, 13 Rebîülevvel 90 (30 Ocak 709) tarihinde Halife I. Velîd tarafından Mısır valiliğine tayin edildiğinde ilk iş olarak, halkın şikâyetçi olduğu eski vali ve halifenin kardeşi Abdullah b. Abdülmelik'in zimmetine geçirdiği iddia edilen mallarını müsâdere etmek istedi. Bunu haber alan Abdullah Mısır'dan kaçtı. Kurre onu Ürdün'e kadar takip edip yakaladı ve Halife Velîd'e teslim etti. Mısır'a dönünce haraç âmilliği görevini de uhdesine alan Kurre b. Şerîk, ehl-i zimmeden alınan cizye ve haraç vergilerini toplamaya özel bir önem verdi. Kısa bir süre için kapattığı Dîvânü'l-harâc'ı ve beytülmâli bir müddet sonra bazı düzenlemeler yaparak yeniden faaliyete geçirdi. Bu uygulamaya esas olmak üzere her beldenin yerli halkından ve ileri gelenlerinden oluşan heyetler kurdu. Kurre bu heyetleri, kendi beldelerindeki cizye mükellefi erkek nüfusu ve mükellef oldukları cizye miktarlarını, haraca tâbi arazileri ve sahiplerini, bu arazilerden bir yıl içinde ne kadar ürün alınabileceğini ve ne kadar haraç vergisi toplanabileceğini, beldelerine hizmet edenlerle varsa vergi kaçakçılarını gösteren listeler düzenleyerek Fustat'a getirilmesinden sorumlu tutmuştur.

Kurre b. Şerîk, cizye ve haraçtan başka gümrük vergisi şeklinde düşünülebilecek "ebvâb", cizyelerini ve haraçlarını zamanında ödemeyenler için gecikme cezası denilebilecek "garâmât", olağan üstü vergiler anlamında "füdûl" ve mirasla ilgili vergiler şeklinde anlaşılabilecek olan "mevârîs" adlı bazı vergiler de ihdas etmiştir.

Cizye ve haraç vergilerinin tesbit ve tahsili konusunda Kurre'nin Arapça ve Grekçe olarak iki nüsha halinde yazdırıp çeşitli beldelere gönderdiği mektuplardan British Museum'da bulunan Grekçe olanları H. I. Bell tarafından İngilizce'ye çevrilerek 1911, 1912, 1913 ve 1928 yıllarında Der Islâm dergisinde, Chicago Oriental Institute'te bulunan Arapça olanları İngilizce tercümeleriyle birlikte Nabia Abbott tarafından The Kurrah Papyri From Aphrodito in the Oriental Institute adıyla bir kitap halinde (Chicago 1938) yayımlanmıştır. Yûsuf Râgıb da Kurre b. Şerîk'in Sorbonne Papiroloji Enstitüsü'nde mevcut Arapça, Grekçe ve Kıptîce yazılmış iki mektubuyla yine ona ait mektuplardan aldığı iki parçanın Arapça metnini Fransızca tercümesiyle birlikte neşretmiş ve bazı değerlendirmeler yapmıştır (bk. bibl.). Kurre'nin bu mektuplarında Mısır'ın o dönemle ilgili sosyal hayatı, imar faaliyetleri, gemi yapımcılığı, ücretlilere verilen maaşlar gibi pek çok konuda bilgi bulmak mümkündür.

Kurre b. Şerîk Mısır'da bazı önemli imar faaliyetlerinde de bulunmuş, Fustat'taki Amr b. Âs Camii'ni Halife Velîd b. Abdülmelik'in emriyle yıktırıp yeniden inşa ettirmiş, Birketülhabeş denilen verimsiz bir araziyi tarıma elverişli hale getirtmiş, şeker kamışı ekimi yaptırdığı bu arazi daha sonra Istablu Kurre adıyla anılmıştır.

91 (710) yılında Hâricîler'in çıkardığı isyanları bastıran Kurre, kendisine komplo hazırlayan Hâricî lideri Muhâcir b. Ebü'l-Müsennâ et-Tücîbî'nin de aralarında bulunduğu 100 kadar Hâricî'yi İskenderiye'de öldürtmüştür. 95'te (713-14) Mısır divanını yeniden düzenlemiş ve divandan kimlerin ne kadar maaş alacaklarını belirlemiştir. Altı yıl kadar Mısır valiliğinde bulunan Kurre b. Şerîk bu görevini sürdürürken Safer 96'da (Ekim-Kasım 714) veya 24 Rebîülevvel 96'da (7 Aralık 714) vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 126, 131, 238, 239; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VI, 442, 491, 522; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 62-66, 71, 76-77; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 409-410; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 94, 302; II, 152; Seyyide İsmâil Kâşif, el-Velîd b. ʿAbdilmelik, Mısır 1962, s. 173-174; H. I. Bell, "Translations of the Greek Aphrodito Papyri in the British Museum", Isl., II (1911), s. 269-283, 372-384; III (1912), s. 132-140, 369-373; IV (1913), s. 87-120; XVII (1928), s. 4-8; Yusuf Rāgıb, "Lettres nouvelles de Qurra b. Sarīk", JNES, XL (1981), s. 173-187; Adolf Grohman, "Kurre", İA, VI, 1020-1021; C. E. Bosworth, "Ḳurra b. S̱ẖarīk", EI² (İng.), V, 500-501.

Nadir Özkuyumcu

KURSAVÎ

(ö. 1812)

İdil-Ural Türkleri arasındaki dinî ıslah hareketinin öncülerinden.

1776'da Kazan bölgesindeki Kursa köyünde dünyaya geldi. Doğum tarihi 1771, 1772 ve 1765 olarak da zikredilmiştir. Asıl adı Ebü'n-Nasr Abdünnasîr, babasının adı İbrâhim, dedesininki Yarmuhammed'dir. Babası tüccar olan Kursavî, ilk öğrenimini Viyatka'ya bağlı Malmij kasabasının Meçkere köyünde yaptı; Muhammed Rahîm b. Yûsuf el-Aşıtî el-Meçkerevî'den faydalandı. Daha sonra Buhara'ya gitti. Kendisini özellikle Kur'an ve hadis alanında yetiştirmeye çalıştı. Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Niyazkulı Han Türkmânî'ye intisap etti, dört yıl ona hizmet edip icâzet aldı. Muhafazakâr âlimler ve Orta Asya'nın zengin kütüphaneleriyle kurduğu temas Kursavî'nin skolastik din anlayışına tepkisine yol açtı. Öğrenimini tamamladıktan sonra Kursa'ya döndü ve müderrislik yapmaya başladı.

Kursavî'nin yenilikçi fikirlerinin kaynağı, Tatar kültürünün mevcut yapısı ile Ali el-Kārî'nin Mineḥu'r-ravżi'l-ezher fî şerḥi'l-Fıḳhi'l-ekber'i, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin et-Temhîd'i ve İmâm-ı Rabbânî'nin bazı eserleri olup döneminde hâkim olan Eş'arî kelâm düşüncesine Mâtürîdî kelâm anlayışı ile karşılık vermiş, özellikle sıfatlar konusunda Teftâzânî başta olmak üzere Eş'ârî kelâmcılarını şiddetle eleştirmiştir.

1807'de tekrar Buhara'ya giden Kursavî, İdil Tatarları'nın Orta Asya'nın skolastik İslâm merkezlerine karşı gösterdiği bağımlılık kalıbını ilk kıran kişi oldu ve burada fikirlerini duyurmaya başladı. Kelâmcıların birçok fer'î meseleyi inanılması zaruri konular içinde ele almalarına karşı çıktı, kendisini onların amansız bir hasmı olarak tanımladı. İslâmî naslar üzerinde sadece uzmanlaşmış kişilerin değil bütün müslümanların ictihad etmesinin önemini vurgulayarak her İslâm âliminin Kur'an ve hadisi yorumlamada yetkili olması gerektiğini savundu. Çünkü ona göre aklı kullanma ve tercihte bulunmada ictihadın geniş anlamı içerisinde yer almaktadır. Bu anlayıştan hareketle ictihad kapısının açık olduğunu ileri sürdü. Taklide,

bid‘atlara, din istismarına karşı mücadele etti. Kursavî’nin medreselerde okutulan ders kitaplarını eleştirmesi de onun eğitim meselesiyle ilgilendiğini gösterdiği kadar dinî düşüncedeki asıl yeniliğin eğitimden geçtiğine inandığını ortaya koymaktadır. Ancak Kursavî, bu fikirleriyle çevresinde pek fazla taraftar bulamadığı gibi Buhara’nın muhafazakâr âlimleri arasında infial uyandırdı, zındıklık ve dinsizlikle suçlandı. Hayatına kastedilmesinden endişe eden Niyazkulı Han Türkmânî ve Ziyâeddin el-Halacî’nin tavsiyeleri üzerine Buhara’yı terkedip Kursa’ya döndü, burada ders vermeye başladı.

Onun yenilikçi düşünceleri talebeleri arasında kısa sürede tanınmasını sağladı. Niyazkulı Han Türkmânî’nin Tatar ve Türkmen zenginlerinden sağladığı destekle Meçkere’de Kursavî için bir medrese açıldı. Ancak Buhara’da olduğu gibi burada da bazı müderris ve din adamlarının tepkileriyle karşılaşan Kursavî 1812 yılında hacca gitmek üzere yola çıktı. İstanbul’a ulaştığında yakalandığı veba hastalığından öldü ve Üsküdar’da Karacaahmet Mezarlığı’na defnedildi, fakat mezarının yeri belli değildir.

Kursavî, İdil-Ural Tatarları arasındaki dinî uyanış ve dinî ıslah hareketinin en önemli temsilcilerinden olup görüşlerinden dolayı mutaassıp çevrelerin tepkisini çekse de kısa bir zaman sonra Tatar cedîdciliğinin en tanınmış referansı haline geldi. Kursavî’nin açtığı yenilikçi yoldan giden ilk isimlerden Nizâmeddin b. Sirâceddin Karûcî onun eserlerine şerh ve hâşiyeler yazdı ve Ârif b. Selâmkulı b. Fulat (Pulat) es-Sayrânî ile birlikte fikirlerinin takipçisi oldu. Kursavî’nin yenilikçi görüşleri daha sonraki dönemlerde de taraftar kazanmaya devam etmiş, eserleri bazı medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Etkisi Kazan sınırlarını aşmış, başta Mercânî, Âlimcan Barudî ve Rızâeddin Fahreddin olmak üzere görüşleri Tatar cedîdci geleneğinin birçok ismi tarafından desteklenmiştir. Mercânî, kendi fikrî dönüşümünü sağlayan Kursavî’nin görüşlerini bütün İdil-Ural’a yaymak ve yeni nesillere tanıtmak için yazdığı Tenbîhü ebnâʾi’l-ʿaṣr ʿalâ tenzîhi enbâʾi Ebi’n-Naṣr adlı risâlesinde onun her yüzyılda bir geleceği söylenen müceddidlerden biri olduğunu ileri sürmüştür.

Eserleri. 1. Heftiyek-i Şerîf. Müellifin bölgesinde Türkçe kısmî tefsir geleneğinin ilk örneği olan eser, öğrencisi Nu‘mân b. Emîr b. Osman es-Semenî’nin kaleme aldığı Molla Numan Tefsiri adlı kitabın içinde birçok

defa basılmıştır. 2. Kitâbü'l-İrşâd li'l-ʿibâd. Tatar Cedîdcilik düşüncesinin ilk örneklerinden biri olup Âlimcan Barudî tarafından neşredilmiştir (Kazan 1903). 3. Şerḥu'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye el-cedîd. eş-Şerḥu'l-cedîd ʿale'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye adıyla da kaydedilen eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Hacı Mahmud Efendi, nr. 1394, 244 varak). 4. Şerḥ ʿalâ Risâle fî baḥs̱i'ṣ-ṣıfât (Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 906). 5. Kitâb fî beyâni aḳsâmi'l-ḥadîs̱ (Amasya İl Halk Ktp., nr. 1785). Kursavî'nin ayrıca Kitâbü'l-Levâʾiḥ, Şerḥu'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye el-ḳadîm, Risâletü is̱bâti'ṣ-ṣıfât, Şerḥu Muḫtaṣari'l-Menâr, Kitâbü'n-Neṣâʾiḥ adlı eserleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kursavî, Kitâbü'l-İrşâd li'l-ʿibâd, Kazan 1903, s. 2, 24-30; Mercânî, Müstefâdü'l-ahbâr fî ahvâli Kazân ve Bulgār, Kazan 1900, II, 297; a.mlf., Tenbîhü ebnâʾi'l-ʿaṣr ʿalâ tenzîhi enbâʾi Ebi'n-Naṣr, Kazan Devlet Üniversitesi Ktp., nr. 3051-A, vr. 82b-89b; a.mlf., Vefiyyetü'l-eslâf ve taḥiyyetü'l-aḫlâf, Kazan Devlet Üniversitesi Ktp., nr. 614-A, VI, vr. 145b-147a; Rızâeddin Fahreddin, Âs̱âr, Orenburg 1903, I/3, s. 95-130; II/12, s. 267-269; M. Murad Remzi, Telfîkü'l-aḫbâr ve telḳīḥu'l-âs̱âr, Orenburg 1908, II, 416-419; Cemaleddin Validov, Oçerki İstorii Obrazovannosti i Literaturi Tatar, Oxford 1923, s. 32-33; Abdurrahman Sadi, Tatar Edebiyatı Tarihi, Kazan 1926, s. 66; Azade Ayşe Rorlich, The Volga Tatars A Profile in National Resilience, Stanford-California 1986, s. 49-50; Nadir Devlet, Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917), Ankara 1999, s.13, 179; İbrahim Maraş, İdil-Ural Türklerinde Cedidcilik (Yenilikçilik) Hareketi: 1850-1917, (doktora tezi, 2000), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 27-29; Akdes Nimet Kurat, "Kazan Türklerinin Medenî Uyanış Devri", DTCFD, sy. 3-4 (1966), s. 101-103; Yahya Abdullin - Enver Hayrullin, "Magrifetçilik Hereketi Karlıgaçı", Kazan Utları, sy. 1, Kazan 1977, s. 144-145; Ahmet Temir, "Abdünnasir Kursavi (1771/72-1812)", Kazan, sy. 4, Kazan 1971, s. 44-45.

İsmail Türkoğlu - İbrahim Maraş

KURŞUN DÖKME

Bazı hastalıkların ve nazar değmesinin tedavisi için başvurulan, eski Türkler'den kalma hurafî bir uygulama

(bk. FAL; NAZAR).

KURŞUNLU HAN

Manisa'da XV. yüzyılın sonlarına ait han.

Manisa ili merkezinde olup II. Bayezid'in hanımlarından Hüsnüşah (Husniyeşaz) Hatun tarafından yaptırılmıştır. İnşa tarihini belirleyen bir kitâbesi yoksa da Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde kayıtlı (nr. 2132, s. 310/58), Manisa'da Hatuniye Camii'nin bânisi, II. Bayezid'in oğlu Şehinşah'ın annesi Hüsnüşah Hatun vakfına ait 903 (1497-98) tarihli Arapça vakfiyesinden anlaşıldığına göre Hatuniye Camii ile aynı tarihlerde inşa edilmiştir. Hüsnüşah Hatun Manisa'da kaldığı yıllarda Hatuniye Camii, Serâbâd mahallesinde şimdi yıkılmış olan hamamla bunlara vakfedilmiş, bugün Kurşunlu Han olarak anılan büyük hanı da yaptırmış, bu eserleri için zengin gelir kaynakları vakfetmiştir.

Kurşunlu Han çeşitli tamirler görmekle beraber esas şekli değişmemiştir. Sonradan yapılan ilâvelerin ise hanı çirkinleştirdiği muhakkaktır. Yapı 1020 (1611) yılında vuku bulan zelzelede harap olmuş, tamiri için İstanbul'dan emir gönderilmiş, 1053 (1643) ve 1088 (1677) tarihlerinde de büyük tamir görmüştür. Yapılan keşfe göre hanın kıble tarafındaki alt ve üst kemerlerinden on ikisi, altı hücre, ahırın çatısı, odaların kapı ve pencereleri, caminin bazı kurşun aksamı, şadırvanın çatısı, aşhane, ahır ve imaretin çatıları tamire muhtaç durumdaydı. Evliya Çelebi'nin, "Tahıl Pazarı Hanı kurşunludur, kal'a-misal kırk kubbeli hân-ı kebîrdir kim cümle Arap ve Acem bezirgânı anda meksederler, ismine Hatuniye Hanı derler" diye tarif ettiği yapıdan Rudolf M. Riefstahl, "Yaklaşık olarak kare planlı, büyük ve iyi inşa edilmiş bir Osmanlı hanı" diye söz etmektedir. Yapının Arapça vakfiyesine göre otuz altı tahtanî, otuz sekiz fevkanî odası, büyük avlusu, ortasında havuzu, büyük bir ahırı vardır.

Hüsnüşah Hatun'un vakfiyesinde hana bitişik yirmi bir dükkândan bahsedilmekteyse de bugün sadece batı cephesinde dokuz dükkân bulunmaktadır; kuzey cephesinde ise dükkânların varlığını ispatlayan duvar izlerine rastlanmıştır. Hanın önünden geçen caddenin genişletilmesi sırasında bu dükkânların yıktırıldığı ve avluya bakan odaların kapıları

kapatılıp sokak cephelerinin yıkılmasıyla bu mekânların dükkân haline getirildiği anlaşılmaktadır. Avluda bulunması gereken sekizgen havuzun da izlerine rastlanmış ve daha sonra buraya yeni bir havuz yapılmıştır. Vakfiyede hanın bir de ahır kısmından söz edilmektedir. Günümüzde izine rastlanmayan ahır, muhtemelen hanın doğu kısmındaki kapı ile irtibatlı ve bugün itfaiye binasının işgal ettiği hanın doğu bölümündeydi.

Duvarları bir sıra taş, iki sıra tuğla ile inşa edilmiş olan iki katlı hanın ortasında 28,20 × 24,60 ebadında, üstü açık bir avlusu vardır ve cümle kapısı batıdaki tonozlu eyvandır. Kuzey cephesindeki kapı ise sonradan yapılan tamirler esnasında açılmıştır. Avluyu çevreleyen zemin kat revaklarının etrafında sıralanan odalar yaklaşık 3,10 × 3,20 m. ebadında tonozlu hacimlerdir. Alt ve üst kat odaları tonozlu olup sadece girişin üstüne rastlayan altı oda kubbelidir. Bütün odalar tuğla döşenmiştir ve sadece üstteki odalar ocaklıdır. Hanın üst katına, girişin kuzeyinde ve revak içinde bulunan taş bir merdivenle çıkılmaktadır, daha sonra basamakların üzeri şapla kaplanmıştır.

Zaman zaman birtakım tamirler gören Kurşunlu Han son şeklini XIX. yüzyıl sonlarında yapılan empire üslûbundaki onarımla almıştır. 1966 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü’nün statik aksaklıklarının giderilmesi için başlattığı onarım neticesinde bina önceki ilâve ve tâdilâttan kurtarılmış ve orijinal görüntüsüne kavuşturulmuştur. Yapı bugün öğrenci yurdu olarak kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

R. M. Riefstahl, Cenubu Garbî Anadolu’da Türk Mimarisi (trc. Cezmi Tahir Berktin), İstanbul 1941, s. 27; İbrahim Gökçen, Manisa Tarihinde Vakıflar ve Hayırlar, İstanbul 1946-50, I, 153-154, 158; II, 151; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V, s. 340-341; a.mlf., “Hatuniye Külliyesi”, DİA, XVI, 502; Filiz Oğuz, “Manisa Kurşunlu Han”, Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 1, Ankara 1974, s. 109-127.

Doğan Yavaş

KURŞUNLU KÜLLİYESİ

Eskişehir'de Çoban Mustafa Paşa tarafından XVI. Yüzyılın ilk çeyreğinde kurulan külliye.

Odunpazarı semtinde bulunan eser Üsküdar-Payas güzergâhındaki menzil külliyelerinden biridir. Cami girişinin üstünde yer alan kitâbeden ebced hesabına göre 921 (1515) tarihi çıkmaktadır. Ancak kitâbede Kanûnî Sultan Süleyman'ın adından ve bânisi Mustafa Paşa'nın vezirliğinden bahsedilmektedir. Çoban Mustafa Paşa'nın vakfiyesi ise 1526 tarihlidir. Kitâbedeki tarih, ifadeler ve vakfiyenin tarihi dikkate alınarak külliyenin 1515-1526 yılları arasında inşa edildiği belirtilmektedir.

Külliyenin mimarı henüz tam olarak belirlenememiştir. Mimar Sinan'dan önceki başmimar olan Acem Ali'nin döneminde inşa edilen ve büyük ihtimalle Acem Ali'ye ait olabileceği belirtilen külliyelerden hareketle bu külliyenin mimarının

da Acem Ali olabileceği ileri sürülür. Bu konuda kitâbedeki 1515 tarihinden çok Kanûnî Sultan Süleyman'ın adı ön plana çıkarılarak yorum yapılmıştır. Mimar Sinan'ın eserlerinin listesini veren Tuhfetü'l-mi'mârîn'de sadece kervansarayın adı kayıtlı olup diğer yapılardan söz edilmemiştir. Mimar Sinan'ın bu külliyede yalnız kervansarayda tamir yapmış olabileceği düşünülebilir. Külliyenin 9 Cemâziyelevvel 1248'den (4 Ekim 1832) biraz önce sona eren bir tamir geçirdiği bilinmektedir (Takvîm-i Vekāyi', nr. 41). Ayrıca külliyenin değişik binalarında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 1955'ten günümüze kadar birtakım onarımlar gerçekleştirilmiştir.

Mustafa Paşa'nın vakfiyesinde belirtildiğine göre külliye cami, yirmi hücreli bir zâviye, sıbyan mektebi, misafirhane (tabhâne), mutfak, odun deposu, fırın, yemekhane, düşkünler evi, çeşme ve ahırdan (kervansaray) oluşmaktadır (TSMA, nr. D 7003, vr. 7b-8a). Günümüzde cami, sıbyan mektebi, misafirhane, mutfak, yemekhane ve kervansaray ayaktadır. Külliyenin kuzey girişinin sağındaki çeşmenin vakfiyede kayıtlı çeşmeyle ilgisini tesbit etmek güçtür. Caminin kuzeyindeki şadırvan 1960'lı yıllarda

yapılmıştır. Bu şadırvan, baklavalı başlığa sahip sekiz mermer sütunun desteklediği geniş saçaklı bir küçük kubbeyle örtülmüştür. Külliyeyi oluşturan binalar külliyenin çekirdeği olan caminin doğu, güney ve batı tarafında "U" düzeninde sıralanmıştır. Duvarla birbirine bağlanan yapılar aynı zamanda bir dış avlu meydana getirmektedir. Dış avlunun çevreyle irtibatı her kenarındaki birer kapıyla sağlanmaktadır. Arazinin durumundan dolayı külliye binaları arasında kod farklılığı bulunmaktadır.

Cami. Kesme taş malzemeyle inşa edilen kare planlı ve tek kubbeli caminin kuzeyinde beş birimli son cemaat yeri vardır. Bu bölüm cami kitlesinden iki yana taşırılmış olup mukarnaslı başlıklı altı mermer sütunun taşıdığı sivri kemer üstünde pandandiflerle geçişleri sağlanan kubbelerle örtülmüştür. Kemerler, beyaz ve kırmızı renkli kemer taşlarının atlamalı olarak dizilmesiyle oluşturulmuştur. Son cemaat yerinin ortasındaki cümle kapısı hafif içe çekilmiş olup basık kemerlidir. Kapının yukarısında kitâbe yer almaktadır. Girişin hemen önündeki, sonradan yapıldığı anlaşılan kadınlar mahfili ahşaptır. 14,90 × 14,90 m. ölçülerindeki harim her yönde açılan düz atkılı, dikdörtgen, ikişer alt, bunların her birinin yukarısındaki sivri kemerli ve alçı şebekeli birer üst ve kubbe kasnağındaki dört pencereden ışık almakla birlikte loştur. Doğu ve batı duvarlarının ortasında birer dolap nişi vardır. Mekân, tromplarla geçişi sağlanmış sekizgen kasnak üzerine oturan tek kubbeyle örtülüdür. Harimde sadece kalem işi süsleme yapılmış, bunlar da son zamanlarda yenilenmiştir. Aynı anlayıştaki kalem işleri son cemaat yeri kubbe içlerinde de görülmektedir. Camideki bütün kubbeler dıştan kurşunla kaplanmış olduğundan Kurşunlu Camii diye meşhur olmuştur. Klasik ölçülere uygun minberi mermerdendir. Çokgen nişli mihrabı yağlı boya ile mermer taklidinde boyanmıştır. Mukarnas kavsaralı mihrabın köşeliklerinin yukarısında Mevlevî tarikatının birer başlığına yer verilmiştir. Caminin tek şerefeli minaresi kuzeybatı köşesinde bulunmaktadır.

Zâviye. Halk arasında medrese olarak da bilinmektedir. Külliyenin güneydoğu köşesinde "L" meydana getirecek biçimde yerleştirilmiş olan zâviyenin kodu camiye göre yüksektir. Girişi batıya doğru uzanan kolun ortalarında bulunmaktadır. Oval basamaklarla ulaşılan kısım meyilli ahşap çatıyla örtülü revaktır. Revakın gerisinde dershane olduğu düşünülen, pandantiflerin taşıdığı tek kubbe ile örtülü ve revaka genişçe bir kemerle açılan mekân yer almaktadır. Bu mekân doğu, batı ve güney duvarlarındaki

dikdörtgen birer pencereden ışık almaktadır. “L” şeklindeki revakın kuzeye gelen ucu kapalı, batıya bakan tarafı ise bir kapıyla avlunun güney kapısı basamaklarına açılmaktadır. Revaka basık kemerli birer kapı ve küçük pencereyle açılan hücreler 2,15 × 2,60 m. ölçülerindedir. Bu hücreler birer ocağa, dolaba ve güneye bakan küçük pencereye sahiptir. Üzerleri birer sivri beşik tonozla örtülmüştür. Zâviyenin sadece güneydoğu köşesindeki hücreye dehliz biçiminde bir kapıdan geçilir. Bu hücre çapraz tonozla kapatılmıştır. Zâviyenin bütün üst örtüsü kurşunla kaplanmıştır. Kesme taş, moloz taş ve tuğla ile inşa edilen bina halen boş olup kullanılmamaktadır.

Misafirhane. Avlunun güneye açılan kapısıyla batıdaki yemekhane arasındaki bina misafirhane olarak tanımlanmaktadır. Yapı zâviyenin koduna paralel olarak yüksek tutulmuştur. Binanın önünde iki yandan basamakla çıkılan bir sundurma ve iki ucu kapalı revak bulunmaktadır. On taşıyıcıyla desteklenen sundurma ve revak ahşap meyilli bir çatıyla örtülmüştür. Yapıda 5,20 × 5,20 m. ölçülerinde dört adet oda vardır. Odalar, basık kemerli birer kapı ve küçük dikdörtgen pencereyle revaka açılmaktadır. Her birinde birer ocak ve ocağın iki yanında birer küçük dolap yer almaktadır. Üst örtüde pandantiflerin desteklediği sekizgen kasnağa oturan kubbeler ve revak dıştan kurşunla kaplanmıştır. Malzeme olarak düzgün kesme taş ve tuğla kullanılan bina halen Vakıflar Genel Müdürlüğü Eskişehir İrtibat Bürosu olarak hizmet vermektedir.

Yemekhane. Mutfağın hemen karşısında bulunan yapının yemekhane olması ihtimali yüksektir. Avlunun güneybatı köşesindeki binanın girişi avlu batı kapısının güney tarafındadır. Hafif içerlek sivri kemerli bir nişin belirlediği kapının basık kemerli girişinden hole geçilmektedir. Sivri beşik tonozla örtülü holün iki yanında birer dikdörtgen pencere vardır. Holden basık kemerli kapıyla asıl mekâna ulaşılmaktadır. Burası 9,30 × 19,30 m. ölçülerinde derinlemesine dikdörtgen planlı düzenlenmiştir. Mekân doğu ve batı duvarlarında simetrik olmayan ikişer dikdörtgen, güney duvarında da daha yukarıda açılmış iki mazgal pencereyle aydınlatılmaktadır. Belirli aralıklarla üç sivri kemerle desteklenen üst örtüsü sivri beşik tonozludur ve dıştan kurşunla kaplanmıştır. İnşasında düzgün kesme taş, moloz taş ve tuğla kullanılmıştır. Bir ara müze olan bina halen Odunpazarı Belediyesi Nikâh Salonu olarak hizmet vermektedir.

Mutfak. Yemekhanenin hemen karşısında bulunmaktadır. Basık kemerli yalın bir kapıdan girilen mekânın zemini aşağıda tutulmuştur. Burası üçer dikdörtgen ve mazgal pencerelerden ışık almaktadır. Kuzey duvarında iki adet dolap vardır. Batı duvarının güney tarafındaki nişin su ihtiyacına cevap veren küçük bir çeşme olduğu düşünülmektedir. 8,80 × 8,80 m. ölçülerindeki bu bölüm, pandantiflerle geçişi sağlanan yüksek sekizgen kasnağa oturan tek kubbe ile örtülmüştür. Kubbe dıştan kurşunla kaplanmıştır. Kubbeli bölümün batısında yuvarlak bir kemerle buraya açılan kısım yemek pişirilen yerdir. Burada üstte bir baca yükselmektedir. Düzgün kesme taş, moloz taş ve tuğla kullanılan yapı halen boştur.

Kervansaray. Mutfaktan sonra kuzeye doğru uzanan yapı vakfiyede ahır olarak belirtilen kervansaraydır. Kuzey cephesindeki basık kemerli girişinin iki yanında payandalara yer verilmiştir. Derinlemesine dikdörtgen şeklindeki bina 18,20 × 37,70 m. iç ölçülerine sahiptir. İçeride girişin iki yanından başlayan seki güney duvarına doğru uzatılmıştır. Sekinin seviyesindeki on altı ocakla yapının ısıtıldığı anlaşılmaktadır. Mekân doğu, batı ve güney duvarlarındaki on iki mazgal pencereyle aydınlatılmaktadır. Eserin inşa edildiği alanın meyilli olması zemindeki küçük kademelerle giderilmeye çalışılmıştır. Yapının ortasında yer alan altı adet kare ayak birbirine basık kemerle, bu ayaklar da birer sivri kemerle doğu ve batı duvarlarına bağlanmıştır. Üst örtü kemerlerin biçimine uygun olarak sivri beşik tonozludur. Ancak kuzey ve güney duvarlarıyla ayaklar arasındaki kısmın üzeri bir yarım çapraz tonozla örtülmüştür. Üst örtüsü dışarıdan kurşunla kaplanan bina halen âtıl durumdadır.

Sıbyan Mektebi. Planı ve görünüşü itibariyle sıbyan mektebi olarak tanımlanan yapı caminin doğusunda bulunan binadır. Mektebin önünde üç yöne ikişer kemerle açılan revak vardır. Revakın köşesinde “L” biçiminde birer ayak, bu iki ayak ve ayaklarla güney duvarındaki pilastrlar arasında yekpâre birer sütun bulunmaktadır. Devşirme olan sütunların taşıdığı başlıklar Bizans başlığıdır. Başlıklarla kemer üzengileri arasında birer taş kare plaka konulmuştur. Revaklı mekânın üstü pandantiflerle geçişi sağlanan sekizgen kasnaklı bir kubbeyle örtülmüştür. Basık kemerli bir kapıdan 5,50 × 5,50 m. ölçülerinde kapalı mekâna geçilmekte olup burası da dilimli tromplarla geçişi sağlanmış sekizgen kasnaklı bir kubbeyle örtülüdür. Mekân, duvarlarda açılan üç dikdörtgen ve kasnakla açılan iki

sivri kemerli pencere ile aydınlatılmaktadır. Batı duvarındaki pencerenin güneyinde bu kısmın ikinci kapısı yer almaktadır. Mekâna geniş bir sivri kemerle açılan küçük bölümün üzeri ortada aydınlık fenerli bir kubbe, yanlarda sivri beşik tonozlarla örtülmüştür. Binanın güneybatı köşesinde beşik tonozla örtülü iki bölümden oluşan helâ vardır. Eserde devşirme malzeme, düzgün kesme taş ve tuğla kullanılmıştır. Doğu duvarında pencerelerin lentolarındaki bezemeli mermer parçalar Bizans süsleme anlayışını yansıtan devşirme malzemelerdir. Yapının üst örtüsü kurşun kaplamadır. Bina halen herhangi bir hizmete yönelik olarak kullanılmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. D. 7003, vr. 7b-8a; Sicill-i Osmânî, IV, 372; Mehmed Ziyâ, Bursa'dan Konya'ya Seyahat, İstanbul 1912, s. 190; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 250; Zeki Sönmez, Mimar Sinan İle İlgili Tarihi Yazmalar-Belgeler, İstanbul 1988, s. 94; Kasım İnce, Eskişehir ve Çevresindeki Osmanlı Devri Yapıları (yüksek lisans tezi, 1990), s. 32-34; Takvîm-i Vekāyi', nr. 41, İstanbul 4 Teşrînisâni 1324; Kemal Altan, "Klasik Türk Mimarlarından Esir Ali", Arkitekt, sy. 3, İstanbul 1937, s. 81-83; Muhittin Aslanbay, "Eskişehir'de Kurşunlu Camii ve İmareti", TTOK Belleteni, sy. 147 (1954), s. 12-14; Halim Baki Kunter, "Mimar Ali Bey'in Bilinmeyen İki Vakfiyesi", TTK Bildiriler, V (1960), s. 438-442.

Kasım İnce

KURTOĞLU, Hüseyin Fevzi

(1890-1945)

Denizcilik tarihiyle ilgili çalışmalarıyla tanınan deniz subayı ve tarihçi.

İstanbul'da doğdu. İlk ve orta eğitimini bitirdikten sonra denizciliğe heves ederek Heybeliada'da bulunan Bahriye Mektebi'ne girdi. 1910'da buradan mülâzım rütbesiyle mezun olunca Âsâr-ı Tevfîk zırhlısında staj gördü. Savaş yıllarında çeşitli gemilerde çalıştı. Turgut Reis zırhlısında Trablusgarp, Fuad gemisinde Balkan, 1918-1928 yıllarında Yavuz ve Ertuğrul gemileriyle Hamidiye zırhlısında I. Dünya Savaşı'na ve Millî Mücadele'ye katıldı. Bu arada tarihe olan ilgisi dolayısıyla Bahriye Mektebi'nde tarih öğretmeni olduysa da çok geçmeden tekrar donanma hizmetine alındı. Ancak dönemin Genelkurmay başkanı Mareşal Fevzi Çakmak'ın yakın ilgisiyle 1928'de

Genelkurmay Harp Tarihi Encümeni Deniz Şubesi müdür vekilliğine tayin edildi. Bunun üzerine kendini denizcilik tarihiyle ilgili araştırmalara veren Fevzi Bey, Deniz Muharebeleri ve Kırım Harbi adlı ilk eserlerini Ankara'da yazdı. Birkaç yıl sonra askerî liselerin öğretmen ihtiyacını karşılamak için İstanbul Dârülfünunu'nda açılan imtihana girerek gerekli eğitimi aldı ve 1931'de binbaşı rütbesinde iken deniz subaylığından ayrılarak öğretmen sınıfına geçti, asıl ilmî çalışmalarını da bu sırada yaptı. 1938 yılında getirildiği Kasımpaşa'daki Deniz Harp Okulu tarih öğretmenliğini hastalanıncaya kadar sürdürdü. Okulun Mersin'e nakli üzerine oraya gittiyse de tatillerde İstanbul'a gelerek ilmî çalışmalarına devam etti. 1944'te fazla mesai yüzünden dimağ yorgunluğu hastalığına yakalandı ve görevinden ayrıldı. Bu hastalığına kalp rahatsızlığı da eklenince 17 Ağustos 1945 tarihinde öldü. Soyadı kanununun çıkmasından sonra Kurdoğlu (daha sonra Kurtoğlu) soyadını alan Fevzi Bey çok çalışkan, herkesle iyi geçinen, bildiklerini cömertçe paylaşmayı seven, dürüst bir kişi olarak nitelenmektedir (Uzunçarşılı, IX/36 [1945], s. 505).

Eserleri. Deniz Kuvvetleri Komutanlığı, Topkapı Sarayı Müzesi ve

Başbakanlık arşivlerinde sürekli çalışan, 1932 ve 1937 yıllarında toplanan tarih kongrelerine katılan Kurtoğlu'nun araştırmaları Türk haritacılığı ve denizcilik tarihi ağırlıklıdır. Kitaplarından başka TTK Belleten'inde, Donanma dergisinde ve Deniz Mecmuası'nda pek çok makalesi bulunmaktadır. 1. Deniz Muharebeleri 1793-1905 (İstanbul 1927). 2. Cihan Harbi'nde Deniz Muharebeleri ve İskarejak (İstanbul 1928). 3. Türk Tarihinin Anahatları (1932; Ali Haydar Alpagut'la birlikte). Türkler'in deniz harp sanatına hizmetlerine dair bir eserdir. 4. Türklerin Deniz Muharebeleri (İstanbul 1932). Müellif, 1643 yılına kadar getirdiği bu eserinde orijinal kaynaklara dayanarak müstakil başlıklar altında deniz savaşlarını kaleme almış, bu arada Cerbe zaferiyle ilgili olarak ilk defa Zekeriyyâzâde'nin eseriyle Rodos ve Revan fetihnâmelerine dikkat çekmiştir. 5. Sancağımız (İstanbul 1933). Deniz Mecmuası'nın ilâvesi olarak çıkmıştır. 6. Kitâb-ı Bahriye (Ankara 1935). Pîrî Reis'in eserinin Ali Haydar Alpagut'la birlikte neşridir. 7. Türk Süel Alanında Harita ve Krokilere Verilen Değer ve Ali Macar Reis Atlası (İstanbul 1935). 8. 1736-1737 Seferine İştirak Eden Bir Türk Denizcisinin Hatıraları (İstanbul 1935). Yine Deniz Mecmuası'nın ilâvesi olarak yayımlanan bu eser Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan, Kırım ve civarıyla ilgili bilgiler ihtiva eden bir yazmanın neşridir. 9. Tarih Yılları (İstanbul 1936). Kurtoğlu bu eseriyle bir kronoloji tablosu vermek istemiş, ancak Faik Reşit Unat'ın Hicrî Tarihleri Milâdi Tarihe Çevirme Kılavuzu'nun neşrinden sonra eser önemini yitirmiştir. 10. Türk Deniz Tarihinden Bir Safha (İstanbul 1937). Deniz Mecmuası'nın eki olarak yayımlanan kitapta Memlük kaynaklarından da yararlanılmıştır. 11. Türk Bayrağı ve Ay Yıldız (İstanbul 1938; Ankara 1987). 114 levhayı ihtiva eden bu araştırma bazı eksiklerine ve hatalarına rağmen bu konuda yapılmış ilk müstakil çalışmadır. 12. Gelibolu ve Yöresi Tarihi (İstanbul 1938). 13. Türklerin Deniz Muharebeleri II (İstanbul 1940). Eserde çok sayıda yerli ve yabancı kaynak ve araştırmaya dayanılarak Girit Savaşı (1664-1669) anlatılmıştır. 14. Umumi Deniz Harpleri I, Kürek Devrinde Akdeniz (İstanbul 1941). 15. 1768-1774 Türk-Rus Harbinde Akdeniz Harekâtı ve Cezayirli Gazi Hasan Paşa (İstanbul 1942). 16. Yunan İstiklâl Harbi ve Navarin Muharebesi (Ankara 1944). Bu son iki eser de Deniz Mecmuası'nın ilâvesi olarak yayımlanmıştır. Kurtoğlu'nun makalelerinden bazıları da şunlardır: "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kaptan Paşalar" (Deniz Mecmuası, XLVII/335 [1935], s. 89-109); "İlk Kırım Hanlarının Mektupları" (TTK

Belleten, I [1937], s. 641-655); “Son Altınordu Hükümdarlarının Osmanlı Hükümdarı Mehmed II’ye Bir Mektubu” (TTK Belleten, II [1938], s. 247-250); “Hadım Süleyman Paşa’nın Mektupları ve Belgrad’ın Muhasara Planı” (TTK Belleten, IV [1940], s. 53-87).

BİBLİYOGRAFYA

Enver Koray, Türkiye Tarih Yayınları Bibliyografyası, İstanbul 1959, s. 39, 118, 210, 213, 261, 304, 322, 366, 373, 425, 477, 521, 532, 564; Donanma Dergisi Makale Listesi (Donanma Dergisi, sy. 443’ün eki), İstanbul 1961, tür.yer.; Coşkun Güngen, Türk Denizcilik Tarihi Bibliyografyası, Ankara 1995, tür.yer.; İ. Hakkı Uzunçarşılı, “Fevzi Kurdoğlu”, TTK Belleten, IX/36 (1945), s. 505-508.

Mahmut H. Şakiroğlu

KURTUBA

(قرطبة)

Endülüs Emevî Devleti'nin başşehri.

İspanyolca adı Córdoba olan şehir Atlas Okyanusu'nun 200 km. uzağında ve deniz seviyesinden 100 m. yükseklikte, Guadalquivir (Vâdilkebîr) nehrinin kenarında yer alır; Fenikeliler tarafından kurulmuştur. Şehrin son yıllardaki nüfusu 300.000'in üzerindedir (2001'de 308.100). II. Kartaca Savaşı'ndan (m.ö. 218-201)

sonra Romalılar için önem kazandı ve milâttan önce 152'de General Claudius Marcellus'un Keltiber harekâtı sırasında zaptedilerek Baetica eyaletinin merkezi yapıldı. Buraya yerleşen Romalılar içinde çok sayıda soylu kişinin bulunması şehre saygınlık kazandırdı ve halk arasında Patricia Colonia (babalar [konsiller / senatörler] şehri) adıyla tanındı. Coğrafyacı Strabon, İspanya'nın en büyük şehri olduğunu söyler ve zenginliğini Baetis (Guadalquivir) nehri kıyısında yer almasına, kısmen de yakınındaki madenlere ve vadinin bereketli topraklarında gelişen tarım ve hayvancılığa bağlar. Ünlü Latin şairi Martialis şiirlerinde bu şehri övmüş, daha sonra Araplar da burası için Endülüs'ün gururu demişlerdir. V. yüzyılın ilk çeyreğinde Vandallar'ın Kuzey Afrika seferi sırasında yakılıp yıkılan ve 554'te Bizanslılar, 571'de Vizigot Kralı Leovigild tarafından ele geçirilen şehir VIII. yüzyılın başlarına kadar Vizigot hâkimiyetinde kaldı.

Târık b. Ziyâd'ın kumandanlarından Mugīs er-Rûmî, Şevval 92'de (Temmuz-Ağustos 711) şehri önemli bir direnişle karşılaşmadan fethetti. Mugīs Kurtubalılar'a yumuşak davrandı ve yönetimlerini Katolik kilisesinin zulmüne uğrayan yahudilere bıraktı. İkinci vali Hür b. Abdurrahman es-Sekafî (716-719) Endülüs'ün başşehri olarak burayı seçti. Semh b. Mâlik el-Havlânî, Romalılar'ın yaptırdığı köprüyü ve yıkık batı surlarını tamir ettirdi; 750 civarında da Yûsuf b. Abdurrahman el-Fihrî Vizigotlar'ın St. Vicente Kilisesi'ni cuma camisine çevirdi. I. Abdurrahman bağımsızlığını ilân ettikten sonra başşehir Kurtuba'nın surlarını genişletti ve

buraya, dedesi Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik'in Dımaşk yakınlarındaki sarayını hatırlatan Rusâfe Sarayı'nı yaptırarak arkasından gücünü ve ihtişamını göstermek üzere orijinal planını bizzat çizdiği Kurtuba Ulucamii'nin inşaatını başlattı; onun asıl amacı kendi başşehrini Batı İslâm dünyasının merkezi haline getirmekti. Abdurrahman'ın oğlu ve halefi I. Hişâm camiyi tamamlattı. İspanya'da Emevî döneminin zirvesini teşkil eden III. Abdurrahman, Kurtuba'nın 8 km. kuzeybatısında Sierra Cordoba'nın eteklerine Medînetüzzehrâ Sarayı'nı yaptırdı. O günlerde Kurtuba, Avrupa'da cadde aydınlatmasına sahip ve hamamları olan ilk şehirdi. Hâcib İbn Ebû Âmir el-Mansûr, Kurtuba'nın doğusunda hükümet daireleri için Medînetüzzâhire'yi kurduysa da binalar 1013'teki Berberî ayaklanmasında tamamen yıkıldı. Şehrin İspanyollar tarafından geri alınmasından sonra XI. Alfonso bugün Yeni Alkazar denilen iç kaleyi yaptırdı. Bu kale üç yüzyıl sonra engizisyon merkezi, ardından askerî hastahane ve arkasından hapishane olarak kullanıldı.

İslâmî dönemde Kurtuba, en az çağdaşı İstanbul ve Bağdat kadar veya bugünün birçok kozmopolit yerleşim merkezi kadar karışıktı. Nüfusu Araplar, Franklar, Slavlar, Suriyeliler, Berberîler, Grekler, Gotlar, İspanyol Romanlar ve Batı Afrika kökenli zencilerden oluşuyor, pazarlarında dünyanın her yerinden gelen her zevke uygun mallar sergileniyordu. Şehirde 200.000 ev, 600 cami ve medrese, 800 hamam, 50 hastahane ve çeşitli sanayi tesisleri vardı. Kurtuba III. Abdurrahman zamanında ihtişamının zirvesine yükseldi. II. Hakem'in (961-976) yaptırdığı kütüphanede 400.000'e yakın kitap bulunduğu söylenir. X. yüzyılın sonlarında yönetime hâkim olan Hâcib İbn Ebû Âmir el-Mansûr zamanında bir ilim merkezi haline gelerek Avrupa, Kuzey Afrika ve hatta Asya'dan ilim adamlarını kendine çekti. Emevî hânedanının çöküş sürecinde gerilemeye başlayan şehir 1013'te Berberîler tarafından yağmalandı. 1016-1022 yılları arasında Hammûdîler'in hâkimiyetinde kaldı. III. Hişâm ile (1027-1031) birlikte Emevî hânedanının son bulmasının ardından 1031'den 1070'e kadar Cehverîler'in idaresinde bir cumhuriyet haline gelen Kurtuba daha sonra Abbâdîler'in ve onların arkasından da 1091'de Murâbıtlar'ın, 1148'de Muvahhidler'in ve 1228'de Hûdîler'in eline geçti. 1236'da zayıf durumda olan şehir KastilyaLéon Kralı III. Fernando tarafından kolayca zaptedildi. Tekrar hıristiyan hâkimiyetine girmesiyle birlikte Kurtuba'nın nüfusu bir ara 50.000'e kadar düştü. Nüfus çok geçmeden yine 300.000'e

yükseldiyse de eski günlerin ihtişamı bir daha geri gelmedi; ayrıca XIX. yüzyılda Napolyon ordularının saldırı ve yağmalama felâketine uğradı.

Kurtuba, tarihi boyunca çeşitli ilim dallarında ve özellikle edebiyatta temayüz etmiş pek çok renkli insan yetiştirmiştir. Bunların en önde gelenleri arasında, Romalılar döneminde hatip Seneca ile oğlu filozof Seneca ve torunu ünlü şair Lucanus, İslâmî dönemde de el-ʿİḳdü'l-ferîd adlı şiir antolojisi Doğu'da ve Batı'da bir klasik haline gelen İbn Abdürabbih, ilk dönem âlim-filozofu İbn Meserre, aşk üzerine yazdığı Ṭavḳu'l-ḥamâme adlı eseriyle tanınan ve aynı zamanda Batı Avrupa'daki ilk ciddi karşılaştırmalı dinler tarihi kitabının sahibi olan İbn Hazm, Ḥay b. Yaḳẓân'ın yazarı İbn Tufeyl'e ve Spinoza'ya ilham veren yahudi filozof-tabibi İbn Meymûn, Mâlikî fakihi İbn Rüşd ve torunu ünlü filozof-âlim İbn Rüşd, kıraat âlimi Dânî, tarihçi, fıkıh ve hadis âlimi İbn Beşküvâl, hadisçi Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, hadisçi ve kıraat-nahiv âlimi İbn Saʿdûn el-Kurtubî ile muhaddismüfessir Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî sayılabilir.

Kurtuba, İslâmî dönemde Dımaşk'tan Emevîler'le birlikte geldikleri sanılan gümüş ustalarıyla meşhurdu; bugün dahi burada çok güzel gümüş işlemeler yapılmaktadır. Aynı şekilde kendi adıyla anılan ince ve parlak renklere sahip bir deri türüyle (hâlâ Batı dillerinde bu tür derilere "cordoban / cordovan" denilmektedir) ve özellikle bu deriden yapılan kitap ciltleriyle de tanınıyordu. Şehirdeki başlıca endüstriler yünlü ve pamuklu dokumacılığıydı.

Araplar'ın, bir kısmını Romalılar'ın temelleri üzerine inşa ettikleri geniş bir alanı kaplayan ve her biri adını yöneldiği şehirden alan yedi kapılı surlardan geriye küçük bir bölüm kalmıştır. Şehir merkezine yakın yerlerde caddeler daralır; eski ve yeni binalar arasında gözle görülen pek az bir fark vardır ve hemen hepsi

beyaza boyanmıştır. Günümüzde de bir kraliyet sarayı olan Emevî sarayı Alkazar'ın Halife III. Abdurrahman zamanına ait kısmı o dönemin bahçeleri arasında durmaktadır; daha eski kısımları ise harabe halindedir. XI. Alfonso'nun yaptırdığı Yeni Alkazar'ın da sadece bir kanadı restore edilmiştir ve halen hapishane olarak kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, I, 455-694; Pedro de Madrazo y Kuntz, Córdoba, Barcelona 1884; A. F. Calvert - W. M. Gallichen, Cordova, a City of the Moors, London 1907; A. Jaén, Historia de la Ciudad de Córdoba, Madrid 1935; É. Lévi-Provençal, Islam d’occident études d’histoire médiévale, Paris 1948, s. 81-107; A. Aguado, Guías: España y Portugal, Madrid 1950, s. 510-518; Philip K. Hitti, Capital Cities of Arab Islâm, Minneapolis 1973, s. 135-163; M. S. Hierro, Córdoba, León 1974; R. C. Knapp, Roman Córdoba, Berkeley 1983; Ahmed Fikrî, Ḳurṭuba fi’l-ʿaṣri’l-İslâmî, İskenderiye 1983; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Ḳurṭuba ḥâżıratü’l-ḫilâfe fi’l-Endelüs, İskenderiye 1984, I-II, tür. yer.; Muhammed Abdülvehhâb Hallâf, Ḳurṭuba el-İslâmiyye fi’l-ḳarni’l-ḥâdî ʿaşer el-milâdî / el-ḫâmis el-hicrî, Tunus 1984; Mumtaz Moin, “Cordova an Intellectual Centre in Muslim Spain”, The Proceeding of the Pakistan History Confenence Seventeenth Session 13-17 February 1977, Karachi 1984, s. 127-134; D. J. Wasserstein, The Caliphate in the West, Oxford 1993, s. 34-39; C. F. Seybold, “Kurtuba”, İA, VI, 1023-1025; a.mlf. - [M. Ocaña Jimenez], “Ḳurṭuba”, EI² (İng.), V, 509-512; Mehmet Özdemir, “Endülüs”, DİA, XI, 211-225; A. Engin Beksaç, “Endülüs (Sanat)”, a.e., XI, 225-232.

Thomas B. Irvıng

KURTUBA ULUCAMİİ

İslâm tarihinde yer alan en büyük üçüncü cami.

Halen kiliseye çevrilmiş bulunan ve Cordoba Katedrali denilen Kurtuba Ulucamii (el-Mescidü'l-kebîr, el-Mescidü'l-câmi') Endülüs dinî mimarisinin en tanınmış ve en büyük binasıdır; boyutları bakımından bütün İslâm âleminde Sâmerrâ Ulucamii ile Ebû Dülef Camii'nden sonra üçüncü sırada yer alır. Mimarisi ve tezyinatıyla müstesna bir eser olan cami bu özellikleriyle diğer büyük camileri aşmakta ve âbidevî etkisiyle kendinden emin, güçlü, bilgili, zengin bir toplumun ve bu toplumun güçlü hükümdarlarının ihtişamını gözler önüne sermek için yapıldığını göstermektedir. Yapımını 786'da I. Abdurrahman'ın başlattığı bina, zaman içerisinde çeşitli ekler ve değişikliklerle orijinal halinden farklı bir şekil almış ve bugünkü dev boyutlarına ulaşmıştır (180 × 150 m.). Yaklaşık sekiz asır önce kiliseye çevrilmiş olmasına rağmen bölge halkı arasında hâlâ Mezquita (mescid) adıyla tanınmaktadır.

I. Abdurrahman'ın oğlu I. Hişâm tarafından tamamlatılan ilk bina Emeviyye Camii örnek alınarak yapılmış ve revaklı bir avlu ile 90 m. uzunluğundaki kıble duvarına dikey uzanan on bir neften meydana gelmiştir. Orta nef geleneksel mimari esaslarına göre diğerlerinden daha geniş tutulmuştur ve mihrabı belirleyecek bir özellik göstermektedir. Enine geniş dikdörtgen bir ana plana sahip olan bu ilk kapalı mekânın çatısı on ikişer kemer bölmesine sahip on sıra sütunla taşınmaktadır. Değişik renklerdeki granit ve mermer sütunlar kaidesizdir ve tabanları zemine gömülmüştür; üzerlerindeki kemerler ise iki katlı olup alt katta at nalı, üst katta yarım daire şeklindedir. 833 ve 848'de II. Abdurrahman ana şemaya bağlı kalarak çeşitli eklemeler yaptırmış, özellikle ikinci düzenleme sırasında nef dizilerine sekizer kemer bölmesi daha ilâve ettirerek kıble duvarını 25 m. ileriye kaydırmıştır. 951'de III. Abdurrahman, bir depremde yıkılan I. Hişâm'ın yaptırdığı 20 m. yüksekliğindeki sade görünümlü minarenin yerine çok daha yüksek ve görkemli bir minare inşa ettirmiştir. 1593'te İspanyollar tarafından yıkılan minarenin, halen Giralda denilen ve Sevilla'nın sembolü durumunda olan XII. yüzyıla ait İşbîliye Ulucamii'nin

13,60 × 13,60 boyutlarında kare planlı ve 97 m. yüksekliğindeki muhteşem minaresinin (bu yüksekliğe çan kulesine çevrilirken eklenen çan yuvası dahildir) biraz daha küçük bir benzeri olduğu bilinmektedir. II. Hakem zamanında Kurtuba'nın (Cordoba) artan nüfusuna kâfi gelmeyen bina tekrar genişletilmiş ve 961 yılında yine ana plana sadık kalınarak on iki kemer bölmesinin eklenmesiyle kıble duvarı bugünkü yerine kaydırılmıştır. Bu ek kısım bir çifte kemer sırasıyla diğer bölümlerden ayrılmış ve öteki neflerden daha geniş olan orta nefin girişine, ayrıca mihrap önü ile bunun iki yanına aynı büyüklükte birer kubbe yerleştirilerek bir maksûre meydana getirilmiştir. Kaburgalı kemerler üzerinde yükselen bu kubbeler, özellikle mihrap önü kubbesiyle mihrap mekânı mozaikler ve altın yaldızlı kabartmalarla teyzin edilerek çok gösterişli bir görüntüye kavuşturulmuştur. Bizans ve Abbâsî etkileri taşıyan bu süslemeler Endülüs sanatının kendine has özellikleriyle uyum sağlamış ve bütünleşmiş durumdadır. Binanın bütün genişletmelere rağmen yine yetersiz kalması üzerine II. Hişâm'ın veziri İbn Ebû Âmir el-Mansûr tarafından doğu yanına son bir ekleme daha

yaptırılmıştır. 377 (987) tarihli bu bölüm boydan boya uzanan sekiz nef halindedir ve diğer bölümlerin gölgesinde kalan aceleye getirilmiş bir yapım tarzına sahiptir. Ayrıca mihrap ortaya çekilmediğinden bina bu ekleme kanat sebebiyle asimetrik bir görünüm almıştır.

Yapımında büyük ölçüde antik döneme ve Vizigotlar'a ait devşirme malzemeye de yer verilen camide taş ve tuğla birlikte kullanılmış, taşa daha fazla ağırlık tanınmıştır. Bina ve bütün caminin kapladığı alanın üçte birini oluşturan kuzeyindeki avlu sur gibi yükselen payandalı ve mazgallı, sade görünümlü yüksek bir duvarla çevrilidir. Bu duvarın payandaları arasında doğu cephesinde altı, batı cephesinde yedi adet mihraba benzeyen kapı bulunmaktadır (çoğu İspanyollar tarafından örülerek kapatılmıştır). Avlunun üç tarafında arkası duvara dayanan revaklar yer almaktadır.

Caminin sade görünümlü dış cephesiyle tezat teşkil eden iç mekân zengin bir teyzinata sahiptir. 860 sütuna oturtulmuş iki katlı kemerlerde almaşık kullanılan kırmızı ve beyaz taşların görüntüsü çok zengin bir renk cümbüşü meydana getirmekte, bu cümbüş ve yüzlerce sütunun iç mekâna kazandırdığı ihtişam, diğer süslemelerin ve kûfî yazıların da katılmasıyla daha tesirli bir hal almış bulunmaktadır. Sedir ağacı tavan, alt kısmın

ihtişamına uygun görkemli oymalarla tezyin edilmiş ve kırmızı, mavi, yeşilin hâkim olduğu renklere boyanmıştır. Bir dokuma gibi yüzeylerin işlenmesiyle elde edilen caminin genel tezyinatı yazı, bitki ve geometrik motiflerden meydana gelmiştir, en fazla yoğunlaştığı yer ise mihrap önüdür. Zengin bir görüntü arzeden mozaiklerin yanı sıra kabartma yüzeyler üzerinde kullanılan altın yaldız bu görüntünün ihtişamını iyice arttırmaktadır. Çokgen bir plan gösteren mihrap mekânı İslâm mimarisinin nâdide örneklerinden biridir. Olağan üstü zenginlikteki oymalı mermer mihrap üç dilimli kemerle taçlanan dikdörtgen bir niş şeklindedir; biraz uzağında iki tarafına birer yan mihrap konulmuştur. Mihrap gibi II. Hakem dönemine ait olan ahşap minberin yapımında çok sayıda küçük fildişi parçadan, kıymetli taşlardan ve altın çivilerden yararlanılmıştır.

Kurtuba'nın 1236'da tekrar hıristiyanların eline geçmesinden sonra kiliseye çevrilen cami üç asır boyunca aynen muhafaza edilerek kullanılmış, XVI. yüzyılda orta bölümüne Rönesans üslûbunda bir katedral eklenmiş, XVIII. yüzyılda bazı değişiklikler yapılmışsa da bina mimarî özelliklerini korumuştur. 1882'de millî eser kabul edilen yapı onarılıp koruma altına alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Asin Palacios, Huellas del Islam, Madrid 1941, tür.yer.; F. C. Gotia, Mezquita de Córdoba, Granada 1968; J. M. Oritz Juárez, La Mezquita Catedral de Córdoba, Zaragoza 1975; F. Hernández Giménez, El Almimar de Abd al-Rahmān III en la Mezquita Mayor de Córdoba, Granada 1975; a.mlf., La Mezquita Catedral de Córdoba, Cordoba 2000; M. D. de Velilla, Cordoba, Sultana de Andalucia, Cordoba 1976-78, I-II, tür.yer.; M. N. Cumplido, Mezquita Catedral de Córdoba y el Icomos, Cordoba 1976; a.mlf. - C. L. de Tena y Alvear, La Mezquita de Córdoba, Cordoba 1992; A. A. Castro, Andalucia Musulmana, Cordoba 1980, tür.yer.; E. B. Arranz, La arquitectura de la Espana arabe, Madrid 1983, tür.yer.; F. Azvar, Mezquita de Cordoba, Madrid 1985; N. M. Lowick, "Omayyaden in Spanien", Die Kunst des Islam: Propyläen Kunstgeschichte, Berlin 1990, s. 189-207; J. D.

Dodds, "The Great Mosque of Cordoba", Al-Andalus: The Art of Islamic Spain (ed. J. D. Dodds), New York 1992, s. 11-25; M. S. Hierro - A. J. Martin, La Mezquita de Córdoba, Madrid 1995; B. H. Weber, "Mohammedan Art in Spain During the Ommiad Period", MW, XXXVI/1 (1946), s. 46-53; Semavi Eyice, "Cami (Mimari Tarihi)", DİA, VII, 60-61.

A. Engin Beksaç

KURTUBÎ, Ahmed b. Ömer

(أحمد بن عمر القرطبي)

Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî el-Kurtubî (ö. 656/1258)

Endülüslü muhaddis ve Mâlikî fakihi.

578'de (1182) Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. İbnü'l-Müzeyyen künyesiyle de anılır. Küçük yaşta babası ile birlikte Mağrib'e gitti. Tilimsân'da Ebû Muhammed Abdullah b. Süleyman, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Yahsubî'den hadis ve fıkıh öğrendi. Mâlik b. Enes'in el-Muvaṭṭaʾını ve Ṣaḥîḥ-i Müslim'i rivayet icâzeti aldı. Fas'ta Ebü'l-Kāsım Abdurrahman b. Îsâ el-Ezdî ve Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman et-Tücîbî'den, Sebte'de (Ceuta) Abdülhak b. Muhammed b. Abdülhak el-İşbîlî'den, Mekke, Medine, Kudüs, Mısır ve İskenderiye'ye giderek buralarda pek çok âlimden faydalandı. İskenderiye'ye yerleşip öğretimle meşgul oldu. Talebeleri arasında Ebü'l-Hasan b. Yahyâ el-Kureşî, Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, Ebû Abdullah İbnü'l-Ebbâr gibi isimler yer alır.

Hayatının ilk dönemlerinde aklî ilimlerle meşgul iken daha sonra hadis, fıkıh, belâgat, Arap dili ve edebiyatında derinleşen Kurtubî delillerini zayıf gördüğü konularda Mâlikîler'in görüşlerine karşı çıkmış, Şâfiîler'in veya ehl-i hadîsin görüşlerini tercih ettiği olmuştur. Kurtubî 4 Zilkade 656'da (2 Kasım 1258) İskenderiye'de vefat etti. İbn Ferhûn onun 626'da (1229) öldüğünü söylüyorsa da bu doğru değildir.

Eserleri. 1. Telḫîṣu Ṣaḥîḥi Müslim. Ṣaḥîḥ-i Müslim'deki hadislerin senedlerinin ve mükerrer hadislerin alınmadığı bir ihtisar çalışması olup Rifʿat Fevzî ve Ahmed Mahmûd el-Hûlî tarafından neşredilmiştir (I-II, Kahire 1409/1988). Ayrıca Muhyiddin Dîb Müstû, Ahmed Muhammed es-Seyyid, Yûsuf Ali Bedyevî (Büdeyvî) ve Mahmûd İbrâhim Bezzâl eseri el-Müfhim adlı şerhiyle birlikte yayımlamışlardır (I-VII, Beyrut 1417/1996).

2. el-Müfhim şerḥu Ṣaḥîḥi Müslim (el-Müfhim fî şerḥi Muḫtaṣarı Müslim, el-Müfhim fî şerḥi Müslim). Bir önceki eserin şerhi olup Ebû Ferhâ el-Hüseynî, Ebü'n-Nûr Muhammed el-Ahmedî, İbrâhim el-Ebyârî, Hamza ez-Zeyn ve Muhammed b. Abdülhakîm el-Kādî tarafından neşredilmiştir (I-V, Kahire 1415/1995). Eseri ayrıca

Muhyiddin Dîb Müstû, Ahmed Muhammed es-Seyyid, Yûsuf Ali Bedyevî ve Mahmûd İbrâhim Bezzâl el-Müfhim limâ eşkele min Telḫîṣi kitâbi Müslim adıyla yayımlamışlardır (I-VII, Beyrut 1417/1996). 3. Keşfü'l-Ḳınâʿ ʿan ḥükmi'l-vecd ve's-semâʿ (ʿani'l-vecd ve's-semâʿ) (Tanta 1992). 4. İḫtiṣâru Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî (Muḫtaṣarü'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ, Muḫtaṣarü'l-Buḫârî). Konya Mevlâna Müzesi (nr. 617) ve Karaviyyîn (M. Âbid el-Fâsî, I, 147) kütüphanelerinde nüshaları mevcuttur. Kaynaklarda Kurtubî'nin ayrıca Buhârî'nin Ṣaḥîḥ'ine şerh yazdığı ve et-Teẕkire fî ẕikri'l-mevtâ ve aḥvâli'l-âḫire adlı bir eseri bulunduğu zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, el-Müfhim limâ eşkele min Telḫîṣi kitâbi Müslim (nşr. Muhyiddin Dîb Müstû v.dğr.), Beyrut 1417/1996, neşredenlerin girişi, I, 8-40; a.mlf., Telḫîṣu Ṣaḥîḥi'l-İmâm Müslim (nşr. Rifʿat Fevzî - Ahmed Mahmûd el-Hûlî), Kahire 1409/1988, neşredenlerin girişi, I, 7-28; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1438; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, I, 240-242; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 615; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 554, 557; II, 1493; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 96; Brockelmann, GAL Suppl., I, 265, 664; Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu, Ankara 1967, I, 60; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1399/1979, I, 147-148; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-Maġribi'l-ʿArabî, Rabat 1406/1986, IV, 142-144.

Nuri Topaloğlu

KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed

(محمد بن أحمد القرطبي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî (ö. 671/1273)

Tefsir, hadis ve fıkıh âlimi.

Kurtuba’da (Cordoba) dünyaya geldi. Doğum tarihi VI. (XII.) yüzyılın sonları veya VII. (XIII.) yüzyılın başları olarak tahmin edilmiştir (el-Kasabî Mahmûd Zelat, s. 8; Miftâh es-Senûsî Bel‘am, s. 85-86). Babası çiftçilikle geçinen bir kimseydi ve hıristiyan İspanyalılar’ın 3 Ramazan 627’de (16 Temmuz 1230) gerçekleştirdikleri bir saldırıda öldürüldü. Kurtubî, gençlik yıllarında çömlek yapımında kullanılan toprak taşımacılığı yaparak ailenin geçimine yardımcı oldu. Tahsilinin ilk yıllarını Kurtuba’da geçirdi ve burada İbn Ebû Hucce diye tanınan Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed el-Kaysî, Rebî‘ b. Abdurrahman b. Ahmed el-Eş‘arî, Ebü’l-Hasan Ali b. Kutrâl el-Ensârî gibi âlimlerden yararlandı. Kurtuba’nın 633 (1236) yılında Kastilya-Leon Kralı III. Fernando kuvvetleri tarafından ele geçirilmesinden sonra şehri terkederek İskenderiye’ye geçti; burada İbnü’l-Müzeyyen diye anılan Ahmed b. Ömer el-Kurtubî’den el-Müfhim fî şerḥi Ṣaḥîḥi Müslim adlı eserinin bir kısmını dinledi; ayrıca Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Revâc, Ebû Muhammed Abdülmu‘tî el-Lahmî’den faydalandı. Şehâbeddin el-Karâfî ile Feyyûm’a seyahat etti. 647’de (1249) Mansûre’ye uğradı ve burada Ebû Ali Hasan b. Muhammed el-Bekrî’den ders okudu. Kahire’de bir müddet kalan Kurtubî, Saîd bölgesinde Münyetü Benî Hasîb’e yerleşti ve hayatının sonuna kadar burada yaşadı. Kendisinden istifade edenler arasında oğlu Şehâbeddin Ahmed’le İbnü’z-Zübeyr, İsmâil b. Muhammed b. Abdülkerîm, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Meymûnî ve Ziyâeddin Ahmed b. Ebü’s-Suûd es-Satrîcî’nin adları zikredilebilir (Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân, s. 89-94). Mütevazi kişiliği ve sade yaşayışıyla tanınan, zühd hayatına önem veren Kurtubî 9 Şevval 671’de (29 Nisan 1273) Münyetü Benî Hasîb’de vefat etti ve burada defnedildi. Kabri, 1971 yılında onun adına inşa edilen camideki türbesine nakledilmiş olup halen

ziyarete açık bulunmaktadır (el-Kasabî Mahmûd Zelat, s. 30).

Tefsir, hadis, kıraat, fıkıh gibi alanlarda çok iyi yetişmiş olduğunu eserleriyle ortaya koyan Kurtubî'yi Zehebî "ilimde derya" olarak nitelendirmiş, diğer müellifler de hakkında benzer ifadeler kullanmıştır. Kurtubî eserlerinde Ehl-i sünnet'i savunmuş, başta Mu'tezile olmak üzere İmâmiyye, Râfiziyye, Kerrâmiyye gibi fırkaları eleştirmiştir (meselâ bk. el-Câmiʿ, I, 193; VII, 277). Mâlikî olmakla birlikte mezhep taassubuna karşı çıkmış ve taklitçiliği bir metot olarak benimsemediğini dile getirmiştir (meselâ bk. a.g.e., II, 212). Kitap ve Sünnet yolunu tutan tasavvuf ehline karşı çıkmamışsa da telakkileri cehalet ve hurafe temeline dayanan sûfîler hakkındaki olumsuz tutumunu açıkça ortaya koymuştur (a.g.e., X, 366; XV, 215, 249-250). Bu arada devlet adamlarını çekinmeden eleştirmiş, zamanın idarecilerinin rüşvet aldığını ifade etmiş (a.g.e., II, 340), onların hukuk dışı davrandıklarını, menfaat karşılığında hükmettiklerini, Allah'ın dinini değiştirdiklerini ileri sürmüştür (a.g.e., XIII, 179; et-Teẕkire, II, 482).

Eserleri. 1. el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân*. Kurtubî'nin en önemli eseri olup geniş hacmine rağmen ilim çevrelerinde büyük ilgi görmüş ve çeşitli baskıları yapılmıştır (I-IV, Kahire 1950; 1353-1369/1935-1950; 1380; I-XX, 1386-1387/1966-1967; nşr. Muhammed İbrâhim el-Hifnâvî ve Mahmûd Hâmid Osman, I-XXII, Kahire 1414/1994, 1416/1996 [bu baskının son iki cildi, Seyyid İbrâhim Sâdık ve Muhammed Ali Abdülkādir tarafından hazırlanmış fihristlerdir]; I-XX, Beyrut 1405/1985). Tefsirin mukaddimesini Alâeddin Ali Rızâ el-Vecîz fî feżâʾili'l-kitâbi'l-ʿazîz (Kahire 1412/1992; Kahire, ts.), Muhammed Talha Bilâl Muḳaddimetü Tefsîri'l-İmâm el-Ḳurṭubî (Beyrut 1418/1997) adıyla yayımlamış, Ahmed Hicâzî es-Sekkā, aynı mukaddimenin bir kısmını Feżâʾilü'l-Ḳurʾân ve âdâbü't-tilâve ismiyle neşretmiştir (Kahire 1989). İbnü'l-Mülakkın eseri ihtisar etmiş (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 534), el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme Muḫtaṣaru Tefsîri'l-Ḳurṭubî (Kahire 1977) ve Tevfîk el-Hakîm Muḫtâru Tefsîri'l-Ḳurṭubî el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân (Kahire 1977), Muhammed Kerîm Râcih Muḫtaṣaru Tefsîri'l-Ḳurṭubî (Beyrut 1986) adıyla yaptıkları ihtisarları neşretmişlerdir. Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân ve Cemâl Abdüllatîf ed-Desûkī de eser için Keşşâf taḥlîlî li'l-mesâʾili'l-fıḳhiyye fî Tefsîri'l-Ḳurṭubî adıyla fıkıh konularına göre düzenlenmiş bir fihrist hazırlamışlardır (Tâif 1408/1988). el-Câmiʿi M. Beşir Eryarsoy Türkçe'ye

çevirmeye başlamış ve bu çalışmanın on bir cildi basılmıştır (İstanbul 1997-2000). 2. el-Esnâ fî şerḥi esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ. Müellifin el-Câmiʿde pek çok atıfta bulunduğu eser (meselâ bk. I, 56, 326; II, 191, 241) M. H. Cebel'in tahkikiyle yayımlanmıştır (I-II, Tanta 1994). 3. el-İʿlâm bimâ fî dîni'n-naṣârâ mine'l-fesâd ve'l-evhâm ve iẓhâri meḥâsini dîni'l-İslâm ve is̱bâti nübüvveti nebiyyinâ Muḥammed ʿaleyhi'ṣ-ṣalâtü ve's-selâm. Tuleytula'da (Toledo) adı bilinmeyen bir kişi tarafından kaleme alınıp Kurtuba'ya gönderilen bir risâleye reddiye olarak yazılmış olup Ahmed Hicâzî es-Sekkā tarafından neşredilmiştir (Kahire 1980). Nâşir kitabın kapağında müellif adını sadece el-İmâm el-Kurtubî olarak zikretmiş, yazma nüshanın sonunda müstensihin, "Eserin yazımı 726'da (1326) tamamlandı" şeklindeki ferâğ kaydından hareketle kitabın başka bir Kurtubî'ye ait olabileceğini ileri sürmüş, İbn Ferhûn'un müfessir Kurtubî'nin eserleri arasında bu eseri zikretmemesini de delil olarak kaydetmiştir. Ancak müelliflerin eserlerinin ölümlerinden asırlarca sonra da istinsah edilebildiği gerçeği karşısında bu tereddüde

(ayrıca bk. Işık, sy. 40 [1993], s. 39) anlam vermek güçtür. Ayrıca eserin Köprülü Kütüphanesi'nde mevcut iki nüshasından birinde (nr. 794 [mükerrer]) müellif adı Muhammed b. Ahmed b. Ferh el-Kurtubî, diğerinde (nr. 814) İbn Ferh el-Kurtubî olarak belirtilmiştir. Fâiz Saîd Sâlih eseri tahkik ederek bir doktora çalışması yapmıştır (1405/1985, Câmiatü Ümmi'l-kurâ, Mekke). 4. el-İʿlâm fî maʿrifeti mevlidi'l-Muṣṭafâ ʿaleyhi'ṣ-ṣalâtü ve's-selâm (el-İʿlâm bi-mevlidi'n-nebiyyi ʿaleyhi's-selâm). Eserin bir nüshası, el-İʿlâm fîmâ yecibü ʿale'l-enâm min maʿrifeti mevlidi'l-Muṣṭafâ ʿaleyhi's-selâm adıyla Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 443). 5. Urcûze fî esmâʾi'n-nebiyyi ṣallallāhü teʿâlâ ʿaleyhi ve sellem. Hz. Peygamber'in 300'den fazla isminin bir araya getirilip açıklamalarının yapıldığı belirtilen eserin (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 62) günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. 6. et-Tez̲kire fî aḥvâli'l-mevtâ ve'l-âḫire. Müellifin el-Câmiʿde adını sıkça zikrettiği eserin (meselâ bk. I, 137, 378; II, 193, 241) çeşitli baskıları yapılmıştır (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā, Beyrut 1405/1985; nşr. es-Seyyid el-Cemîlî, I-II, Kahire-Beyrut 1407/1987; nşr. Ebû Süfyân Mahmûd b. Mansûr el-Bestavîsî, I-II, Medine 1417/1997; diğer baskıları için bk. Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân, s. 129-130; Miftâh es-Senûsî Bel'am, s. 138). Kitabı Abdülvehhâb eş-Şa'rânî Muḫtaṣaru Tez̲kireti'l-Ḳurṭubî (Kahire 1898, 1300, 1301, 1310, 1320, 1926, 1349),

Ahmed b. Muhammed b. Ali es-Sühaymî et-Teẕkiretü'l-fâḫire fî aḥvâli'l-âḫire (Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân, s. 133) ve M. İbrâhim Sâlim Yevmü'l-fevzi'l-ekber (Kahire 1405/1984) adıyla ihtisar etmiş, Şa'rânî'nin muhtasarı Hasan Tahsin Emiroğlu tarafından Kısaltılmış Tezkire-i Kurtubî adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Konya 1995). Süyûtî, et-Teẕkire'yi Şerḥu'ṣ-ṣudûr fî şerḥi ḥâli'l-mevtâ fi'l-ḳubûr adıyla şerhetmiş, kısaca Kitâbü'l-Berzaḫ diye meşhur olan bu şerh (Kahire 1309, 1329) Farsça'ya da tercüme edilmiştir (Lahor 1871; bk. İA, XI, 262). 7. Ḳamʿu'l-ḥırṣ bi'z-zühdi ve'l-ḳanâʿa ve reddü ẕülli's-süʾâli bi'l-kesb ve'ṣ-ṣınâʿa. Adı bazı kaynaklarda, bu arada müellifin tefsirinin değişik baskılarında biraz farklı şekilde zikredilen eser (el-Câmiʿ, XIII, 16, Beyrut ve Kahire baskıları; Miftâh es-Senûsî Bel'am, s. 140-141), Mecdî Fethî es-Seyyid tarafından yayımlanmış (Tanta 1408/1988), muhakkik kitabın ikinci kısmını el-Kefâf ve'l-ḳanâʿa (Tanta 1408/1988), üçüncü kısmını ez-Zühd (Tanta 1408/1988) adıyla ayrı basım olarak da neşretmiştir. Mus'ad Abdülhamîd Muhammed es-Sa'denî eseri ayrıca tahkik etmiştir (Beyrut 1414/1994). 8. et-Teẕkâr fî efḍali'l-eẕkâr. Nevevî'nin et-Tibyân fî âdâbi ḥameleti'l-Ḳurʾân'ının metodu üzere kaleme alınan, ancak Nevevî'nin eserinden daha doyurucu olduğu belirtilen kitap (İbn Ferhûn, II, 309) kırk bölüm halinde düzenlenmiştir (nşr. Ahmed b. Muhammed b. Sıddîk el-Gammârî, Kahire 1355/1936; nşr. Abdülkādir el-Arnâût - İbrâhim el-Arnâût, Beyrut 1972; nşr. Servet Muhammed Nâfi', Kahire 1979; nşr. Beşîr Muhammed, Beyrut 1406/1986, 1408/1988; Dımaşk-Tâif 1407/1987). 9. Ḳaṣîde fi'ṣṭılâḥi'l-ḥadîs̱ (Köprülü Ktp., nr. 1559). 10. el-Miṣbâḥ fi'l-cemʿ beyne'l-Efʿâl ve'ṣ-Ṣıḥâḥ. Muḫtaṣarü'ṣ-Ṣıḥâḥ adıyla da zikredilen eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Şehid Ali Paşa, nr. 2682). 11. et-Taḳrîb li-Kitâbi't-Temhîd. İbn Abdülber enNemerî'nin et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd adlı eseri üzerine yapılmış bir çalışma olup bir nüshası Fas Karaviyyîn Kütüphanesi'ndedir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 298). 12. Şerḥu't-Teḳaṣṣî. İbn Abdülber enNemerî'nin et-Teḳaṣṣî li-ḥadîs̱i'l-Muvaṭṭaʾ ve şüyûḫi'l-İmâm Mâlik adlı eser üzerine yazılmış bir şerh olup günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. 13. Risâle fî elḳābi'l-ḥadîs̱ (bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 737).

Kurtubî bazı eserlerine bizzat kendisi atıfta bulunmuş olup bunlardan tesbit edilebilenler şunlardır: el-Lümaʿu'l-lüʾlüʾiyye fî şerḥi'l-ʿışrînâti'n-nebeviyye (el-Câmiʿ, X, 268; XVI, 146); Menhecü'l-ʿubbâd ve

maḥaccetü’s-sâlikîne ve’z-zühhâd (a.g.e., XV, 216); el-Muḳtebes fî şerḥi Muvaṭṭaʾi Mâlik b. Enes (a.g.e., I, 173; III, 84; VIII, 3); el-İntihâz fî ḳurrâʾi ehli’l-Kûfe ve’l-Baṣra ve’ş-Şâm ve ehli’l-Ḥicâz (et-Teẕkâr, s. 29, 107, 135).

Kurtubî’nin hayatı ve eserleri üzerinde muhtelif çalışmalar yapılmış olup el-Kasabî Mahmûd Zelat, Miftâh es-Senûsî, Abdülkādir Rahîm el-Heytî ve Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân’ın eserleriyle (bk. bibl.) bu müelliflerden sonuncusunun el-Ḳurṭubî ve’t-taṣavvuf (Zerkā 1988) ve Şekva’l-Ḳurṭubî min ehli zemânih (Zerkā 1988) adlı diğer iki kitabı burada zikredilebilir. Arif Gezer Kurtubî’nin Hadis İlmindeki Yeri (1999, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Bû Şuayb Mihmâdî et-Tefsîrü’l-fıḳhî ʿinde’l-Ḳurṭubî (1992, Câmiatü Seyyidî Muhammed b. Abdullah, Fas) adıyla birer doktora çalışması yapmış, Ali b. Süleyman el-Abîd de el-Ḳurṭubî müfessir adlı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1402, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye).

BİBLİYOGRAFYA

Kurtubî, el-Câmiʿ li-aḥkâmi’l-Ḳurʾân, Beyrut 1405/1985, I, 56, 137, 173, 193, 326, 378; II, 191, 193, 212, 241, 340; III, 84, 237; IV, 272; VII, 277; VIII, 3; X, 268, 270, 366; XIII, 16, 179; XV, 215, 216, 249-250; XVI, 146; a.mlf., et-Teẕkire fî aḥvâli’l-mevtâ ve umûri’l-âḫire (nşr. Ebû Süfyân Mahmûd b. Mansûr el-Bestavîsî), Medine 1417/1997, I, 53; II, 482; a.mlf., et-Teẕkâr fî efḍali’l-eẕkâr, Beyrut 1406/1986, s. 29, 107, 135; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: sene 671-680, s. 74-75; Safedî, el-Vâfî, II, 122-123; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, II, 308-309; Makrîzî, el-Muḳaffe’l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî), Beyrut 1411/1991, V, 147-148; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, II, 65-66; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, II, 210-212; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 62, 534; Serkîs, Muʿcem, II, 1504; Brockelmann, GAL, I, 529; Suppl., I, 298, 737; Îżâḥu’l-meknûn, II, 241; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 129; Ziriklî, el-Aʿlâm, X, 185; el-Kasabî Mahmûd Zelat, el-Ḳurṭubî ve menhecühû fi’t-tefsîr, Kahire 1399/1979, s. 6-64; Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân, el-İmâmü’l-Ḳurṭubî şeyḫu eʾimmeti’t-tefsîr, Dımaşk 1413/1993, tür.yer.; Abdülkādir Rahîm Ciddî el-Heytî,

Ebû ʿAbdillâh el-Ḳurṭubî ve cühûdühû fi’n-naḥv ve’l-luġa fî kitâbihi’l-Câmiʿ li-aḥkâmi’l-Ḳurʾân, Amman 1417/1996, s. 21-40; Miftâh es-Senûsî Belʿam, el-Ḳurṭubî: Ḥayâtühû ve âs̱âruhü’l-ʿilmiyye ve menhecühû fi’t-tefsîr, Bingazi 1998, s. 85-150; Hidayet Işık, “Kurtubî ve el-İ’lâm Adlı Eserine Göre Kitâb-ı Mukaddes’te Hz. Muhammed”, Din Eğitimi Dergisi, sy. 40, Ankara 1993, s. 39; Abdülkadir Karahan, “Süyûtî”, İA, XI, 262; R. Arneldez, “al-Ḳurṭubī”, EI[2] (İng.), V, 512-513.

Tayyar Altıkulaç

KURTUBÎ, Yahyâ b. Sa‘dûn

(bk. İBN SA‘DÛN el-KURTUBÎ).

KURTULMUŞ, Numan

(ö. 1952)

İman esaslarını açıklayan Âmentü Şerhi adlı eseriyle tanınan müellif

(bk. ÂMENTÜ ŞERHİ).

KURUCU, Ali Ulvi

(1922-2002)

Şair ve yazar.

1922 yılında Konya'da doğdu. Hacı Veyiszâde İbrâhim Efendi'nin oğludur. Dedesi Veyis Efendi ve amcası Hacı Veyiszâde Mustafa Efendi, "ilim evi" olarak anılan aile ocağının dinî ilimlere hizmetleriyle tanınmış simalarıdır. İlk hocası olan babasının yanında hâfızlığını tamamladıktan sonra ilk ve ortaokulu Konya'da bitirdi. Babasından sarf-nahiv, Kādirî şeyhi Hâfız Ali Efendi'den kıraat okumaya başladı. O günkü şartlarda dinî ilimlerde derinleşmeye uygun bir ortam bulamayınca ailesiyle birlikte Medine'ye göç etti; oradan da yüksek öğrenimini tamamlamak üzere Mısır'a gitti. Kahire'de Ezher Üniversitesi'ne kaydoldu (1939). Burada Türk öğrencilerin kaldığı Revâku'l-Etrâk'ta Mustafa Runyun, Ali Yakup Cenkçiler, Ahmet Davudoğlu, İsmail Ezherli gibi daha sonra dinî ilimler sahasında isim yapacak bir arkadaş grubu arasında yer aldı. Ezher'deki eğitimi süresince, Kahire'de ikamet etmekte olan eski şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi ile Mehmed İhsan Efendi ve Zâhid Kevserî gibi tanınmış kişilerin yakın çevresinde bulundu, onlardan ders aldı, sohbetlerinden yararlandı. Altı yıllık bir eğitimden sonra babasının ölümü üzerine Medine'ye ailesinin yanına döndü. Burada uzun süre Evkaf Dairesi'nde İnşaat ve Sicillât emini olarak çalıştı. Ardından II. Mahmud'un inşa ettirdiği Mahmûdiye (1953-1975) ve Şeyhülislâm Ârif Hikmet (1975-1985) kütüphanelerinde müdür olarak görev yaptı, buradan emekliye ayrıldı. Kütüphaneciliği sırasında Arapça, Farsça, Türkçe kaleme alınmış binlerce yazma eseri tanıyan ve bunların tasnifini yapan Kurucu Türkiye ile olan bağını hiçbir zaman kesmedi; özellikle Türk hacılarıyla yakından ilgilendi. Emekli olduktan sonra Türkiye'de daha uzun süre kalmaya başladı. 3 Şubat 2002'de Medine'de vefat etti ve Cennetü'l-bakī'da defnedildi.

Edebiyat ve şiire olan eğilimi Ezher'deki öğrencilik döneminde içine girdiği ortamda belirginlik kazanmış, bilhassa aruz ve Türk edebiyatı dersleri aldığı İhsan Efendi ile Victor Hugo, Lamartine gibi Fransız

şairlerinden Türkçe'ye çeviriler yapan Mustafa Sabri'nin oğlu İbrahim Sabri'den şiir yazma konusunda teşvik görmüştür. Türk, Arap, Fars ve Fransız edebiyatları hakkında sohbet ve değerlendirmelerin yapıldığı bu ortamdaki insanların Mehmed Âkif'e olan hayranlığı onu da etkilemiş, hatta bir ara Mehmed Âkif gibi şair, Cenab Şahabeddin gibi nâsir olma arzusuna kapılmıştır. İlk şiir denemelerine de orada başlamıştır. Medine'ye döndükten sonra şiirde hocası Mahmud Cevdet (Sezer) Bey olmuş, bu yıllarda Rıza Tevfik'e mektuplar yazarak bazı şiirleri hakkında görüşlerini sormuştur. 1947'de yazdığı bir mektup, o sıralarda Rıza Tevfik'in şiiri ve metafizik meselelerle yakından ilgili olduğunu ortaya koymaktadır (Uçman, sy. 27 [2002], s. 129-137).

Ali Ulvi, Ali Kemal Belviranlı'nın 1950'de İstanbul'da çıkarmaya başladığı İslâmın Nûru adlı dergide arka arkaya şiirler yayımlamıştır. Daha çok Mehmed Âkif tarzını sürdüren dinî ve millî muhtevalı bu manzumeler o dönemde geniş okuyucu kesimlerince ilgiyle karşılanmıştır. Uzun yıllar Kahire ve Medine'de yaşamasına rağmen Türk edebiyatı ile yakından ilgilenmesi, farklı şairlerden birçok şiir yanında Safahât'ın tamamını ezberinde tutacak kadar kuvvetli bir hâfızaya sahip olması, şiir zevkinin oluşum yıllarında beraber olduğu son Osmanlı aydınlarından aldığı dil terbiyesi onu ana dilinin tabii yapısı içinde tutmuştur. İslâmî ve millî değerlere bağlı bir gençliğin yetişmesi idealini aile mirası olarak devam ettirmiş, şiiri yanında sohbetleri ve gazetelerde yazdığı yazılarını da böyle bir gaye için vasıta yapmıştır. Ali Ulvi'nin, "Doğmazdı kalbe iman, inmezdi arza Kur'an"; "Derdmendim ya Resûlellah, devâ ol derdime"; "Ey âşık-ı dîdâr, ulu yezdâna gönül ver"; "Bülbüller sazda"; "Mevlâm sana ersem diye"; "Âşık-ı yezdan" gibi bazı şiirleri Sadettin Kaynak, Zeki Altın, Ali Kemal Belviranlı, Fevzi Özçimi ve Tahir Karagöz tarafından bestelenmiştir.

Eserleri. 1. Büyük İslâm Şairi Dr. Muhammed İkbal (Ankara 1957). Ebü'l-Hasan en-Nedvî'nin Muhammed İkbal hakkındaki bir konferansından meydana gelen eserinin çevirisidir. 2. Zulmeti Yıkan Nur (Ankara 1958). Ebü'l-Hasan en-Nedvî'nin Mâẕâ ḫasire'l-ʿâlem bi'l-ḥıṭâṭi'l-müslimîn adlı Arapça eserinin "Câhiliyetten İslâmiyet'e" başlıklı ikinci babının tamamı ile üçüncü babının ilk kısmının tercümesidir. 3. Gümüş Tül (İstanbul 1962). Önce Nurdan Sesler (Ankara 1957) adıyla bir araya getirdiği tamamı aruzla yazılmış şiirlerini topladığı eseridir. Daha sonra yeni şiirlerin ilâvesiyle

Gümüş Tül ve Alevler adıyla yeni basımları yapılmıştır (5. bs., İstanbul 1996). 4. Asırlar Boyunca Parlayan Nur (İstanbul 1965). Faslı Şeyh İbrâhim b. İdrîs es-Senûsî'nin en-Nûrü'l-lâmi^c adlı eserinin çevirisi olup Ali Kemal Belviranlı'nın önsözüyle neşredilmiştir. 5. Gecelerin Gündüzü (İstanbul 1990). Yazarın 1987-1990 yılları arasında Zaman gazetesinde çıkan yetmiş kadar yazısı ile bazı gazete ve dergilerdeki dört konuşmasından oluşmaktadır. Eser M. Ertuğrul Düzdağ tarafından yayıma hazırlanmıştır. 6. Medine Notları (İstanbul 1999). Hayrettin Bulut tarafından yayıma hazırlanmıştır.

Ali Ulvi'nin 1957'de Atıf Ural'ın teklifiyle Said Nursi için hazırlanan Târihçe-i Hayat adlı kitaba yazdığı önsöz en güzel nesir parçalarından biri kabul edilmiş ve adının duyulmasında bir hayli etkili olmuştur. Sağlığında kendi ağzından derlenen hâtıraları M. Ertuğrul Düzdağ tarafından yayıma hazırlanmaktadır. Ayrıca

Abbas Mahmûd el-Akkād'dan çevirip şerhettiği Yirminci Asır Mütefekkirlerinin Hakkı Arayışı adlı yayımlanmamış bir eseri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Ulvi Kurucu, "Geçmişin Gül Bahçesinde", Gecelerin Gündüzü, İstanbul 1990, s. 325-435; Beşir Ayvazoğlu, Sîretler ve Sûretler, İstanbul 1999, s. 93-98; Sare Kurucu, Bir Ömürden Sayfalar: Ali Ulvi Kurucu'dan Hatıralar, İstanbul 2002; Ali Ulvi Arıkan, Ali Ulvi Kurucu'nun Ardından, İstanbul 2002, s. 15-16; Mehmet Arslan, "Ali Ulvi Kurucu ile Mülâkat", Mavera, sy. 111, İstanbul 1986, s. 35-40; Necmettin Turinay, "Âlimin Ölümü, Âlemin Ölümü", Özgür ve Bilge, sy. 2, İstanbul 2002, s. 34-37; Abdullah Uçman, "Ali Ulvi Kurucu'dan Rıza Tevfik'e Bir Mektup", Kaşgar, sy. 27, İstanbul 2002, s. 129-137; "Kurucu, Ali Ulvi", TDEA, VI, 10; "Kurucu, Ali Ulvi", Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, İstanbul 2001, II, 530.

Âlim Kahraman

KURUCU, Mustafa

(bk. HACIVEYİSZÂDE MUSTAFA).

KURUŞ

Bir Osmanlı para birimi.

Kuruş kelimesinin kökeni XIII. yüzyıl Avrupası'na gider. Ortaçağ'lar boyunca değerli maden darlığı sebebiyle Avrupa'da yaklaşık 1 gram ağırlıkta veya daha küçük gümüş sikkeler tedavüle çıkarılmıştı. XI. yüzyıldan itibaren Orta Avrupa'da yeni gümüş madenlerinin bulunması ve bunların işletilmesinin de etkisiyle ticaret canlanınca daha büyük gümüş sikkeler darbedilmeye başlandı. XIII. yüzyılda Kuzey İtalya'da önce 2 gramlık, daha sonra da 4 gramlık büyük sikkeler tedavüle sürüldü. Ardından Avrupa'nın diğer bölgelerinde de darbedilmeye başlanan bu sikkeler İtalya'da grosso, Orta Avrupa'da groschen olarak adlandırılıyordu. Bu paralar Osmanlılar tarafından guruş ve daha sonra kuruş şeklinde anıldı.

XVI. yüzyılda Amerika kıtasının keşfi üzerine Meksika ve Peru'daki madenlerden Eski Dünya'ya büyük miktarlarda altın ve gümüş akmaya başladı. Bu değerli madenlerin bir kısmı Güney Amerika'da, bir kısmı da Avrupa'da sikke olarak darbediliyor ve tedavüle giriyordu. Amerika'dan gelen altın ve gümüşle gelirleri artan Avrupalılar, Doğu Akdeniz ve bilhassa Asya ile olan ticaretlerinde çok büyük açıklar vermeye ve aradaki farkı altın ve gümüşle karşılamaya başladılar. Böylece Avrupa devletlerinin altın ve özellikle de büyük boy gümüş sikkeleri çok kullanılan birer ödeme aracı olarak bütün dünyaya yayıldı. XVI. yüzyılın ortalarından itibaren bu Avrupa guruşları Balkanlar üzerinden Osmanlı topraklarına da girdi ve piyasalarda kullanıldı. Sikkeler içinde en çok tanınanlardan biri Hollanda taleriydi. Üzerindeki aslan resminden dolayı bu sikke Osmanlı piyasalarında "esedî guruş" ya da "aslanlı guruş" olarak anılıyordu. Daha yaygın biçimde kullanılan bir diğer sikke "riyal guruş" olarak adlandırılan İspanyollar'ın 8 reallik parçasıydı (reales de a ocho). Yaklaşık 24 gram civarında gümüş içeren bu sikke, XVI. yüzyılın ikinci yarısında ve XVII. yüzyılda Avrupa'dan Asya'ya Eski Dünya'da en yaygın olarak kullanılan ödeme aracı olmuştur. Osmanlı piyasalarında ayrıca Avusturya ve Almanya'nın büyük boy gümüş sikkeleri de "kara guruş, kâmil guruş" gibi adlarla tedavül etmekteydi. Guruşlardan biraz daha ufak olan Polonya ve

Hollanda kökenli zolotaları da (isolette) Osmanlı piyasalarında tedavül eden büyük boy gümüş sikkeler arasında saymak gerekir. XVII. yüzyılın başlarında esedî guruşun kur değeri 70, riyal guruşun kur değeri ise 80 ayarı tam akçeye eşitti. Osmanlı akçesinin ayarının bozulduğu yıllarda Avrupa guruşlarının kur değerleri hemen yükseliyordu.

Bütün dünyada yaşanan parasal çalkantılara Osmanlı Devleti'nin kendi malî güçlükleri ve savaşlar eklenince 1640'lardan itibaren Osmanlı darphâneleri birbiri ardına kapanarak devre dışı kaldı. Bu tarihten başlayarak yaklaşık elli yıllık bir süre boyunca Osmanlı akçesi tedavülde pek görünmemiş, ödeme aracı olmaktan çıkarak yalnızca bir hesap birimi konumuna düşmüştür. Bu dönemde Osmanlı piyasalarında ödeme aracı olarak çeşitli Avrupa sikkeleri ve en çok da Avrupa'nın gümüş guruşları kullanılmıştır.

Savaşların sona ermesinden sonra Osmanlı Devleti nihayet 1690-1691 yıllarında yeni bir hamle ile kendi büyük boy gümüş sikkelerini darbetmeye başladı. İlk yıllarda bu büyük sikkeler, Osmanlı piyasalarında tedavül eden zolotaların standartlarında basılıyordu. Ancak III. Ahmed döneminden (1703-1730) itibaren Osmanlı Devleti piyasadaki esedî guruşların standartlarını örnek alarak ilk Osmanlı kuruşlarını darbetmeye başladı. Böylece 1 Osmanlı kuruşu = 120 akçe = 40 para üzerinden yeni bir para birimi oluşturuldu. Akçe ve para kuruşun kesirleri olarak kabul edildi. Bu küçük sikkeler giderek azalan miktarlarda da olsa piyasaya sürülmeye devam edildi. İlk Osmanlı kuruşları 25,6 gram ağırlığında olup yaklaşık 16 gram saf gümüş içermekteydi.

Osmanlı kuruşunun 1760'ların ortalarına kadar istikrarlı bir çizgi izlediği söylenebilir. Yarım yüzyıllık bu dönemde kuruşun içerdiği saf gümüş miktarı 16 gramdan 10,5 grama düşmüş, dönemin en istikrarlı para birimlerinden biri olarak kabul edilen altın Venedik dukası karşısındaki kur değeri 1 duka = 3 kuruştan 4 kuruşa gerilemiştir. Bu göreli istikrarın en önemli sebepleri arasında XVIII. yüzyılın bu bölümünün Osmanlı Devleti için bir barış dönemi olması gelmektedir. Ayrıca Doğu Anadolu'da Gümüşhane, Keban ve Ergani'deki gümüş madenlerinin katkıları da kuruşu güçlendirmiştir.

Buna karşılık 1760'ların sonlarından itibaren Osmanlı Devleti yoğun bir biçimde yeni savaşların içine sürüklenince kuruşun standartları da hızla gerilemeye başladı. 1760'ların sonlarından 1808 yılına kadar geçen yaklaşık kırk yılda kuruşun gümüş içeriği 10,5 gramdan 5 gramın altına düştü. Yine aynı dönemde kuruşun duka karşısındaki kuru da 4 kuruştan 10 kuruşa geriledi.

Kuruşun en hızlı tağşîşi ise reformcu padişah II. Mahmud'un içte ve dışta yoğun bunalımlarla geçen saltanatına rastlar. Bir yandan imparatorluk içinde yeniçerilere ve taşradaki unsurlara karşı merkezin hâkimiyetini kurmak için sürdürülen mücadeleler, öte yandan Mısır, Yunanistan ve Rusya ile girişilen savaşlar maliye üzerinde çok büyük yük oluşturmuştur. Hazinede kaynak kalmadığı dönemlerde kısa vadeli ek gelir sağlamak amacıyla başvurulan tağşîşler sonucunda 1808 ile 1839 yılları arasında kuruşun gümüş içeriği yaklaşık 5,9 gramdan 1 gramın altına düşmüştür. Bu hızlı süreç içinde bir sikke olarak kuruş da hızla küçülmüş ve ayarı bozulmuştur. Kuruşun Venedik dukası karşısındaki kuru aynı yıllarda 1 duka = 10 kuruştan 50 kuruşa kadar gerilemiştir. Bir başka deyişle bu bunalımlı otuz yılda kuruş gümüş içeriğinin yüzde 80'den fazlasını yitirmiştir. Bu kadar hızlı bir tağşîşe Osmanlı tarihinin hiçbir döneminde rastlanmamaktadır. Yalnızca XVI. yüzyılın sonlarında ve XVII. yüzyıl başlarında kısa süreler için ya da geçici olarak buna yakın tağşîş oranları görülmektedir.

Bu hızlı tağşîş döneminin aynı zamanda Osmanlı tarihinin en hızlı enflasyon dönemi olduğu anlaşılmaktadır. Başbakanlık Arşivi'ndeki saray mutfağı hesap defterleri, çeşitli vakıfların hesap defterleri ve narh defterleri kullanılarak yapılan ve henüz sonuçlanmamış hesaplamalar, 1760'ların ortalarından 1844 yılına kadar İstanbul'da gıda malları fiyatlarının on-on beş kat arttığını göstermektedir. En hızlı fiyat artışları 1808-1840 yılları arasında görülmektedir.

II. Mahmud döneminde (1808-1839) yaşanan hızlı tağşîş süreci parasal istikrar arayışlarını da beraberinde getirdi. Başarısız kalan çeşitli girişimlerden sonra Tanzimat reform hamlelerinin de bir parçası olarak gerçekleştirilen 1844 tarihli tashîh-i sikke işlemiyle hem gümüş kuruş için hem de yeni oluşturulan altın lira birimi için yeni standartlar belirlendi. 100

gümüş kuruş = 1 altın lira hesabına göre hazırlanan yeni standartlara göre 1 kuruş 1 gram saf gümüş, 1 altın lira ise 6,6 gram saf altın içeriyordu. Böylece altın-gümüş paritesi 100/6,6 = 15,1 ya da 1 gram altın = 15,1 gram gümüş üzerinden sabitleniyor ve Osmanlı Devleti sabit kurla belirlenmiş çift metalli para düzenine geçmiş oluyordu. Halbuki daha önceki çalkantılı dönemde ayarı ve vezinleri sık sık değişen altın ve gümüş sikkeler arasındaki rayici piyasalar belirlemekteydi.

Tashîh-i sikke işlemiyle birlikte bir yandan yepyeni bir teknolojiyle üretilen gümüş sikkelerle altın liralar piyasaya sürülürken öte yandan çeşitli vezin ve ayardaki eski sikkeler piyasalardan toplanarak tedavülden kaldırılmaya çalışıldı. Yeni gümüş sikkeler içinde 20 kuruşluklar o günlerden bu yana mecidiye olarak bilinmektedir. 10 ve 5 kuruşluklar da yarım ve çeyrek mecidiye olarak anılmaktadır.

Böylece XVIII. yüzyıl başlarında büyük boy gümüş sikkelerle Osmanlı Devleti'nin temel para birimi olarak devreye giren kuruşun satın alım gücü yaşanan hızlı tağşîş ve enflasyon sürecinden sonra büyük ölçüde azalmış oluyordu. XIX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren kuruşu günlük alış verişlerde kullanılan bir ufak para birimi olarak değerlendirmek gerekir. Meselâ XIX. yüzyılın ikinci yarısında 1 okka (1,283 kg.) ekmeğin fiyatı değişik bölgelerde 1 ile 2 kuruş arasında değişmekteydi.

1844 tarihli tashîh-i sikke işleminin en önemli yanı, benimsenen sikke standartlarının daha öncekilerin aksine kalıcı olabilmesi, 1914 yılına kadar korunabilmesidir. Böylece Sultan Abdülmecid'den Mehmed Reşad'a kadar altı Osmanlı padişahı aynı standartlarla altın ve gümüş sikke darbetmeyi sürdürmüştür. Özellikle XIX. yüzyılın başlarında yaşanan çok hızlı bir tağşîş döneminden sonra oluşturulan yeni standartların yetmiş yıl gibi uzun bir süre korunabilmesi başarı olarak kabul edilebilir. Ancak görünürdeki bu başarıya rağmen Osmanlı Devleti harcamalarını ve bütçe açıklarını denetim altına alamamış, devletin malî güçlükleri ve bütçe açıkları I. Dünya Savaşı yıllarına kadar gündemde kalmıştır.

1870'li yıllarda gümüşün bütün dünyada bollaşarak altın karşısındaki değeri düşünce pek çok Avrupa devleti çift metalli para düzenini terkederek altın standardına geçti. Osmanlı Devleti de 1879 yılında çift maden düzenini

kaldırmaya yöneldi. Bu tarihten sonra gümüş kuruşların basımı büyük ölçüde azaldıysa da devlete yapılan ödemelerde gümüş kuruşların kullanımı sürdü. Bu sebeple son dönem Osmanlı para düzeni altın liranın yanı sıra bir ölçüde gümüş kuruşa dayanan “topal mikyas” olarak nitelendirilmektedir.

100 kuruş = 1 lira paritesine dayanan para birimi Cumhuriyet döneminde de korunmuştur. Ancak özellikle I ve II. Dünya savaşları sırasında yaşanan hızlı enflasyon sebebiyle kuruşun satın alım gücü daha da gerilemiştir. Nihayet 1970’lerin hızlı enflasyon ortamında kuruşun günlük işlemlerde kullanılabilen bir para birimi olma özelliği de kaybolmuştur (ayrıca bk. AKÇE; GÜMÜŞ; PARA).

BİBLİYOGRAFYA

Halil Sahillioğlu, Bir Asırlık Osmanlı Para Tarihi: 1640-1740 (doçentlik tezi, 1965), İÜ İktisat Fakültesi; a.mlf., “Osmanlı Para Tarihinde Dünya Para ve Maden Hareketlerinin Yeri, 1300-1750”, Gel.D, 1978 Özel Sayısı (1979), s. 1-38; Nuri Pere, Osmanlılarda Mâdenî Paralar, İstanbul 1968, s. 175-195; P. Spufford, Money and Its Use in Medieval Europe, Cambridge 1988, tür.yer.; Şevket Pamuk, “Money in the Ottoman Empire, 1326 to 1914”, An Economic and Social History of the Ottoman Empire: 1300-1914 (ed. Halil İnalcık - D. Quataert), Cambridge 1994, s. 947 vd.; a.mlf., Osmanlı İmparatorluğu’nda Paranın Tarihi, İstanbul 1999, s. 174-187; a.mlf., “The Disintegration of the Ottoman Monetary System during the Seventeenth Century”, Princeton Papers in Near Eastern Studies, II, New Jersey 1993, s. 67-80.

Şevket Pamuk

KUS b. SÂİDE

(قس بن ساعدة)

Kus b. Sâide b. Amr el-İyâdî (ö. 600)

Câhiliye döneminde Hz. Peygamber'in kendisini dinlediği, tevhid inancına bağlı hatip ve şair.

Yetiştirdiği hatiplerle tanınan Necran çevresindeki İyâd kabilesine mensuptur. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakta, ancak kaynaklarda iyi bir hatip ve şair olduğu, insanlara nasihat etmek üzere Irak ve Suriye dahil birçok yeri gezdiği, hatta bu arada Bizans imparatoruyla dostluk kurup onunla ilim, akıl, edep, mürüvvet, mal ve mülk konularında sohbet ettiği belirtilmektedir. Resûl-i Ekrem'in, risâletinden önce adı Hanîfler arasında zikredilen Kus b. Sâide'nin Ukâz panayırında verdiği hutbeyi dinlediği, İslâm'a girmek üzere Cârûd b. Abdullah başkanlığında Medine'ye gelen İyâd kabilesi heyetine onu sorduğu ve kendisinin ölmüş olduğunu öğrendiği rivayetler arasında yer alır. Tevhid inancına vurgu yapması sebebiyle Hz. Peygamber'in çok beğendiği, ancak ezberlemediği bu hutbeyi orada bulunan Hz. Ebû Bekir'in ezbere tekrarladığı rivayet edilir. Kus b. Sâide bu meşhur hutbesinde şöyle der: "Ey insanlar! Dinleyiniz ve belleyiniz; bir şeyi bellediniz mi ondan faydalanınız. Gerçek şudur ki yaşayan ölür, ölen yok olur. Gelmekte olan şey elbet bir gün gelecektir. Gökte haber, yerde ibretler vardır. Kapkaranlık gece, burçlar, sema, vadilerle yarılmış yer ve dalgalı denizler ... Bana ne oluyor ki insanların daima gittiklerini, fakat geri dönmediklerini görüyorum. Gaflet sahiplerine, geçmiş milletlere ve eski asırların halklarına yazıklar olsun! Ey İyâd halkı! Hani babalarınız ve dedeleriniz? Hani hastalar ve ziyaretçileri? Nerede o zorba firavunlar? Hani o bina kurup da yükselten, yaldızlayıp süsleyenler? Hani mal ve evlâd? Nerede o haddi aşıp azan, servet toplayıp yığan ve 'Ben sizin en büyük tanrınızım' diye haykıranlar? Onlar sizden daha çok servete sahip ve uzun ömürlü değil miydiler ? ..." Hz. Peygamber tekrar dinlediği bu hutbeyi tasvip etmiş ve Kus hakkında, "Allah Kus'a rahmet eylesin, kıyamet gününde onun ayrı bir ümmet halinde diriltileceğini umarım" demiştir.

Kus b. Sâide’nin Câhiliye Arapları içinde öldükten sonra dirilmeye inanan ilk kişi olduğu, yalnız Allah’a inandığı, Araplar’ı putlardan uzak durmaya, Allah’a ibadet etmeye çağırdığı ve onlara yakında bir peygamberin geleceğini haber verdiği nakledilir. Kısa ve öz konuşması yanında etkileyici ve secili ifadeler kullanmasından dolayı belâgatı “Kus’tan daha beliğ” ifadesiyle darbımesel haline geldiği gibi onun Araplar’ın hakîm ve hakemi diye anılmasına da yol açmıştır. “Necran papazı gibi belâgat sahibi” denilerek örnek getirilmesinden dolayı da yanlışlıkla Necranlı bir hıristiyan rahibi olduğu sanılmıştır. Mektupların başında yer alan “min fülân ilâ fülân” ibaresiyle “ammâ ba‘dü” şeklindeki başlangıç sözünü (faslü’l-hitâb) ilk defa onun kullandığı ve yine ilk defa onun konuşma sırasında yüksek bir yere çıkmak, kılıç veya asâya dayanmak gibi âdetleri başlattığı ileri sürülür. Aynı zamanda tabip, kâhin ve şair olan, kendisine nisbet edilmiş şiirler bulunan Kus b. Sâide’nin davalara da baktığı ve, “Delil getirmek davacıya, yemin etmek davalıya düşer” prensibine göre hüküm verdiği söylenir.

Muammerûn*dan olan ve seksen üç yaşında iken 600 yılı civarında öldüğü belirtilen Kus b. Sâide’nin 180, 350 ve hatta 700 yıl yaşadığı da rivayet edilir. Halep yakınında Ravhîn’de bulunan bir adak ve ziyaret yerinin onun kabri olduğu kabul edilmektedir.

Kus b. Sâide’nin adının “kas” veya “kıssîs” kelimesiyle ilgisi üzerine birçok tartışma yapılmış (Sezgin, II/2, s. 126-129), kendisine nisbet edilen konuşmalar birçok kaynakta yer almasının yanında hayatıyla ilgili bazı bilgileri de içeren müstakil bir risâlede toplanmıştır (Hâşim Mennâ‘, “Ḥadîşü Ḳus b. Sâʿide el-İyâdî”, Mecelletü Külliyyeti’d-dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-ʿArabiyye, Dubâi 1991, II, 199-231). İbn Dürüsteveyh Ḫaberu Ḳus b. Sâʿide ve tefsîruh adlı bir eser telif etmiş, Marek M. Dziekan da Kus b. Sâide’nin hayatını ve hakkındaki efsanevî rivayetleri ele alan Quss Ibn Sâʿida al-Iyādī: Legenda życia i twórczosci adıyla bir çalışma yapmıştır (Warszawa 1996).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 315; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 52; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), III, 87; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut, ts., II, 230-237; Süyûtî, el-Leʾâli’l-maṣnûʿa fi’l-eḥâdîs̱i’l-mevẓûʿa (nşr. Ebû Abdurrahman Uveyza), Beyrut 1417/1996, I, 166-169; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu’l-ereb, Beyrut, ts., II, 245-246; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 463-468; Sezgin, GAS (Ar.), II/2, s. 126-130; Aboubakr Chraibi, “Modèles et apocryphes: Les khutbas d’Aktham et de Quss Ibn Sāʿida”, JAL, XXII/2 (1991), s. 87-114; H. Lammens, “Kuss İbn Sâide”, İA, VI, 1031; Ch. Pellat, “Ḳuss b. Sāʿida”, EI² (Fr.), V, 532-533.

Mehmet Ali Kapar

KUSAY b. KİLÂB

(قصيّ بن كلاب)

Kusay (Zeyd) b. Kilâb b. Mürre b. Kâ‘b b. Lüey b. Fihr (Kureyş) b. Gālib (ö. 480 dolayları)

Hz. Peygamber’in baba tarafından dördüncü dedesi.

Asıl adı Zeyd’dir. Küçük yaşta iken babası Kilâb b. Mürre ölünce annesi Fâtıma bint Sa‘d, Uzre kabilesinden olup hac için geldiği Mekke’de yerleşen Rebîa b. Harâm ile evlendi. Rebîa, bir müddet sonra hanımı Fâtıma ile oğlu Zeyd’i kabilesinin yaşadığı Tebük (veya Yermük) civarına götürdü. Kusayy’ın ana baba bir kardeşi Zühre ise Mekke’de kaldı. Zeyd gurbette büyüdüğü için “uzaklaşmak” anlamındaki “kasv” kökünden Kusay lakabıyla anılmaya başlandı.

Kusay, annesinden nesebi ve kabilesi hakkında bilgi edindikten sonra Mekke’ye kabilesinin yanına döndü. Kısa zamanda Kureyş kabilesi arasında seçkin bir yer edindi. Mekke’ye gelen bir tüccar, mirasçısı olmadığı için Kusayy’a epeyce bir mal bırakınca maddî durumu da düzeldi. O sırada Mekke ve civarını elinde tutan Huzâa kabilesinin reisi Huleyl b. Hubşiyye’nin kızı Hubbâ ile evlenen Kusayy’ın Abdümenâf, Abdüddâr, Abdüluzzâ ve Abdükusay adında dört oğlu ile Hind isimli bir kızı oldu. Kâbe hizmetlerini elinde bulunduran kayınpederi Huleyl yaşlılığında Kâbe’nin anahtarlarını kızı Hubbâ’ya verdi. Kusay kayınpederinden sidâne görevini kendisine vermesini istedi. Huleyl de Kusayy’ın bu isteğinin yerine getirilmesini vasiyet etti. Huleyl ölünce Kusay sidâne hizmetini tamamen sahiplenmeye kalkıştı. Huzâa kabilesinin buna karşı çıkmasına rağmen Kusay, Kinâne ve Kudâa’nın yardımıyla Mekke’nin idaresini ve Kâbe hizmetlerini üzerine aldı. Diğer bir rivayete göre ise Kusay, Kâbe’nin anahtarlarını bir tulum şarap karşılığında Huzâa’nın reisi Ebû Gubşan’dan satın almış, Huzâa kabilesi buna razı olmayıp Kusay ile mücadeleye girişmiştir. Ebtah’ta yapılan savaşta her iki taraftan birçok kişi ölmüş, sonunda Ya‘mer b. Avf’ın hakemliğine başvurulmuş, Ya‘mer de Kusayy’ın

lehine karar vermiştir. Böylece Mekke'de hâkimiyet Kusayy'ın şahsında Kureyş kabilesine geçti. Kusay, Mekke dışında yaşayan Kureyş kabilesinin kollarını

birleştirerek Mekke'ye yerleştirdi. Kureyş'in Mekke ve civarındaki hâkimiyetini güçlendirdi. Bu sebeple kendisine "mücemmi'" (birleştirici) denilmiştir.

Kâbe'yi tamir ederek hac menâsikini düzenleyen Kusay, Cürhümlüler'in yerinden söküp gömdükleri Hacerülesved'i Kâbe'deki yerine koydu. 440 yılında Kâbe'nin kuzeyine, tavafa başlanan yerin arka tarafına önemli meselelerin görüşülüp karara bağlandığı Dârünnedve denilen toplantı yerini yaptırdı. Kâbe ve Mekke ile ilgili olan kıyâde, livâ, hicâbe, nedve, sikāye ve rifâde hizmetlerinin tamamını elinde topladı. Mekke'ye gelen hacılara verdiği hizmetin karşılığı olarak Kureyş'ten yıllık vergi aldı. Mekke'de çeşitli su kuyuları açtırdı. Kâbe'nin etrafına deriden yapılmış havuzlar koyarak hacıların su ihtiyacını karşıladı. Hacla ilgili takvim işlerini Kinâne kabilesine bırakıp diğer kabilelerin de Mekke'ye bağlılığını sağladı. Hanımının akrabası olmaları dolayısıyla bazı görevleri de Huzâalılar'a verdi.

Vefat etmeden önce Kâbe'nin bakımını ve anahtarlarını muhafaza göreviyle sikāye, rifâde ve livâ görevlerini oğlu Abdüddâr'a bırakan Kusay yaklaşık 480'de ölmüş ve Hacûn'a defnedilmiştir. Kabri zamanla bir ziyaretgâh haline gelmiştir. Kureyş kabilesi onun ölümünden sonra da koyduğu prensiplere uymayı sürdürmüştür. Kusayy'ın Mekke'nin kurucusu olduğuna dair bir görüş varsa da Mekke'nin Kusay'dan önce de mevcut olduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 137; İbn Hişâm, es-Sîre, Beyrut 1391, I, 117-119, 123-124, 130-132; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 70-71; II, 137; Ezrakī, Aḫbâru Mekke, I, 103-111, 113, 195; II, 191; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b.

Abdullah), Mekke 1407/1987, V, 170-175; Belâzürî, Ensâb, I, 47-53, 55, 57-58; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 256, 265; Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, II, 121-122, 132-133, 136-139, 141-142; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 18 vd., 38 vd., 57 vd., ayrıca bk. İndeks; Muhammed Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 35; II, 888; Neşet Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara 1982, s. 88-91, 117-121; İbrâhim eş-Şerîf, Mekke ve'l-Medîne fi'l-Câhiliyye ve ʿahdi'r-Resûl, Kahire 1985, s. 117-125; Fuâd Ali Rızâ, Ümmü'l-ḳurâ, Beyrut 1987, s. 142-144; Nedvî, Rahmet Peygamberi (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1992, s. 51, 60, 62, 74, 133; Ali Osman Ateş, İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri, İstanbul 1996, s. 152, 173, 180, 186, 188-190; G. Levi Della Vida, "Kusayy", İA, VI, 1028-1030; a.mlf., "Ḳuṣayy", EI² (İng.), V, 519-520.

Ali Osman Ateş

KUSAYRU AMRE

(قصير عمرة)

Erken İslâm sivil mimarisinin en önemli örneklerinden biri.

Ürdün Krallığı topraklarının batısındaki Emevîler'e ait çöl kasırlarının bulunduğu Amman bölgesinde ve Amman'ın 100 km. doğusunda Azrak vahasının baş taraflarındadır; benzerleri arasında günümüze iyi durumda ulaşmış olmasıyla dikkat çeker. İskân bölgelerinin uzağında kalmasından dolayı unutulan bina 1898 yılında Alois Musil tarafından bulunmuş ve 1901 yılında ressam A. L. Mielich'in katkılarıyla albüm halinde neşredilmiştir. 1974'te de Martin Almagro başkanlığında bir İspanyol heyeti duvarlarındaki resimleri temizleyerek mevcut kalıntıları yeniden ilim âlemine sunmuştur.

Kusayru Amre'nin tarihlenmesi problemlidir ve bânisi hakkında kesin bir şey söylemek güçtür. Binanın keşfi sırasında tesbit edilen, fakat sonraları zamanın etkisiyle kaybolan bazı duvar resimlerindeki yazılar bâninin emîr unvanını taşıdığını göstermektedir. Bu durumdan, binayı yaptıran kişinin halife olmayan veya o günlerde henüz tahta çıkmamış bulunan bir hânedan mensubu olduğu anlaşılmakta ve bu kişinin kimliği için I. Velîd (705-715) veya II. Velîd (743-744) üzerinde durulmaktadır.

Dışarıdan heybetli bir görünüme sahip olan kasır (50 × 25 m.) kireç taşından yapılmıştır; kapı ve pencere söveleri siyah bazalttır. Müştemilâtın dışında bir salon ve bir hamamdan meydana gelen asıl binanın birinci derecede önemli kısmı 8,75 × 7,58 m. boyutlarındaki salondur ve üzerleri beşik tonoz örtülü üç nefe ayrılmıştır. Salonun pencereleri doğu tarafına açılmış, orta nefin güneyine bir girinti şeklindeki loş taht odası yerleştirilmiştir. Taht odasının sağında ve solunda birer özel geçitle bağlı bulunduğu iki loş oda daha vardır, bunların kasır sahibinin istirahati ve kişisel yaşamıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Salona açılan hamamın soyunmalığı beşik tonoz, ılıklığı çapraz tonozla, sıcaklığı ise kubbeyle örtülüdür. En itinalı kısım olan sıcaklığın kubbesine özel bir ihtimam

gösterilerek içi, çevresine burç sembolleri işlenmiş, üzerinde ekliptik koordinatlar ve ekvatorla birlikte 400 civarında yıldızın yer aldığı bir gök haritası ile süslenmiştir. Hamamla salonun kuzeydoğu köşesinde küçük bir havuz bulunmakta ve suyu bina teşkilâtının dışında yer alan 40 m. derinliğindeki bir kuyuya bağlı depodan gelmektedir. Kalan izlerden, kuyudan suyun hayvanlar veya köleler tarafından çevrilen bir dolap vasıtasıyla çekildiği anlaşılmaktadır.

Kusayru Amre'nin duvar resimleri Emevî devrinin en iyi korunmuş örnekleridir. Çok kuvvetli Helenistik gelenek ve Bizans etkisi gösteren fresk tekniğindeki bu resimlerin Bizanslı ustaların yardımıyla yapılmış olması muhtemeldir. Emevîler'e has biçimde insan figürlerinin bol miktarda kullanıldığı resimler arasında av sahneleri, avcılar, müzisyen ve rakkāselerin yanında çok cüretkâr bir şekilde ele alınmış eğlence sahnelerinin de bulunması dikkat çekicidir. Bunların dışında hayvan mücadeleleri, güreşçiler, taş ocaklarından taşın çıkartılıp develerle taşınması, iki işçinin bu taşları yontması ve demirci, marangoz, duvarcı vb. zanaat er-babının bir bina yapması gibi sahneler de bulunmaktadır.

Kusayru Amre'nin duvar resimleri arasında en önemli olanı, salonun batı duvarının güney ucunda yer alan Altı Kral panosudur. Bu resimde altı kişi ayakta durmakta ve başları üzerindeki Arapça ve Grekçe yazılardan bunların dördünün Bizans, İran ve Habeş imparatorları ile Vizigot (İspanya) kralı oldukları anlaşılmakta, yazıları okunamayan diğer ikisinin de Türk hakanıyla Çin imparatoru veya Hindistan hükümdarı oldukları tahmin edilmektedir. İslâm fetihleri sırasında Araplar'a yenilen dünyanın bu en büyük altı hükümdarı, biraz ileride elinde hükümranlık alâmeti olarak "lituus" (ucu kıvrık asâ) tutan bir şahsa yönelmişlerdir. Emevîler'in cihan hâkimiyetini ifade eden bu sahneden başka taht odasının arka duvarında yer alan bir başka panoda da bir sayvan altında oturan ve iki yanındaki hizmetkârlar tarafından yelpazelenen kişinin (Emevî halifesi) ayakları altına denizlere de hâkim olduğunu gösteren denizcilikle ilgili bir sahne resmedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Musil, Qusayr ‘Amra, Wien 1907; A. Jaussen-R. Savingnac, “Les chateaux arabes Quseir Amra”, Mission archéologique en Arabie, Paris 1922, III, tür.yer.; E. Diez, Die Kunst der islamischen Völker, Potsdam 1926, s. 144-147; K. A. C. Creswell, Early Muslim Architecture Umayyads, Early Abbasîds and Tûlûnids, Part I-Umayyads, London 1932, s. 338 vd.; a.mlf., A Short Account of Early Muslim Architecture, Middlesex 1958, s. 84-99, pl. 21-23; a.mlf., “Architecture”, EI² (İng.), I, 612, fig. 3, pl. IX-X; M. Almagro, Qusayr ‘Amra, Madrid 1975; G. Mitchell, Architecture of the Islamic World, London 1984, tür.yer.; O. Grabar, İslam Sanatının Oluşumu (trc. Nuran Yavuz), İstanbul 1988, tür.yer.; ayrıca bk. rs. 2, 3, 59, 87, 89; a.mlf., “The Painting of the Six Kings at Qusayr Amra”, Ars Orientalis, I, Baltimore 1954, s. 185-187; J. M. Blazquez, Mosaicos Romanos de España, Madrid 1993, s. 647-718; F. Zayadine, “The Umayyad Frescoes of Quseir ‘Amra”, Archaeology, XXXI/3, New York 1978, s. 19-29; E. Herzfeld, “Amre”, İA, I, 415-418.

A. Engin Beksaç

KUSEM b. ABBAS

(قثم بن العبّاس)

Kusem b. el-Abbâs b. Abdilmüttalib el-Hâşimî (ö. 57/676)

Sahâbî.

Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın oğludur. Annesi Ümmü'l-Fazl Lübâbe bint Hâris el-Hilâliyye, Hz. Hatice'den sonra müslüman olan ilk kadın olup Resûl-i Ekrem'in hanımlarından Meymûne'nin kız kardeşidir. Resûlullah kendisine benzetilen Kusem'i arkadaşlarıyla oynarken görmüş ve bineğinin arkasına bindirmişti. Kusem Hz. Peygamber'in cenazesi yıkanırken hazır bulunmuş, cesedi sağa sola çevirmiş, Resûlullah'ı kabrine yerleştirmiş ve kabirden en son o çıkmıştı. Bu sebeple Resûl-i Ekrem'e en son dokunan kişi olarak tanınır. Hz. Hüseyin'in sütkardeşiydi. Hz. Peygamber'den ve babasından, ayrıca kardeşi Fazl ve Talha b. Ubeydullah'tan hadis rivayet etmiş, kendisinden Hânî b. Hânî, Abdülmelik b. Muhammed b. Amr ve Ebû İshak es-Sebîî rivayette bulunmuştur.

Hz. Ali'nin hilâfeti döneminde Mekke valiliğine tayin edilen Kusem onun ölümüne kadar bu görevini sürdürdü. Kusem'in Medine valiliği yaptığı da söylenmiştir. Mekke'deki idarî görevleri yanında hac emirliği yaptı (38/658) ve fetvalar verdi. Muâviye'nin 39 (659) yılında Yezîd b. Şecre er-Ruhâvî'yi hac emîri olarak tayin etmesine karşı çıktı. Bunun üzerine Yezîd b. Muâviye kumandasında 3000 kişilik bir ordu Mekke'ye doğru hareket etti. Kusem, ordunun Mekke'ye girmesini engellemek için halka çağrıda bulunduysa da gerekli destek ve yardımı sağlayamadı. Yezîd herhangi bir mukavemetle karşılaşmadan Mekke'ye girdi. Kusem, hac emirliğine Yezîd b. Şecre er-Ruhâvî dışında birinin getirilmesi isteğini tekrarladı. Ebû Saîd el-Hudrî'nin görüşü doğrultusunda hac idaresine Şeybe b. Osman getirildi.

Kusem Muâviye döneminde Horasan Valisi Saîd b. Osman b. Affân'ın kumandasında Horasan civarındaki fetihlere katıldı. Savaşta gösterdiği kahramanlık karşılığında ganimetten bin hisse ayrılması teklif edildiyse de

ganimetlerin beşe taksim edilip diğer kişilerin hakları verildikten sonra kendisine pay ayrılması gerektiğini belirtti. Fazilet ve takvâ sahibi olan Kusem, Saîd b. Osman'la birlikte Semerkant seferine katıldı (56/675) ve Semerkant'ta şehid oldu. Merv'de vefat ettiği de belirtilmiştir. Mezarı zamanla ziyaretgâh haline gelmiş, etrafına cami ve medrese yapılmıştır. Semerkantlılar arasında "şâh-ı zend" (yaşayan sultan) olarak anılan Kusem'in mezarına Bâbür devrinde Mezarşah adı verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 101, 205, 260; İbn Mâce, "Cenâ˒iz", 65; İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Nâcî), s. 32; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 367; Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1953, s. 27; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), Riyad 1405/1985, s. 198, 201; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 17, 46, 107, 409, 455; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VII, 194; İbn Kuteybe, el-Ma˓ârif (Ukkâşe), s. 121, 122, 166; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 402; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 213; Şerîf er-Radî, Nehcü'l-belâġa (nşr. Subhî es-Sâlih), Kum, ts. (Dârü'l-hicre), s. 457-458;

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-ta˓dîl, VII, 145; İbn Abdülber, el-İstî˓âb (Bicâvî), III, 1304-1305; Zehebî, A˓lâmü'n-nübelâ˒, III, 440-442; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 226-227; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 96-97; Abdülhalik Bakır, Hz. Ali Dönemi, Ankara 1991, s. 59-60; Zekeriya Kitapçı, "İslâmiyetin Asya Türk Medeniyetinin Beşiği Semerkant ve Havalisinde İlk Yayılışı", TDA, sy. 25 (1983), s. 117, 134-135.

Abdülhalik Bakır

KUSSÂS

(القصاص)

Halk hikâyecisi veya vâiz anlamında terim.

Kass kökünün ism-i fâili kāssın çoğulu olan kussâs hadislerde daha çok “bir olayı veya rüyayı anlatan, bir kimsenin izini takip eden, vaaz ve nasihat eden kimseler” anlamında kullanılmıştır. Bir olayı nakleden, hikâye yazan, kıssa ve destan anlatan ve dinî öğütler veren kıssacı vâize kās denmiş; insanları eğitmek, dinî duygularını geliştirmek maksadıyla Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan kıssaları nakledip açıklayan vâizlere de bu ad verilmiştir. “Hikâye, rivayet, haber ve iz” mânalarına gelen kasas kelimesi, ilk dönemlerde “dinî nasihat” anlamında kullanılmış, eski milletlere dair haberlere kasas denmiştir. Câhiliye toplumunda edebî, içtimaî ve kültürel hayatın içinde şiir ve hitabetin yanı sıra kıssa anlatma ve dinleme geleneğinin önemli bir yeri olduğundan kabilelerin şairleri, hatipleri ve kâhinleri sosyal hayattaki etkinlik ve tesirleri bakımından aynı zamanda birer kās sayılmaktaydı.

İslâmî dönemde kıssa anlatma faaliyetinin ne zaman başladığı ve ilk kıssacının kim olduğu konusunda değişik rivayetler vardır. Kıssacılığın Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer devirlerinde görülmediği (İbn Mâce, “Edeb”, 40) veya ilk defa Temîm ed-Dârî’nin Hz. Ömer’den izin alarak kıssa anlattığı (Müsned, III, 449) yahut Hz. Osman’ın şehid edilmesinden sonra başladığı kaydedilmektedir (İbn Şebbe, I, 10; İbnü’l-Cevzî, s. 178-179). Hasan-ı Basrî kıssacılığın bid‘at olduğunu, İbn Sîrîn ise bu âdeti ilk defa Hâricîler’in ortaya çıkardığını söylemiş, fitnenin zuhurundan sonra kıssacılığı Muâviye b. Ebû Süfyân’ın ihdas ettiği de ileri sürülmüştür (İbnü’l-Cevzî, s. 179; Makrîzî, II, 253; Süyûtî, Taḥẕîrü’l-ḫavâṣ, s. 235, 275).

Resûl-i Ekrem, Kur’ân-ı Kerîm’in emirleri ve genel prensipleri doğrultusunda vaaz ve nasihatte bulunmuş, vaazlarında tarihî ve temsilî kıssalara yer vermiş, kıssa anlatıldığını duyduğu halde bunu

yasaklamamıştır (Müsned, III, 474, V, 261; Ebû Dâvûd, “ʿİlim”, 13; İbnü’l-Cevzî, s. 168-170). Bununla beraber Hz. Peygamber hayatta iken onun mescidinde kıssa anlatılmamış, namaz kılındıktan sonra halkalar halinde oturularak ilmî müzakereler yapılmış, zaman zaman Câhiliye haberlerinden söz açılmış, hikmetli şiirler okunmuştur. Öte yandan Resûl-i Ekrem’in emir, memur veya gösteriş düşkününden başkasının kıssa anlatamayacağını söylemesi (İbn Mâce, “Edeb”, 40; Ebû Dâvûd, “ʿİlim”, 13) ve kıssacılığın İsrâiloğulları’nı helâk eden sebepler arasında zikredilmesi (Heysemî, I, 190) herkesin kıssa anlatarak vaaz edemeyeceğini, sorumluluğu gerektiren bu işin bir noktada sınırlandırılması gerektiğini düşündürmektedir.

Rivayetlerin büyük çoğunluğunda, sahâbe arasında ibadete düşkünlüğüyle bilinen Temîm ed-Dârî’nin kıssa anlatmak için Hz. Ömer’den birçok defa izin istediği, onun da bu işin tehlikesine dikkat çektikten sonra kendisine sadece cuma günleri namazdan önce vaaz etmesi için izin verdiği belirtilmektedir.

Bazı kaynaklarda tâbiînden muhaddis Ubeyd b. Umeyr el-Leysî’den ilk kıssacı diye söz edilmekte (İbn Sa‘d, V, 463), Mekkeliler’in vâizi diye şöhret bulan bu âlim ilk dönem kaynaklarında kās, daha sonraki kaynaklarda vâiz diye geçmekte (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 156-157), bu da vâizlerin ilk devirlerde kās diye anıldığını göstermektedir. Ayrıca Hâris b. Muâviye el-Kindî’nin kıssa anlatmak için Hz. Ömer’e başvurduğu (Müsned, I, 18), yine ashaptan Esved b. Serî‘in Basra Mescidi’nde ilk defa kıssa anlattığı, Medine vâizi olarak bilinen İbn Ebü’s-Sâib’e Hz. Âişe’nin bazı tavsiyelerde bulunduğu, onun da bu tavsiyeler doğrultusunda cuma günleri müslümanlara vaaz ettiği kaydedilmektedir (Müsned, VI, 217; İbn Şebbe, I, 13). Hz. Ömer döneminde (634-644) resmî görevler arasında yer almaya başlayan kıssacılık Hz. Osman zamanında (644-656) aynı şekilde devam etmiş, hatta Temîm’e verilen izin haftada iki güne çıkarılmıştır (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 448). Ancak Hz. Osman’ın şehid edilmesiyle başlayan siyasî ve fikrî karışıklıklar, Cemel ve Sıffîn savaşları ve bunların sonucunda ortaya çıkan çeşitli fırka ve mezheplerin kendi görüşlerini destekleme ihtiyacı uydurma hadislerin zuhuruna sebep olduğu gibi dönemin en etkili propaganda vasıtalarından olan hitabet ve belâgata, özellikle siyasî hitabelerle ideolojik vaaza büyük ölçüde zemin hazırlamıştır. Nitekim Hz. Ali’nin Sıffîn dönüşü kendi karşıtlarına kunut

okutup beddua ettiği, bunun üzerine Muâviye'nin de mescid ve karargâhlarda sabah ve akşam namazlarından sonra kıssa anlatmak, kendisine ve Şamlılar'a dua etmek maksadıyla bazılarını görevlendirdiği, böylece "kasasu'l-hâssa" denilen resmî veya siyasî kıssacılığın başladığı, buna göre kıssacının sabah namazından sonra halifeye, taraftarlarına ve ordusuna dua, yönetim muhaliflerine ve müşriklere ise beddua ettiği, kıssacılığın "kasasü'l-âmme" denilen türünde vâizin halka öğüt verdiği belirtilmektedir (Makrîzî, II, 253). Emevîler dönemine gelindiğinde vaaz ve kıssacılık büyük ölçüde gelişme kaydetmiş, İslâm coğrafyasının çeşitli merkezlerinde hatip veya kās olarak adlandırılan pek çok kişi yetişmiştir (Emevîler döneminde hitabetin gelişme sebepleri, çeşitleri, bu dönemde vaaz ve kıssacılığın kaydettiği gelişme ile dönemin meşhur vâizleri hakkında geniş bilgi için bk. Şevkī Dayf, II, 405-435).

Muâviye, vâizlik ve kadılık görevlerini aynı şahsın sorumluluğuna verme uygulamasını başlatmış, Amr b. Âs'ın ordusunda kāslık görevi yapan ve Mısır'da ilk defa kıssa anlatan Süleym b. Itr et-Tücîbî'yi kadı tayin etmiştir (Kindî, s. 303). Emevîler döneminde halifeler vâizliğe gerekli desteği vermiş, vaaz ve kıssacılık bir taraftan siyasî bir mahiyet kazanırken diğer taraftan genelde dönemin siyasî ve iktisadî şartlarına bir tepki şeklinde ortaya çıkan zühd hareketinden etkilenmiş, âbid ve zâhid olarak bilinen pek çok vâiz ortaya çıkmıştır. Hasan-ı Basrî, Safvân b. Muhriz, İbrâhim et-Teymî, Mutarrif b. Abdullah, Yezîd er-Rekāşî, Ziyâd b. Abdullah en-Nümeyrî, Bilâl b. Sa'd, Ebû Hâzım Seleme b. Dînâr bu ekole mensup ünlü vâizlerden bazılarıdır.

Tâbiîn döneminden itibaren değişik kültürlerle temasın sonucunda uydurma rivayetlerin ve İsrâilî haberlerin artışı tebeu't-tâbiîn devrinde daha geniş boyutlara ulaşmış, bunların müslüman topluluklar arasında yayılmasında ve bazı asılsız haberlerin tarih, tefsir ve hadis kitaplarında yer almasında kās ve kārî gibi sıfatlarla anılan kıssacı vâizlerin rolü büyük olmuştur. Önceleri "vâiz" mânasında yaygın olarak kullanılan kās kelimesi,

III. (IX.) yüzyıldan itibaren bazı olumsuzlukları çağrıştırması yüzünden terkedilmiş (Mustafa Sâdık er-Râfiî, I, 383), bunun yerine daha çok vâiz ve müzekkir kelimeleri kullanılmıştır. Abbâsîler döneminde sosyal, ekonomik ve kültürel hayatta görülen gelişmelerin sonucu olarak vaaz ve kıssacılık

önemli ölçüde yaygınlık kazanmış, sûfî meşrepli âbid ve zâhid vâizler özellikle Basra ve Bağdat çevresinde etkili konuşmaları ve kendilerine has metotlarıyla halkı irşad etmeye çalışmış, daha çok tarihçi kimliği ön plana çıkan ve İsrâilî haberleri nakletmekle şöhret bulan kıssacı vâizler cami ve mescidlerde bu görevi devam ettirmişlerdir.

Kıssa geleneği, III. (IX.) yüzyılın ortalarından itibaren iyice yaygınlaşarak sokaklara taşmış, bir geçim ve kazanç kapısı haline gelmiş, nihayet 279'da (892) halife Bağdat'ta bir ferman yayımlayarak kıssacıların sokaklarda ve camilerde kıssa anlatmalarını yasaklamış, bu ferman 284'te (897) tekrarlanmıştır (Taberî, Târîḫ, X, 28, 54). Yine bu devrelerde, Bedîüzzaman el-Hemedânî'nin makāmelerinde görüldüğü gibi vaaz ve kıssacılığın makāme denilen edebî bir sanat halinde dilenciliğe ve insanları aldatmaya yönelik bir meslek haline dönüşmesi, onun sosyal hayat bakımından ulaştığı boyutları ve sebep olduğu karmaşayı göstermektedir. Bu dönemde yaşayan ünlü sûfî ve vâiz Ebû Tâlib el-Mekkî bid'atçılık kabul ettiği kıssacılığa şiddetle karşı çıkmış, İmam Gazzâlî de kıssacı vâizlerin yol açtığı zararlara dikkat çekmiştir (İḥyâʾ, I, 53-58; II, 485; III, 578-579).

Kıssacılar ashap, tâbiîn ve diğer İslâm âlimleri tarafından ilmî yetersizlikleri, doğru sözlü olmamaları, şahsî çıkar peşinde koşmaları, konuşmalarında abartılı ifadelere yer vermeleri, siyasîlere veya muhtelif cereyanlara alet olmaları ve hadis uydurmaları yüzünden tenkit edilmiştir. Nitekim Abdullah b. Ömer, Mekkeliler'in vâizi Ubeyd b. Umeyr gibi şahsiyetlerin vaaz meclislerine katılmakla beraber seviyesiz kimselerin kıssa anlatması halinde ya mescidi terkederek veya emniyet güçlerinden yardım isteyerek tepkisini ortaya koymuştur (İbnü'l-Cevzî, s. 196; Şemseddin İbn Müflih, II, 82). Ebû Abdurrahman es-Sülemî talebelerine kussâs toplantılarına kesinlikle katılmamalarını tavsiye etmiş, fakih ve muhaddis Ebû Kılâbe el-Cermî kıssacıların ilmi öldürdüklerini söylemiş, Dımaşk kadısı ve muhaddis Ebû İdrîs el-Havlânî de kıssa anlatacak kimsenin fakih olması gerektiğini belirtmiştir. Meymûn b. Mihrân, Mâlik b. Enes ve Muhammed b. Kesîr es-San'ânî de kıssacılara karşı olumsuz tutum ve beyanlarıyla tanınan âlimlerdir. Ahmed b. Hanbel kıssacıların yalancılığına işaret etmekle beraber kıssacı vâizlerin halk üzerindeki bazı olumlu etkilerine dikkat çekmiştir (Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 151; Şemseddin İbn Müflih, II, 82-85).

Bir kısım kıssacılar hadis münekkitlerince değişik seviyelerde cerhedilerek zayıf sayılanlar tek tek ele alınıp değerlendirilmiş, bunların genellikle tasavvuf ekolüne mensup âbid ve zâhid şahsiyetler oldukları, konuşmalarında daha çok Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan cennet ve cehennem tasvirleri üzerinde durdukları, günah korkusu, cehennem azabı ve dünyaya önem vermemek gibi konuları işledikleri görülmüştür. Ehl-i kitaba ait kaynaklara başvurarak Merv Camii'nde kıssa anlatan Mukātil b. Süleyman tanınmış bir müfessir olmasına rağmen hadis münekkitlerince yalancı bir râvi kabul edilmiştir. Cu'fe Mescidi'nde altmış yıl imamlık yapan ve Râfizî fikirleriyle tanınan kıssacı vâiz Amr b. Şemir el-Kûfî oldukça ağır lafızlarla eleştirilmiştir. Daha çok tarihçi kimliğiyle ön plana çıkan Basralı hatip ve kıssacı Ebû Bekir el-Hüzelî'nin rivayetleri güvenilir bulunmamıştır. Aynı yıllarda Basra'da vaaz edip kıssalar anlatan ve felsefî fikirleriyle tanınan Sâlih b. Abdülkuddûs zındıklık ithamıyla Halife Mehdî-Billâh tarafından öldürülmüştür. Kaderiyye mezhebi mensubu Mûsâ b. Seyyâr el-Üsvârî, siyere ve Kur'an'ın yorumlarına son derece vâkıf olduğu belirtilen Kaderî ve Mu'tezilî fikirleriyle tanınan Amr b. Fâid, III. (IX.) yüzyılın kıssacı vâizlerinden Süleyman b. Amr el-Kûfî, Ebû Huzeyfe İshak b. Bişr, Abdülmün'im b. İdrîs el-Yemânî, Gulâmu Halîl gibi isimler de en ağır cerh lafızlarıyla tenkit edilmiş yalancı râvilerden bazılarıdır.

Vâiz ve kıssacıların hadis ilmiyle olan münasebetlerini ilk dönemlerden itibaren tenkitçi bir yaklaşımla ele alan bazı önemli eserler şunlardır: İbn Ebû Âsım, el-Müẕekkir ve't-teẕkîr ve'ẕ-ẕikr (nşr. Amr b. Abdülmün'im, Tanta 1412/1992; nşr. Ebû Yâsir Hâlid b. Kāsım er-Redâdî, Riyad 1413/1993); Ebû Bekir Muhammed b. Hasan en-Nakkāş, Aḫbârü'l-ḳuṣṣâṣ (İbnü'n-Nedîm, s. 50; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 62); İbnü'l-Cevzî, el-Ḳuṣṣâṣ ve'l-müẕekkirûn (nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1406/1986; nşr. Merlin L. Swartz, Beyrut 1986; nşr. Muhammed Lutfî es-Sabbâğ, Beyrut 1409/1988); Ebü'l-Fütûh Es'ad b. Mahmûd b. Halef el-İclî, Âfâtü'l-vuʿʿâẓ (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 131); Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Necm ed-Dımaşkī, Târîḫu'l-vuʿʿâẓ (Zehebi, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 7); İbn Teymiyye, Eḥâdîs̱ü'l-ḳuṣṣâṣ (Fi'l-kelâm ʿale'l-ḳuṣṣâṣ, nşr. Abdülhamîd Şânûha, Cidde 1987; nşr. Muhammed Lutfî es-Sabbâğ, Beyrut 1408/1988); Zeynüddin el-Irâkī, el-Bâʿis̱ ʿale'l-ḫalâṣ min ḥavâdîs̱i'l-ḳuṣṣâṣ (bk. bibl.); Süyûtî, Taḥẕîrü'l-ḫavâṣ min ekâẕîbi'l-ḳuṣṣâṣ (nşr. Muhammed Lutfî es-

Sabbâğ, Beyrut 1404/1984) ve Taḥẕîrü'l-eyḳāẓ min ekâẕîbi'l-vuʿʿâẓ (nşr. Ali Toksarı, Kayseri 1993); Muhammed Lutfî es-Sabbâğ, Târîḫu'l-ḳuṣṣâṣ ve eṡeruhüm fi'l-ḥadîṡi'n-nebevî ve reʾyü'l-ʿulemâʾ fîhim (Beyrut 1405/1985). Konuyla ilgili olarak Hasan Cirit Hadiste Vaaz, Kıssacılık ve Kussâs adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (1997, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 18; III, 449, 474; V, 261; VI, 217; İbn Mâce, "Muḳaddime", 17, "Edeb", 40; Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 13; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 463-464; İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, I, 10, 13; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), X, 28, 54; a.mlf., Câmiʿu'l-beyân, Kahire 1388/1968, XII, 150; Ukaylî, eḍ-Ḍuʿafâʾ, III, 290; IV, 171; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 303; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Beyrut 1377, s. 50; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Beyrut, ts., I, 148-149, 151, 156; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), II, 376; Gazzâlî, İḥyâʾ, Beyrut 1412/1992, I, 53-58; II, 485; III, 578-579; İbnü'l-Cevzî, el-Ḳuṣṣâṣ ve'l-müẕekkirûn (nşr. M. Lutfî es-Sabbâğ), Beyrut 1409/1988, s. 168-170, 177-179, 196, 202, 225, 229, 306, 353-354; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Eḥâdîṡü'l-ḳuṣṣâṣ (nşr. M. Lutfî es-Sabbâğ), Beyrut 1408/1988; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 47; II, 668; IV, 173-175, 206; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 448; IV, 156-157; XI, 86, 300; XIV, 574; XXIII, 7; Şemseddin İbn Müflih, el-Âdâbü'ş-şerʿiyye ve'l-mineḥu'l-merʿiyye, Kahire, ts. (Müessesetü Kurtuba), II, 82-85, 90; Zeynüddin el-Irâkī, el-Bâʿiṡ ʿale'l-ḫalâṣ min ḥavâdîṡi'l-ḳuṣṣâṣ (nşr. M. Lutfî es-Sabbâğ, Eḍvâʾü'ş-şerîʿa, IV, Riyad 1393 içinde), s. 81-171; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, I, 190; Makrîzî, e-Ḫıṭaṭ, II, 253; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 511; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 62, 131; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 551-552; a.mlf., Taḥẕîrü'l-ḫavâṣ min ekâẕîbi'l-ḳuṣṣâṣ (nşr. M. Lutfî es-Sabbâğ), Beyrut 1404/1984, s. 191-192, 195-197, 233, 235-237, 239, 246, 248, 251-252, 260, 263, 275-276, 278; a.mlf., Taḥẕîrü'l-eyḳāẓ min ekâẕîbi'l-vuʿʿâẓ (nşr. Ali Toksarı), Kayseri 1993; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, II, 405-435; Vedîa Tâhâ en-Necm, el-Ḳaṣaṣ ve'l-ḳuṣṣâṣ fi'l-edebi'l-İslâmî, Küveyt 1972; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîḫu âdâbi'l-ʿArab, Beyrut 1394/1974, I, 383; M.

Yaşar Kandemir, Mevzû Hadisler, Ankara 1975, s. 86, 88, 89; a.mlf., “Gulâmu Halîl”, DİA, XIV, 187; Abdullah Aydınlı, Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis, İstanbul 1982, s. 209, 218;

Kāsım es-Sâmerrâî, “Fennü’l-ḳaṣaṣ ve’l-ḳuṣṣâṣ” (İbnü’l-Cevzî, el-Ḳuṣṣâṣ ve’l-müẕekkirûn içinde, nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Riyad 1403/1983, s. 25; M. Lutfî es-Sabbâğ, Târîḫu’l-ḳuṣṣâṣ ve es̱eruhüm fi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî ve re˒yü’l-ʿulemâ˒ fîhim, Beyrut1405/1985; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilatı, Ankara 1991, s. 112; Hasan Cirit, Hadiste Vaaz, Kıssacılık ve Kussâs (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mücteba Uğur, “Va‘z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs”, AÜİFD, XXVIII (1986), s. 291-326; D. B. Macdonald, “Kıssa”, İA, VI, 771-774; Ch. Pellat, “Ḳāṣṣ”, EI² (İng.), IV, 733-735.

Hasan Cirit KUSTÂ b. LÛKĀ

(قسطا بن لوقا)

Kustâ b. Lûkā el-Ba‘lebekkî (ö. 300/912-13)

Hıristiyan mütercim, hekim ve bilim adamı.

205 (820-21) yılı civarında Grek kökenli hıristiyan bir ailenin çocuğu olarak Suriye’nin Ba‘lebek (Heliopolis) şehrinde dünyaya geldi. Tahsili hakkında bilgi yoktur. İlim hayatının başlarında Bizans’ın yönetiminde olan Anadolu topraklarını ziyaret etmiş ve memleketine daha sonra Arapça ve Süryânîce’ye tercüme edeceği Grekçe eserlerle dönmüştür. Şöhretinin yayılmaya başlamasıyla Bağdat’a çağrılan Kustâ, burada dönemin Abbâsî halifesi Müstaîn-Billâh (862-866) için başta hekimlik olmak üzere çeşitli ilmî hizmetlerde bulunmuştur. Muhtemelen 865’ten önceki bir tarihte yönetici Senhârîb (Sancherib) tarafından Ermenistan’a davet edildi ve buraya yerleşerek hayatının daha sonraki dönemini burada geçirdi. Tecrübeli bir hekim, iyi bir mütercim ve âlim olarak Bağdat’ta kazandığı şöhreti burada da sürdü ve yüksek çevrelerden itibar gördü. Özellikle patrik Ebü’l-Gışrîf’in himayesi altında yaptığı çalışmalar arasında Hz. Muhammed’in nübüvvetiyle ilgili olarak Ebû Îsâ Ali b. Yahyâ el-Müneccim’e cevaben yazdığı risâle dikkati çekmektedir. Kustâ b. Lûkā

Ermenistan’da öldü.

Kustâ b. Lûkā’nın ilmî şahsiyeti hakkında bilgi veren müslüman kaynakları onun Grekçe, Süryânîce ve Arapça’ya olan hâkimiyetiyle üslûbunun akıcılığını özellikle vurgulamaktadır. Tercümelerdeki başarısının yanı sıra tıptaki şöhreti İbnü’n-Nedîm tarafından hekim ve mütercim Huneyn b. İshak ile karşılaştırılmıştır (el-Fihrist, s. 353). Kustâ b. Lûkā başta tıp olmak üzere felsefe, aritmetik, geometri, astronomi, mantık ve siyaset gibi alanlarda altmıştan fazla eser kaleme almıştır. Çevirilerinin sayısı da on yediyi bulmaktadır. Tıbba dair eserlerine Ebû Bekir er-Râzî ve İbnü’l-Cezzâr gibi müslüman hekimlerce başvurulduğu bilinmektedir. Öklid’in Elementa’sı üzerine Kitâb fî şükûki Kitâbi Öḳlîdis ile Risâle fi’stiḫrâci mesâʾil ʿadediyye mine’l-maḳāleti’s̱-s̱âlis̱e min Öḳlîdis adlarıyla bilinen yorumları yahut Diophantos’un Arithmetica’sı üzerine yaptığı tercüme ve Tefsîr li-s̱elâs̱ maḳālât ve nıṣf min Kitâbi Diyûfanṭis fi’l-mesâʾili’l-ʿadediyye ismiyle bilinen şerhi matematik konusundaki uzmanlığının birer göstergesidir. Astronomi alanında ise genel konular hakkında yazdıklarının yanı sıra el-Küretü’n-nücûmiyye adlı küresel usturlaba dair eseri etkili olmuştur. Kendisinin psikolojitıp ilişkilerini açıklayan eski teorilere de ilgi duyduğu anlaşılmaktadır. Nitekim muskaların hastalar üzerindeki olumlu etkisi, karakter farklılıklarının sebebi, nefis ve ruh kavramları arasındaki terminolojik ayırımlar üzerine yazdıkları daha sonra Latin dünyasında yankı uyandırmıştır. Arapça’ya yaptığı, günümüze de ulaşan tercümeleri arasında yer alan İskenderiyeli Heron’un Mechanica’sı (Fî Refʿi’l-eşyâʾi’s̱-s̱aḳīle), Samoslu Aristarchus’un De Magnitudine et distantia solis et lunae’sı (Kitâbü Cirmi’n-neyyireyn li-Aristarhis), Autolycus’un De ortu occasione siderum inerrantium’u (Kitâbü’ṭ-Ṭulûʿ ve’l-ġurûb li-Utûlîkûs), Hypsicles’in De ascensionibus’u (Kitâbü’l-Meṭâliʿ li-İbsiklâvûs), Bithynialı Theodosius’un De sphaeris ve De habitationibus’u (Kitâbü’l-Mesâkin li-Taʾûdusiyûs) İslâm bilim dünyasına önemli katkılar sağlamıştır. Bu çevirilerden bazıları, Cremonalı Gerard’ın Theodosius tercümelerinde olduğu gibi daha sonra yapılan Latince çevirilere esas teşkil etmiş ve Grek-Latin bilim dünyasını birbirine bağlayan bir köprü oluşturmuştur. Yine Latince’de Placita Philosophorum ismiyle bilinen, sözde Plutarkhos’a (aslında Aetius’a) ait, çeşitli filozofların tabiat felsefesine dair görüşlerini içeren Fi’l-Ârâʾi’ṭ-ṭabîʿiyye adlı tercümesi de Ortaçağ Batı felsefe dünyasında sıkça okunmuştur. Kustâ’nın Latin dünyasına etkisi Arapça

tercümeleriyle sınırlı değildir. Telif çalışmaları arasında küresel usturlapla ilgili eserini Stephanus Arnaldus De sphaera solide ismiyle, muskalar (veya tılsımlar) üzerine olan eserini de Villanovalı Arnald De physicis ligaturis (De incantatione) adıyla Latince'ye çevirmiştir. Özellikle nefis ve ruh kavramlarının farkı üzerine yazdığı (aş. bk.), Johannes Hispelansis tarafından Latince'ye tercüme edilen eserine Albertus Magnus ve Roger Bacon gibi ünlü düşünürler bilhassa Aristo'nun De Anima adlı eserinin açıklamaları çerçevesinde başvurmuştur. Onun Latince eserlerde genellikle Costa ben Luca yahut Constabulus şeklinde yazılan ismi Ortaçağ'ın sonlarına doğru oldukça yaygın şekilde bilinmekteydi; ancak eserlerinin sık sık başka yazarlarla, özellikle de Afrikalı Konstantin ile karıştırıldığı belirtilmelidir (DSB, XI, 244-246).

Kustâ b. Lûkā'nın ilmî ve felsefî perspektifi insan bilgisinin birikime dayalı niteliğini esas almaktadır. Ona göre ilâhî bilgi her şeyi kuşattığından, içgüdü ise teorik akla dayanmadığından artmaz. Halbuki insan aklı için bilgi, bilinenden bilinmeyene doğru gittikçe artan bir birikimi ifade etmekte ve giderek ilerlemektedir. İnsan aklının ortaya koyduğu çeşitli uygarlık ürünleri arasında felsefe teori ve pratiği kendinde birleştiren yegâne sanattır. Teorik açıdan felsefe, var olan bütün nesnelerin hakikatini konu edinirken pratik açıdan insan nefsinin ıslahıyla meşgul olur. Bu uğraşında başvurduğu alet mantıktır. Son amacı ise insanın kapasitesi el-verdiğince Tanrı'ya benzemeye çalışmasıdır. Buna paralel biçimde felsefî ilimleri teorik ve pratik olarak ikiye ayıran Kustâ b. Lûkā ilk kategoriye fizik, matematik ve metafiziği, ikincisine ahlâk, ev yönetimi ve politikayı koymaktadır (Daiber, Zeitschrift, VI [1990], s. 102-110). Onun dile getirilmiş bilgi, teorik araştırma ve araçlı uygulamayı kendinde birleştiren bir sanat olarak gördüğü tıp alanında ortaya koyduğu eserler akılcı yöntemleri esas alan ilmî perspektifin birer ürünüdür; ancak müellifin tıpla büyü uygulamalarını yan yana getirdiği de bilinmektedir. Muskaların tıbbî etkisi üzerine yazdığı bir risâlede bu konuyu ele almış ve etkilerinin tecrübeyle sabit olduğunu ileri sürmüştür. Kustâ'ya göre muskaların etkisi akılcı yöntemlerle açıklanamazsa da gözlemlenebilmektedir. Modern tıp açısından bilim dışı sayılabilecek bu tutumun günümüz anlayışı bakımından anlamlı olan boyutu ise Kustâ'nın muska uygulamalarının hastanın zihninde iyileşeceği yönünde güçlü bir inanç doğurduğunu tesbit etmesidir. Bu yaklaşım onun,

bugünün tıbbında “placebo etkisi” denilen olguyu ilk defa tanımlayan hekim olduğunu ortaya koymaktadır (Wilcox-Riddle, I/1 [1995], s. 2).

Uykusuzluk üzerine yazdığı bir risâlede uykusuzluğun mahiyetini anlamak için uykunun mahiyetinin kavranması gerektiğini, uykusuzluğa yol açan sebeplerin ancak bu şekilde çözümlenebileceğini belirtmiştir. Bu çerçevede uyku ve uykusuzluğun mahiyetiyle ilgili yaptığı tesbitler (Kahl, XLIII/2 [1998], s. 313) zamanımızda bilimsel sayılmayan eski tıbbın verilerine dayansa da onun bilimin temeli olan tanım ve sebep fikrine bağlı kaldığını göstermektedir. Ayrıca kendi çağında hâkim olan ruh ve nefis kavramlarının yol açtığı karışıklığı ortadan kaldırmak için bir kavram analizine yöneldiği de bilinmektedir. Kustâ’ya göre ruh kavramı daha ziyade organizma içinde bulunan latif bir cismi ifade etmekte iken nefis kavramı “cismanî olmayan cevher” anlamıyla metafizik bir boyuta sahiptir (Risâle fi’l-farḳ beyne’n-nefs ve’r-rûḥ, s. 108). Tıptaki mânasıyla ruh organizmanın mizacıyla yakından ilgili olup herhangi bir organın mizacındaki farklılıklar bu organda bulunan ruhu da etkilemektedir. Ancak Kustâ’ya göre insan karakterlerindeki farklılıkların sebebi sadece bu değildir. İnsan cevherinin doğuştan iyi veya kötü olması yahut sonradan edinilen kültürel alışkanlıklar da bu farklılaşmada etkili olmaktadır (Kitâbü ʿİleli iḫtilâfi’n-nâs, s. 113, 120). Bir hıristiyan Melkit olan ve dinî inançlarına bağlı kalan Kustâ b. Lûkā’nın fikrî çalışmalarında teolojik bir boyut vardır. Kendisi, Ebû Îsâ Ali b. Yahyâ el-Müneccim’in Hz. Muhammed’in nübüvvetini “geometrik delil” ile kanıtlamaya çalıştığı bir mektubuna cevap olarak tarihî, edebî, psikolojik delilller ileri sürmüş ve dinî inançlarını savunmuştur (Samir Khalil Samir, s. 112).

Eserleri. 1. Kitâb fi’l-iʿdâʾ. Hastalıkların bulaşması (enfeksiyon) hakkında olup neşri ve Almanca tercümesi Hartmut Fähndrich tarafından gerçekleştirilmiştir (Abhandlung über die Ansteckung von Qustâ ibn Lûqâ, Stuttgart 1987). 2. Risâle fî tedbîri seferi’l-ḥac. Hacılar için hazırlanmış on dört bölümden oluşan bir sağlık kılavuzudur (nşr. Gerrit Bos, Leiden 1992). 3. Kitâb fi’s-seher. Uykusuzluk (insomnia) ve sebeplerine dair olan eseri Oliver Kahl yayımlamış ve İngilizce’ye çevirmiştir (bk. bibl.). 4. De physicis ligaturis. Yalnızca Villanovalı Arnald tarafından yapılan Latince tercümesi mevcut olan eserin bilim tarihi açısından önemini, Latince neşrini ve İngilizce çevirisini Judith Wilcox ile John M. Riddle bir çalışmada

ortaya koymuşlardır (bk. bibl.). 5. Risâle fi'l-farḳ beyne'r-rûḥ ve'n-nefs. Müellifin Eflâtun, Aristo, Teofrastos ve Câlînûs'un ruh hakkındaki görüşlerini derlediği ünlü eseri olup Giuseppe Gabrieli ("La Risalah di Qustâ b. Lûqâ 'Sulla differenza tra lo spirito e l'anima'", Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, XIX [Roma 1910], s. 622-655 [İtalyanca tercümesiyle birlikte]), Luvîs Şeyho (bk. bibl.) ve Hilmi Ziya Ülken (Resâilu'bn Sînâ [2] içinde [İstanbul 1953], s. 83-108) tarafından neşredilmiştir. Johannes Hispalensis'in yaptığı Latince çeviriyi Carl Sigmund Barach "Costa-Ben-Lucae, De Differentia Animae et Spiritus" başlığıyla yayımlamıştır (Bibliotheca Philosophorum Mediae Aetatis, Innsbruck 1878, II, 115-139). Hüseyin Aydın'ın "Kustâ b. Lûkā ve Ruh ile Nefs Arasındaki Ayırım Kitabı" başlığıyla bir makalesi neşredilmiştir (AÜİFD, XL [Ankara 1999], s. 387-402). 6. Kitâbü ʿİleli iḫtilâfi'n-nâs fî aḫlâḳıhim ve siyerihim ve şehevâtihim ve iḫtiyârihim. Paul Sbath tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (bk. bibl.). 7. Maḳāle fi'l-burhân ʿalâ ʿameli ḥisâbi'l-ḫaṭâʾeyn. Aritmetiğe dair olan eseri Heinrich Suter Almanca'ya çevirmiştir ("Die Abhandlung Qostâ ben Lûqâs und zwei andere anonyme die Rechnung mit zwei Fehlern und mit der angenommenen Zahl", Bibliotheca Mathematica, IX/2 [1908], s. 111-122). 8. Kitâb fi'l-ʿamel bi'l-küreti'n-nücûmiyye. Usturlabın kullanım yöntemiyle ilgili olup W. H. Worrel tarafından "On the Use of the Celestial Globe" (ISIS, XXXV [Baltimore 1944], s. 285-293) başlıklı bir çalışmada özetlenerek incelenmiştir. 9. Min Kelâmi Ḳusṭâ b. Lûḳā. İlimlerin taksimine dair bu kısa risâleyi Hans Daiber, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir yazma nüshaya dayanarak (Ayasofya, nr. 4855, vr. 78b-81a) Almanca tercümesi ve notlarla birlikte neşretmiştir (bk. bibl.).

Müellifin kütüphanelerde kayıtlı çok sayıdaki eserinden tıbba dair olan bazıları da şunlardır: Risâle fi'l-edviyeti'l-müshile ve'l-ʿilâc bi'l-ishâl, Risâle fi't-taḥarruz mine'z-zükâm ve'n-nezelâti'lletî taʿrižu fi'ş-şitâʾ, Kitâb fî ʿileli'ş-şaʿr, Maḳāle fi'd-dem, Kitâb fi'l-aḫlâṭi'l-erbaʿa ve mâ teşterikü fîh, Kitâb fî ʿilleti'l-mevt fücʾeten (bir listesi için bk. Sezgin, III, 270-274). Matematik ve astronomiye dair eserleri arasında el-Medḫal ile'l-hendese, Kitâbü'l-Medḫal ilâ ʿilmi'n-nücûm, Risâle fî mâ yecibü en yuḳraʾe mine'l-mütevessiṭât ḳable'l-Macesṭî sayılabilir (a.g.e., V, 285-286; VI, 180-182).

Kustâ b. Lûkā'nın aslı kayıp olan Mechanica tercümesini Carra de Vaux

Fransızca tercümesiyle birlikte neşretmiştir (JA, IX/1 [1893], s. 386-472; IX/2, s. 152-209, 420-514; daha sonra bu çalışma Donald R. Hill'in girişi ve A. G. Drachman'ın açıklamalarıyla Les mécaniques ou l'élévateur des corps lourds adıyla yeniden yayımlanmıştır, Paris 1988). Diophantus tercümesi, Jacques Sesiano tarafından Books IV to VII of Diophantus' Aritmetica başlığını taşıyan geniş bir incelemeyle birlikte neşredilmiştir (Paris 1982). Fi'l-Ârâʾi'ṭ-ṭabîʿiyye tercümesini Abdurrahman Bedevî yayımlamıştır (Arisṭûtâlîs fi'n-Nefs, Kahire 1954, s. 191-227). Aslı yanlış olarak Plutarkhos'a nisbet edilen bu risâlenin Aetius adlı müellifle ilişkisi Hans Daiber tarafından Aetius Arabus adlı müstakil bir araştırmada ortaya konmuştur (Wiesbaden 1980). Kustâ'nın Romalı hekim Rufus'tan Kitâbü'n-Nebîẕ ve şurbih fi'l-velâʾim adıyla tercüme ettiği bir risâleyi Hakîm Seyyid Zıllurrahman ilim âlemine tanıtmıştır ("Risalah-i Nabidh of Qustā b. Lūqā", Studies in History of Medicine & Science, IX/3-4 [1985], s. 185-201).

Giuseppe Gabrieli, Kustâ b. Lûkā'nın hayatı ve eserleri üzerine bir çalışma yapmış ("Nota biobibliografica su Qustā Ibn Lūqā", Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, XXI [Roma 1912], s. 341-382), Carl Sigmund Barach, Luvîs Şeyho ve Giuseppe Gabrieli'nin yukarıda anılan çalışmaları ile Paul Sbath'ın anılan neşri Fuat Sezgin tarafından tıpkı basım olarak topluca yayımlanmıştır (Islamic Medicine, XXXIV, Frankfurt 1996). Kustâ'nın, Ebû Îsâ Ali b. Yahyâ el-Müneccim ile giriştiği teolojik tartışmayla ilgili olarak Khalil Samir ve Paul Nwyia'nın Une correspondance islamochrétienne entre Ibn al-Munaggim, Hunayn Ibn Ishāq et Qustā Ibn Lūqā, introduction, texte et traduction adlı çalışmaları da (Turnhout 1981) burada zikredilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Kustâ b. Lûkā, Risâle fi'l-farḳ beyne'n-nefs ve'r-rûḥ (nşr. L. Şeyho, el-Meşrıḳ içinde), XIV, Beyrut 1911, s. 94-109; a.mlf., Kitâbü ʿİleli iḫtilâfi'n-nâs fî aḫlâḳıhim ve siyerihim ve şehevâtihim ve iḫtiyârihim: Le livre des caractères de Qosṭâ Ben Loûqâ, grand savant et célèbre médecin chrétien au

IXe siècle (nşr. ve trc. P. Sbath, BIE içinde), XXIII (1941), s. 113, 120; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 353; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 262-263; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 244-245; Sezgin, GAS, III, 270-274; V, 285-286; VI, 180-182; R. Ruth Harvey, "Qustā Ibn Lūqā al-Baʿlabakkī", DSB, XI, 244-246; S. H. Griffith, "Ferith and Reason in Christian Kalām",

Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (ed. Samir Khalil Samir - J. S. Nielsen), Leiden 1994, s. 5; Samir Khalil Samir, "The Earliest Arab Apology for Christianity", a.e., s. 112; H. Daiber, Bibliography of Islamic Philosophy, Leiden 1999, II, 455-456; a.mlf., "Qostâ Ibn Lûqâ [9. JH.] Über Die Einteillung Der Wissenschaften", Zeitschrift für Geschichte der Arabich-Islamischen Wissenschaften, VI, Frankfurt 1990, s. 102-110; J. Wilcox - J. M. Riddle, "Qusṭā Ibn Lūqā's Physical Ligatures and the Recognition on the Placebo Effect", Medieval Encounters, I/1, Leiden 1995, s. 1-50; O. Kahl, "Qusṭā Ibn Lūqā on Sleeplessness", JSS, XLIII/2 (1998), s. 311-326.

İlhan Kutluer KŪSÛNÎ

(القوصوني)

Medyen b. Abdirrahmân el-Kūsûnî el-Mısrî (ö. 1044/1634'ten sonra)

Tıp bilgini.

Bağdatlı İsmâil Paşa'nın kaydettiğine göre 969 (1562) yılında tanınmış bir hekim ailesinin çocuğu olarak Kahire'de dünyaya geldi. Sehâvî ailenin Kūsûnî nisbesini, Memlük emîrlerinden Seyfeddin Kūsûn tarafından Bâbüzüveyle dışında 730 (1330) yılında yaptırılan (Makrîzî, II, 307-308) Câmiu Kūsûn civarında oturması sebebiyle aldığını söyler (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, XI, 222). Dolayısıyla nisbenin Kahire yakınlarındaki Kūsûn adlı köyle (Atâî, s. 196) veya Kosova ile bir ilgisi yoktur (Sellheim, I, 203).

Kūsûnî'nin hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Muhibbî tabipliğinin yanı sıra edip ve tarihçi olduğunu, Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Metbûlî ile Abdurrahman el-Burcî'den çeşitli ilimler ve Şeyh Dâvûd'dan (el-Antâkî)

tıp okuduğunu, İbnü’s-Sâiğ’den (ö. 1036/1626) sonra da Kahire’de reîsületıbbâlığa tayin edildiğini yazar. Şehâbeddin el-Hafâcî Ḫabâya’z-zevâyâ’sında arkadaşı Kūsûnî’den bahsetmiş, ayrıca kitabında onun isteği üzerine Ḳāmûsü’l-eṭıbbâʾ adlı eserine yazdığı kendi takrizine de yer vermiştir. Bu takrizi nakleden Muhibbî, bütün araştırmalarına rağmen Kūsûnî’nin ne zaman öldüğü hususunda bilgi bulamadığını, ancak 1044 (1634) yılında hayatta olduğunu öğrendiğini belirtir.

Eserleri. 1. Ḳāmûsü’l-eṭıbbâʾ ve nâmûsü’l-elibbâʾ fi’l-müfredâti’ṭ-ṭıbbiyye. Genel bir tıp sözlüğü olup 1038 (1629) yılında yazılmıştır; Ziriklî’nin verdiği 1044 (1634) tarihi yanlıştır. Müfred ilâçlar ve bunların yapıldığı maddeler, mürekkeb ilâçlar, insan vücudundaki organlar ve özellikleri, hastalıklar ve sebepleri, belirtileri ve ilâçları hakkında bilgi veren eser Fîrûzâbâdî’nin el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ’inin tertibine göre düzenlenmiştir. Daha önce kaleme alınmış tıp kitapları ve sözlüklerden faydalanan müellifin başlıca kaynakları arasında Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, İbn Sîde, İbn Mükerrem (İbn Manzur), İbn Mektûm ed-Dımaşkī, İbn Sînâ ve Kutbüddîn-i Şîrâzî gibi âlimlerin eserleri bulunmaktadır. Tıp bilgini Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim Edirnevî tarafından Türkçe’ye çevrilen kitabın (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2015) Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye (nr. 269, 3169), Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye (Hidîviyye, nr. 7689), Nuruosmaniye (nr. 3566) ve Süleymaniye (Hacı Beşir Ağa, nr. 658/1) kütüphanelerinde yazma nüshaları mevcuttur. Mecmau’l-lugati’l-Arabiyye’nin Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’deki nüshalardan tıpkıbasımını gerçekleştirdiği eserin (Dımaşk 1399-1400/1979-1980) henüz ilmî neşri yapılmamıştır. 2. el-Ḳavlü’l-enîs ve’d-dürrü’n-nefîs ʿalâ manẓûmeti’ş-Şeyḫ er-Reʾîs. İbn Sînâ’nın tabâi-i erbaaya dair Urcûze fi’l-fuṣûli’l-erbaʿa adlı manzum risâlesinin şerhidir (Râgıb Paşa Ktp., nr. 1482). Müellif, 1010 (1601) yılında telif ettiği eserin mukaddimesinde Kahire’deki dârüşşifâda (el-Bîmâristânü’l-kebîr el-Mansûrî) tabip olduğunu belirtir. Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan yazma nüshanın (Hüsrev Paşa, nr. 471) sonunda İbn Sînâ’nın anılan manzumesi de ayrıca verilmiştir. 3. Muḫtaṣaru Maḳālâti Câlînûs. Bu kitabın da mukaddimesinde müellifin Bîmâristânü’l-Mansûrî’de tabip olduğu söylenmektedir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2093/7). Kūsûnî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Reyḥânü’l-elbâb ve rîʿânü’ş-şebâb fî merâtibi’l-âdâb,

Ṭayyibâtü’l-ebnâ˒ ve ṭabaḳātü’l-eṭıbbâ˒, Târîḫu Mıṣr.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 307-308; Sehâvî, eḍ-Ḍav˒ü’l-lâmiʿ, XI, 222; Atâî, Zeyl-i Şekāik, İstanbul, ts., s. 196; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1306; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-es̱er, IV, 333-334; Fihristü’l-Kütübḫâneti’l-Ḫidîviyye, VI, 26-27; Osmanlı Müellifleri, III, 236; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 423; Brockelmann, GAL, II, 478; Suppl., II, 492; Salâh Muhammed el-Haymî, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye, Dımaşk 1401/1981, II, 397; Ahmed Îsâ, Muʿcemü’l-eṭıbbâ˒, Beyrut 1402/1982, s. 489-490; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti’ṭ-ṭıbbi’l-İslâmî, s. 320-321; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 198; R. Sellheim, Materialien zur Arabischen Literaturgeschichte, Stuttgart 1987, I, 203, 206; II, 112; Kehhâle, Muʿcemü’l-mü˒ellifîn, Beyrut 1414/1993, III, 839.

Ahmet Özel

KUSÛRÎ

(قصوري)

(ö. 1268/1852 civarı)

Saz şairi.

1193 (1779) yılında doğdu. Asıl adı Ömer olup Darende'nin Ayvalı bucağına bağlı Kızılcaşar köyündendir. Adı ilk defa Deliktaşlı Ruhsatî'nin bir manzumesinde, "Kusûrî'nin gözü benzer pınara" mısraında anılmıştır. Eflâtun Cem Güney ve M. Kaya Bilgegil'in yaptığı araştırmalar sonucunda Kusûrî'nin altı defa evlendiği, ailesiyle birlikte Anadolu'da ve Anadolu dışında çeşitli yerlerde dolaştığı tesbit edilmiştir. Uzunca bir süre imamlık yapan şair, zaman zaman bazı tanınmış kişilerin himayesine girmek zorunda kalmıştır. Hayatının sonlarına doğru Şarkışla'nın Altınyayla bucağına bağlı Güzeloğlan köyüne gelmiş ve yetmiş beş yaşlarında burada vefat etmiştir. Şiirlerinden maceralı, sıkıntılı ve ıstırap dolu bir hayat sürdüğü anlaşılan şairin hayatının son yıllarında tasavvufa yöneldiği anlaşılmaktadır.

Daha sağlığında geniş bir çevrede şöhret kazandığı tahmin edilen Kusûrî şiirlerini genellikle koşma ve destan tarzında söylemiş, ancak divan edebiyatı etkisi altında zaman zaman divan, müstezad, gazel ve müseddesler de yazmıştır. Şiirlerinde yaşadığı dönemin ortak zevk, inanış ve düşüncelerini ustalıkla dile getiren şair daha çok aşk, sıla hasreti, devrinden şikâyet ve dünyanın oluşumundaki çeşitli sırlar üzerinde durmuştur. Kusûrî yer yer Âşık Ömer, Gevherî ve Karacaoğlan'ın etkisi altında kalmış, kendisi de başta Gürünlü İrfânî olmak üzere XIX. yüzyılda yaşayan Şürbî, Darendeli Remzî, Tâlibî, Şevkî, Erzurumlu Emrah ve Ruhsatî gibi şairleri etkilemiştir.

M. Kaya Bilgegil, Kusûrî'nin kendisinde bulunan bir cönkte mevcut doksan üç şiirini kısa bir incelemeyle birlikte yayımlamıştır (bk. bibl.). Kitapta ayrıca Kusûrî'nin oğlu Şürbî'ye ait on şiir bulunmaktadır. Vehbi Cem Aşkun, Kusûrî'nin elli kadar başka şiiri bulunduğunu açıklamışsa da bunlar

neşredilmemiştir.

Tezkirelerde asıl adı Ömer, mahlası Kusûrî olan ikinci bir şairden daha söz edilmektedir (ö. 1145/1732). Antep'te kadılık yapan şairin Farsça bilgisi yanında şiir ve inşâda da usta olduğu, Nâbî'nin eserlerini tahmis ve tanzîr ettiği, ayrıca Şâhidî'nin Tuhfe-i Şâhidî'sine bir tahmisinin bulunduğu belirtilmektedir

(Tezkirelere Göre Divan Edebiyatında İsimler Sözlüğü, s. 257).

BİBLİYOGRAFYA

Kadri Özyalçın - Kemal Gürpınar, Deliktaşlı Ruhsatî, Sivas 1938, s. 83; Vehbi Cem Aşkun, Sivas Folkloru, Sivas 1941, s. 314; a.mlf., "Kusûrî", TDl., V/49 (1955), s. 25-30; M. Kaya Bilgegil, XVIII. Asır Saz Şairlerinden Kusûrî, İstanbul 1942, s. 5-19; Halûk İpekten v.dğr., Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988, s. 257; Nurettin Albayrak, Ruhsatî, İstanbul 2001, s. 110; Eflatun Cem [Güney], "Saz Şiirleri", Taşpınar, I/2, Kayseri 1932, s. 32-33; Turgut Karacan, "Kusuri ve Bilinmeyen Bir Eseri", Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 12, Sivas 1989, s. 3-22; Tacettin Şimşek, "18. Asır Saz Şairlerinden Kusûrî", Türklük Bilimi Araştırmaları, sy. 5, Sivas 1997, s. 125-128; Sabri Koz, "Kusûrî Ömer", TDEA, VI, 10.

Nurettin Albayrak

KUŞADALI İBRÂHİM EFENDİ

(ö. 1262/1846)

Halvetî-Şâbâniyye tarikatının Kuşadaviyye kolunun kurucusu.

1188’de (1774) Aydın’ın Kuşadası kasabasının Çınarlı köyünde doğdu. Öğrenim çağına gelince okuma yazmayı annesinden öğrendi. Aydın, Denizli ve Anadolu’nun çeşitli şehirlerinde öğrenim gördükten sonra İstanbul’a giderek Fatih’te bugün Millet Kütüphanesi olarak kullanılan Feyziyye Medresesi’ne yerleşti. Burada Hoca Emin Efendi adlı bir âlimin öğrencisi oldu. Tahsilini tamamladığı bu yıllarda hücresine kapanarak vaktinin büyük bir kısmını ibadet ve mücahedeye ayırmaya başladı. Bir âyetin anlamı üzerinde çok düşündüğü halde çözümünü bulamamanın sıkıntısı içinde iken bir arkadaşı ona bu âyeti, o sırada Atpazarî Tekkesi’nde misafir olarak kalan Beypazarlı Ali Efendi’ye sormasını tavsiye etti. Halvetî-Şâbânî tarikatının Çerkeşiyye kolunun pîri Çerkeşî Mustafa Efendi’nin halifelerinden olan Ali Efendi’nin âyeti yorumlamasına hayran kalan Kuşadalı bu olayın ardından kendisine intisap etti. Kuşadalı 1188’de (1774) doğduğu ve Beypazarlı Ali Efendi’nin 1229’da (1814) İstanbul’a geldiği bilindiğine göre o bu sıralarda otuz dokuzkırk yaşlarında olmalıdır.

1232’de (1817) Fındıkzade Kızılelma caddesindeki Beşikçizâde Dergâhı’nın şeyhliğine getirilen Beypazarlı Ali Efendi, muhtemelen aynı yıl Kuşadalı’ya hilâfet vererek irşad göreviyle Mısır’a gönderdi. Kahire’de Gülşenî Dergâhı’nda ikamet eden Kuşadalı bilinmeyen sebeplerle Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa’ya şikâyet edildi ve paşanın ricası üzerine İstanbul’a dönmek zorunda kaldı. Onun yakınlarıyla birlikte zincire vurularak İskenderiye’den gemiye bindirilip İstanbul’a gönderildiği de rivayet edilmektedir. Bir görüşe göre Mehmed Ali Paşa, Kuşadalı’nın Bektaşîlik ve Bektaşîler’e karşı olduğunu öğrenince çok kızmış ve onu Mısır’ı terke zorlamıştır. Öte yandan onun Mehmed Ali Paşa aleyhine faaliyette bulunmak üzere II. Mahmud tarafından Mısır’a gönderilmiş olabileceği ihtimali üzerinde durulmuşsa da (Öztürk, s. 33) bu görüşleri doğrulayabilecek bir delil bulunmamaktadır.

1235 (1820) yılında İstanbul'a dönen Kuşadalı bir süre Feyziyye Medresesi'nde ikamet etti. Muhtemelen aynı yıl Evrenoszâde Sâmi Bey'e göre kendisine intisap eden zengin bir Bektaşî babası, Hüseyin Vassâf'a göre Usturacı Halil adlı biri tarafından Aksaray Sineklibakkal'da kendisi için yaptırılan tekkenin meşihatını kabul ederek irşad faaliyetine başladı. Kuşadalı'nın buradaki irşad faaliyeti tekkenin yandığı 1248 (1832) yılına kadar devam etti. Mahallede başlayan yangının tekkeye ulaşmak üzere olduğu o sırada tekkede sohbet etmekte olan Kuşadalı'ya haber verildiğinde sohbete devam ettiği, tekkenin yanmaya başladığı söylendiğinde "Haydi çıkalım, elhamdülillâh merasimden kurtulduk" dediği nakledilmektedir. Yangının ardından tekkenin yeniden yapılmasına, "Bundan sonra seyrü sülûk hususi sohbetlerle devam eder, artık tekkelerde eski feyiz kalmamıştır" diyerek izin vermeyen Kuşadalı, Koska civarında kiraladığı evde bir yıl kadar oturduktan sonra Fatih Çarşamba pazarında Papasoğlu Medresesi'nin karşısındaki konağı satın alarak buraya yerleşti. Bu tarihten, hacca gitmek üzere İstanbul'dan ayrıldığı 1259 (1843) yılına kadar yaklaşık on sene irşad faaliyetlerini açtığı ilim irfan ve sohbet

meclisleriyle burada sürdürdü. Kuşadalı'nın bu dönemdeki faaliyetlerinin önemli tanığı Ahmed Cevded Paşa, tasavvufa intisabı bulunmamakla birlikte komşusu olması dolayısıyla kendisiyle zaman zaman görüştüğünü, vüzerâdan ve devlet ricâlinden pek çok kişinin konağa gelip huzuruna girmek için sofada beklediklerini, en büyük hoca efendilerden sorup halledemedikleri soruların cevaplarını ondan aldıklarını, dinî ilimlerin hepsinde ve özellikle tefsire dair konularda olağan üstü bilgi sahibi olduğunu söyler (Tezâkir, IV, 15).

1843 yılında ifa ettiği hac dönüşü Şam'a gelen Kuşadalı, 1262 Şevvaline kadar (Ekim 1846) Kanavat mahallesindeki Dervişiyye Camii civarında ikamet etti. Onun burada geçirdiği üç yıllık dönem sırasındaki faaliyetleri hakkında bilgi bulunmamakta, sadece şehrin valisi Ali Paşa'nın kendisine intisap ettiği bilinmektedir. Kuşadalı, bu tarihte İstanbul'dan gelen kıdemli mensuplarından Bosnalı Mehmed Tevfik Efendi ve 100'ü aşkın müridiyle birlikte ikinci defa hacca gitmek niyetiyle Şam'dan ayrıldı. Medine'yi ziyaret ettikten sonra Mekke'ye giderken hacıların ihram giydikleri Râbiğ mevkiinde vefat etti. Hüseyin Vassâf 1264'te (1848), mensuplarından Aydî

Baba divanında onun 1263'te (1847) öldüğünü söylüyorlarsa da İbnülemin Mahmud Kemal Sefîne-i Evliyâ-ı Ebrâr'ın ilgili sayfasına düştüğü notta, Sayda müşiri Kâmil Paşa tarafından Meclisi Vâlâ Riyâseti'ne gönderilen 15 Safer 1263 (2 Şubat 1847) tarihli yazıda Kuşadalı ve beraberindeki bazı kişilerin koleradan öldüğünün bildirildiğini kaydederek Kuşadalı'nın vefat tarihinin 1262 (1846) olduğunu tesbit etmiştir. Bu tarihi veren "şeyh-i ekmel-i devrân" ve "hâtem-i dehr bûd" ifadeleri vefatına tarih düşürülmüştür. Şam'da şeyhinin hacdan dönüşünü beklerken ölüm haberini alan mensuplarından Cerîde-i Havâdis muharriri Enderunlu Ali Âlî onun hakkında Hidâyetü'l-velî fî vâridâtı Kuşadalı adlı bir risâle kaleme almıştır. Kaynaklarda Kuşadalı'nın evlilik ve aile durumu hakkında bilgi bulunmamaktadır. Ancak bir mektubunda Süleyman adlı bir şahıstan kayınpederi olarak bahseder. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan 11 Şâban 1269 (20 Mayıs 1853) tarihli belgeden (İrâde-Meclis-i Vâlâ, nr. 10512) onun evlendiği, vefatından sonra eşi Hatice Hanım ile kızı Hacer'e devlet tarafından maaş bağlandığı anlaşılmaktadır.

Kırk yaşına kadar zâhir ilimleriyle meşgul olan Kuşadalı, Ahmed Cevdet Paşa'nın tanıklığının gösterdiği gibi döneminin en üst seviyedeki âlimlerinden olmasına rağmen ne bu alanlarda ne de tasavvuf alanında eser vermiştir. Misal âleminde ara sıra Sümbül Sinan ile görüşerek birbirlerinden istifade ettiklerini, zaman zaman da İbn Kemal ile görüştüğünü, ancak her defasında kendisinin ondan istifade ettiğini söylemesi onun zâhir ilimlerine verdiği değeri göstermesi bakımından önemlidir. Kuşadalı'nın 1236 (1820-21) yılından itibaren müridlerinin terbiyesi amacıyla yazdığı mektuplar, onun düşünce dünyasını ve şahsiyetini anlama konusunda en önemli kaynaktır. Vefatından sonra mensupları tarafından istinsah edilerek derlenen ve büyük bir bölümü Millî Kütüphane ile (A. Yazmaları, nr. 480, 518) Millet Kütüphanesi'nde (Ali Emîrî Efendi, Şer'iyye, nr. 1173) bulunan mektuplarının sayısı, çeşitli kütüphanelerde ve özel şahısların elindeki diğer mektuplarla birlikte 143'e ulaşmaktadır. Bu mektuplar Yaşar Nuri Öztürk tarafından derlenerek yayımlanmıştır.

Halvetî-Şâbânî tarikatına mensup olan Kuşadalı İbrâhim Efendi'nin tarikat silsilesi mürşidi Beypazarlı Ali Efendi vasıtasıyla bu tarikatın Çerkeşiyye kolunu pîri Çerkeşî Mustafa Efendi'ye, ondan sonra Mehmed Zoravî, Mudurnulu Abdullah Rüşdü, Mehmed Nasûhî, Karabaş Velî, Kastamonulu

Mustafa Muslihuddin Çelebi, İsmâil Çorûmî, Ömer Fuâdî, Muhyiddin Kastamonî şeklinde devam ederek tarikatın pîri Şeyh Şâban Velî'ye (ö. 976/1568) ulaşır.

Kuşadalı, diğer esmâ tarikatları gibi es-mâ-i hüsnâdan yedi ismin (kelime-i tevhid, Allah, hû, hay, hak, kayyûm, kahhâr) zikredilmesini seyrü sülûk esası olarak ele alan, halvet ve tekke merkezli tasavvuf anlayışına sahip Halvetiyye tarikatının tasavvuf anlayışına getirdiği yeniliklerle temayüz etmiş ve bu sebeple kendisine Halvetî-Şâbânî tarikatının kendi adıyla anılan Kuşadalı (Kuşadaviyye, İbrâhimiyye) kolu nisbet edilmiştir.

Tekkelerde artık feyiz kalmadığını söyleyerek tasavvuf anlayışında tekkeye yer vermeyişi, seyrü sülûkü tekke dışında bulunduğu her yerde sohbetlerle sürdürmesi, ilim tahsilini seyrü sülûkün yarısı sayması, esmâ zikrini zorunlu bir uygulama olmaktan çıkarıp müridde istidat zuhur edinceye kadar istiğfar ve salavât-ı şerîfe dersiyle yetinmesi, kul tertibi dediği evrâd ve ahzâb okuma yerine zikir olarak mânasını düşünüp yüksek sesle Kur'ân-ı Kerîm'i hatmetmeyi tavsiye etmesi, Nakşibendiyye'ye has bir uygulama olarak bilinen râbıtayı sırrullah, sırr-ı beytullah ve sırr-ı Resûlullah olduğunu söyleyerek tarikatın en önemli esası haline getirmesi, bazı mensuplarına zikir telkini konusunda izin vermekle birlikte hiç kimseyi halife tayin etmemesi, bu konu kendisine sorulduğunda hâl-i hilâfet kimde zâhir olursa ona tâbi olmalarını söylemesi gibi hususlar, Kuşadalı'nın toplumda yaygın olan tasavvuf ve tarikat anlayışına getirdiği önemli yeniliklerdir. Bunların büyük bir kısmının Hacı Bayrâm-ı Velî'den itibaren Bayramî Melâmiliği'nde uygulanagelen hususlar olduğu ve mürşidinin pîri Çerkeşî Mustafa Efendi'nin melâmete dair bir risâlesi bulunduğu dikkate alınırsa Kuşadalı'nın bu tarikattan etkilendiği söylenebilir. Bununla birlikte mektuplarında bu konuya temas etmediği görülmektedir.

Kuşadalı'nın vefatı üzerine ihvan hâl-i hilâfetin Bosnalı Mehmed Tevfik Efendi'de tecelli ettiğini görerek kendisine biat etmiştir. Kuşadalı'nın halifeleri olarak tanıtılan Rusçuklu Ali Fethi, Aydî Baba, Keçecizâde Hâfız Ali İzzet, Mehmed Kırımî, Ahmed İzzet, Kadızâde Ömer Halvetî, Ali Fikri, Muhammed Necib, Muhammed Şevki gibi isimler onun zikir telkin etmekle görevlendirdiği kişilerdir. Bosnalı Mehmed Tevfik Efendi'den sonra

Kuşadalı tarikatının hilâfet makamına Niğdeli Bekir Efendi ve ardından Fâtih türbedârı olarak

tanınan Ahmed Amiş Efendi geçmiş, mücâhedatın bir kısmını Kuşadalı'nın, geri kalanını da kendisinin kaldırdığını söyleyen Ahmed Amiş Efendi, döneminde tarikat tam anlamıyla Melâmetî bir nitelik kazanarak günümüze ulaşmıştır. Şeyhülvüzerâ Nâmık Paşa, Abdülaziz Mecdi Tolun, Osman Nuri Ergin, Süheyl Ünver, Fethi Gemuhluoğlu bu tarikattan feyiz alan önemli şahsiyetlerdir.

Kuşadalı'nın yukarıda adı geçen mensuplarından Keçecizâde Hâfız Ali İzzet, Mehmed Kırımî ve Ahmed İzzet efendiler, Fatih Çarşamba'da Lokmacı sokağında bulunan Rumeli Kazaskeri Hacı Hasan Refet Efendi'nin hankahında irşad faaliyetini sürdürmüşlerdir.

Kuşadalı'nın, Bektaşîliği tarikat ve tekkelerin yozlaşmasına çarpıcı bir örnek olarak gösterdiğine, yeniçeriliğin kaldırılması ve Bektaşîliğin yasaklanması konusunda II. Mahmud'un izlediği politikayı desteklediğine dair görüşlerin (Öztürk, s. 3, 4; İst.A, IV, 125) bir kanıtı bulunmamaktadır. Mehmed Esad adlı birine yazılmış mektuptan hareketle bu kişinin, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve Bektaşî tekkelerinin kapatılmasına dair Üss-i Zafer adlı eseri yazan Vak'anüvis Mehmed Esad Efendi olmasının kuvvetli bir ihtimal ve bunun yukarıdaki görüşü kesinleştiren bir kanıt olduğu ileri sürülmüşse de (Öztürk, s. 3, 136) mektubun Akhisar'da ikamet eden Kazasker Şehrîzâde Mehmed Esad Efendi'ye yazıldığının tesbit edilmesiyle (Azamat, IV [1984], 328) bu ihtimalin doğru olmadığı anlaşılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 10512; Enderunlu Ali Âlî, Hidâyetü'l-velî fî vâridâtı Kuşadalı, İÜ Ktp., TY, nr. 9949; a.e., Ankara, ts.; Aydî Divanı (nşr. Ömer Asım Aksoy), Ankara 1954, s. XXIV-XXXV (Sami Evrenosoğlu'nun nâşire yazdığı mektup); Cevdet, Tezâkir, IV, 15; Bursalı Mehmed Tahir, Aydın Vilâyetine Mensub Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın

Terâcim-i Ahvâli, İzmir 1324, s. 22; a.mlf., Osmanlı Müellifleri, I, 151-152; Tomar-Halvetiyye, s. 77-79; Hüseyin Vassâf, Sefîne, IV, 71-80; a.mlf., “Kuşadalı İbrâhim Efendi”, Cerîde-i Sûfiyye, sy. 191 (1330), s. 144; Osman Nuri Ergin, Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun, İstanbul 1942, s. 143-147; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşî), s. 28, 39, 60; Yaşar Nuri Öztürk, Kuşadalı İbrahim Halvetî, Hayatı, Düşünceleri, Mektupları, İstanbul 1982; Ahmed Güner Sayar, A. Süheyl Ünver, Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri, İstanbul 1994, s. 499-501; Nihat Hayri Azamat, “Kuşadalı İbrahim Halveti”, Osm.Ar., IV (1984), s. 325-335; a.mlf., “Çerkeşî Mustafa Efendi”, DİA, VIII, 273; Ekrem Işın, “İbrahim Efendi (Kuşadalı)”, İst.A, IV, 124-125.

Nihat Azamat

KUŞADALI TEKKESİ

İstanbul Aksaray'da XIX. yüzyıl sûfîlerinden Kuşadalı İbrâhim Efendi adına inşa edilen tekke.

Kâtip Muslihuddin mahallesinde, Kâtip Muslihuddin Camii sokağı ile Sancaktar Müezzin sokağının sınırladığı arsa üzerinde yer almakta olup 1235'te (1820) Hacı Halil Ağa tarafından tesis edilmiştir. 1248'de (1832) çıkan bir yangında ortadan kalkan tekke, 1840'tan sonra Halvetiyye'nin Bekriyye koluna bağlı Şamlı Şeyh İbrâhim Efendi tarafından ihya edilerek tekrar faaliyete geçirilmiştir. Tekkelerin kapatılmasının (1925) ardından kaderine terkedilen yapı zamanla harap olmuş, 1950'lerin başında tamamen ortadan kalkmış, yalnızca Kâtip Muslihuddin Camii sokağının karşı yakasında bulunan küçük hazîre günümüze ulaşabilmiştir.

Tek bir yapıdan oluşan Kuşadalı Tekkesi'nde selâmlık ve tevhidhâne doğu yönünde, harem batı yönünde yer almakta, cümle kapısı Kâtip Muslihuddin Camii sokağına, harem kapısı Sancaktar Müezzin sokağına açılmaktaydı. Ahşap karkaslı olan yapı iki katlıydı. Zemin katın doğusundaki alt kesimde ahşap dikmelerin arası tuğla hatılla moloz taşlarla örülmüş, bunun dışında kalan bütün duvarlar içeriden bağdâdî sıva, dışarıdan ahşap kaplamayla teşkil edilmişti. Dikdörtgen veya kare planlı olduğu anlaşılan tevhidhâneye cümle kapısından ve selâmlığı meydana getiren giriş bölümünden geçilerek varılmaktadır. İki kat yüksekliğindeki bu mekânın üst kesiminde kafeslerle kapatılmış yuvarlak kemerli açıklıklara sahip kadınlar mahfili, bunun yanında da ahşap korkulukları olan hünkâr mahfili, dikdörtgen panolar içinde eklektik kalem işlerinin bulunduğu zemin kat duvarlarında ise selâmlığı tevhidhâneye bağlayan kapıyla şerbethâneye ve meydan odasına açılması muhtemel iki servis penceresi bulunmaktaydı. Kuşadalı Tekkesi dış görünümü itibariyle küçük boyutları, hiçbir süslemenin görülmediği cepheleri ve alaturka kaplı kırma çatısıyla XIX. yüzyıla ait sıradan bir İstanbul konutunu andırır.

BİBLİYOGRAFYA

Âsitâne Tekkeleri, s. 18; Mecmûa-i Cevâmi‘, I, 86-87, nr. 136; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 14; 1329 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyat Mecmuası, İstanbul 1330, s. 21; Tabibzâde Derviş Mehmed Şükri İbn İsmâil, İstanbul Hânkâhları Meşâyihi (nşr. T. Kut - İ. Pala), Harvard 1995, s. 38-39; M. Baha Tanman, “Kuşadalı Tekkesi”, DBİst.A, V, 134-135.

M. Baha Tanman

KUŞÂŞÎ

(القشاشي)

Safiyyüddîn Ahmed b. Muhammed b. Yûnus ed-Decânî el-Makdisî elMedenî el-Kuşâşî (ö. 1071/1661)

Mutasavvıf ve âlim.

991'de (1583) Medine'de doğdu (es-Simṭü'l-mecîd, vr. 67a). Soyunun baba tarafından Hz. Ali'ye ulaştığı (Muhibbî, I, 343-344) ve Kudüs yakınlarındaki Decân köyünden Medine'ye göç ettikleri nakledilir. Dedesi Yûnus ucuz ve değersiz eşya (kuşâşe) sattığı için Kuşâşî nisbesiyle anılmış, Safiyyüddin Ahmed de bu nisbeyle tanınmıştır. İlk eğitimini dönemin âlim ve sûfîlerinden olan babasından alan Kuşâşî babasıyla birlikte 1011'de (1602) Yemen'e gitti ve orada Şeyh Emînüddin b. Sıddîk el-Merâvihî,

Seyyid Muhammed el-Garb, Şeyh Ahmed es-Satîha ez-Zeylaî, Seyyid Ali el-Kab', Şeyh Ali Mutayr gibi âlim ve şeyhlerden faydalandı. Bir müddet sonra Mekke'de Seyyid Ebü'l-Gays Şecer, Şeyh Sultân el-Meczûb gibi âlimlerin sohbetlerine katıldı. Ardından Medine'ye döndü ve burada Şeyh Ahmed b. Fazl, Ömer b. Kutb el-Âdilî, Şehâbeddin el-Melkânî ve diğer bazı âlimlerin meclislerine devam etti.

Kuşâşî babasından Ahmediyye, Rifâiyye, Kuşeyriyye, Şâzeliyye ve Kādiriyye icâzeti aldı (es-Simṭü'l-mecîd, vr. 25a-b, 53b-54a). Medine'de hadis ve diğer bazı ilimleri tahsil ettiği şeyh Ahmed b. Ali eş-Şinnâvî'nin kızıyla evlendi, onun ölümünden sonra halifesi olarak yerine geçti. Ayrıca ondan Gavsiyye tarikatının temel kitapları arasında sayılan Muhammed Gavs'ın el-Cevâhirü'l-ḫams adlı eserini okudu (a.g.e., vr. 29a). Şinnâvî'den başta Şüttâriyye olmak üzere Sıddîkıyye (Tayfûriyye), Üveysiyye, Hızriyye, İlyâsiyye, Cüneydiyye, Kuşeyriyye, Nakşibendiyye, Kādiriyye, Gülşeniyye, Sühreverdiyye, Çiştiyye, Rifâiyye, Ahmediyye, Şâzeliyye, Hemedâniyye, Vefâiyye ve Firdevsiyye-i Kübreviyye hilâfeti aldı (silsileler için bk. a.g.e., vr. 28a-33b, 44a-45b, 52a-57a). Kuşâşî ayrıca, hem Muhammed Gavs

yoluyla hem de birinde Şehâbeddin es-Sühreverdî, diğerinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin bulunduğu iki ayrı yolla Veysel Karanî'ye ulaşan silsilesini kaydetmiş, Muhammed Gavs'a Bâyezîd-i Bistâmî, Abdülkādir-i Geylânî, Şehâbeddin es-Sühreverdî gibi zatlardan bâtınî olarak gelen hilâfetlerin de kendisine ulaştığını belirtmiştir (a.g.e., vr. 34a). Onun Şinnâvî'nin pîrdaşı Seyyid Es'ad Belhî'nin sohbetlerine de katıldığı ve bu zatın ahvaline vâris olduğu nakledilir. Harîrîzâde, Kuşâşî'nin Şinnâvî vasıtasıyla Zeyniyye tarikatının bir şubesinden de hilâfet aldığını gösteren bir silsileyi kaydetmiştir (Tibyân, II, vr. 106b). Kendisine ulaşan bütün silsilelerden icâzet verdiğini belirten Kuşâşî, ölümünden sonra yerine geçen İbrâhim b. Hasan el-Kûrânî ile Îsâ b. Muhammed es-Sa'lebî'yi en yetkin halifeleri olarak zikreder (es-Simṭü'l-mecîd, vr. 34b). Diğer ileri gelen halifeleri Açeli Abdürraûf es-Sinkilî, Seyyid Abdurrahman el-Mağribî el-İdrîsî, Şeyh Mehnâ b. İvaz, Seyyid Abdullah BâFakīh'tir. Kuşâşî'den sonra Medine'de İbrâhim el-Kûrânî'den de hilâfet alan Abdürraûf es-Sinkilî, Açe'ye dönerek Şüttâriyye tarikatını yaymaya çalışmıştır. Öğrencileri vasıtasıyla tarikat Cava ve Endonezya'ya da götürülmüştür. Endonezya'da faaliyet gösteren tarikatlardan birinin Kuşâşiyye diye kaydedilmesi (DİA, XI, 199), tarikatın zaman içinde Şeyh Kuşâşî'ye nisbetle de anıldığını veya bu isimle bir kol oluştuğunu akla getirmektedir. 1071 (1661) yılı sonunda Medine'de vefat eden Kuşâşî, Bakī' Mezarlığı'na defnedildi. Mâlikî iken şeyhi Şinnâvî'nin Şâfiî olması sebebiyle kendisi de bu mezhebe geçen Kuşâşî, döneminde vahdeti vücûdu savunanların önderi olarak tanınmış, kendisini asrın "hatmü'l-evliyâ"sı olarak görmüş ve devrin ileri gelen birçok şeyhi tarafından zamanın imamı kabul edilmiştir.

Eserleri. Kuşâşî'nin çoğu tasavvufa dair yetmiş civarında eser kaleme aldığı ve bunlardan elli kadarının kaynaklarda zikredildiği belirtilmektedir. 1. es-Simṭü'l-mecîd fî selâsili ehli'l-bey'a ve ilbâsi'l-ḫırḳa ve't-taṣavvuf ve sülûki ehli't-tevḥîd (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1197, 1221; Esad Efendi, nr. 1491). Zikrin çeşitleri ve tarikatlara göre usulleri, hırka giyme, biat âdâbı gibi konuları ve müellifin hilâfet aldığı tarikatların silsilelerini kaydettiği eser basılmıştır (Haydarâbâd 1327). 2. ed-Dürretü'ṡ-ṡemîne fîmâ li-zâ'iri'n-nebî (a.s.) ile'l-Medîneti'l-münevvere. Hz. Peygamber'i ziyaret etmenin âdâbı ve bunun sağladığı mânevî faydalar hakkındadır (Mısır 1326). 3. Miftâḥ min mefâtîḥi'r-raḥme fî iẕâ'ati kerâme min kerâmeti'l-ümme (Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 246). Bazı mübarek

gün ve gecelerle bu zamanlarda yapılması tavsiye edilen nâfile ibadetlere dairdir. 4. Kelimetü'l-cûd ʿale'l-ḳavli bi-vaḥdeti'l-vücûd (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 428). Mustafa Tuncay tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır (1997, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 5. el-İfâde bimâ beyne'l-iḫtiyâri'l-ilâhî ve'l-irâde. 6. Kitâbü Sûreti's-saʿâde bi-tilâveti kitâbi'l-ibdâʿ ve'l-iʿâde. Kuşâşî, Süleymaniye Kütüphanesi'nde aynı mecmua içinde bulunan (Reşid Efendi, nr. 428) bu eseriyle bir önceki eserinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin bazı görüşlerine açıklık getirmiştir. 7. el-Manẓûme fi'l-ʿaḳāʾid (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1251; Şehid Ali Paşa, nr. 1696, 2722). İtikadî konuların manzum olarak anlatıldığı birkaç varaklık risâle, Kuşâşî'nin halifesi İbrâhim b. Hasan el-Kûrânî tarafından Ḳaṣdü's-sebîl ilâ tevḥîdi'l-ḥaḳḳi'l-vekîl adıyla şerhedilmiştir (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 795; Şehid Ali Paşa, nr. 1696). Kûrânî bu şerhini daha sonra ihtisar etmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2722). 8. el-İṣâbe fî şerḥi Dürreti'l-ḳalâʾid (TSMK, Hazine, nr. 180). 9. Kitâbü'l-Miḳyâs fî neyli maʿrifeti'l-ʿurefâʾi billâhi'l-iḳyâs (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 428).

Kuşâşî'nin ayrıca Abdülkerîm el-Cîlî'nin el-İnsânü'l-kâmil adlı eserinin 50-54. bölümlerine yaptığı bir şerhi bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 428). Kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır: Kitâbü'n-Nuṣûṣ, Bustânü'l-ʿâbidîn ve ravżü'l-ʿârifîn, Şerḥu ʿAḳīdeti İbn ʿAfîf, el-Kelimetü'l-vüsṭâ fî şerḥi Ḥikemi İbn ʿAtâʾ (diğer bazı eserleri için bk. Muhibbî, I, 345; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 161; Abdülhay el-Kettânî, II, 971). Kuşâşî'nin bir de divanı vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Kuşâşî, es-Simṭü'l-mecîd fî selâsili ehli'l-beyʿa ve ilbâsi'l-ḫırḳa ve't-taṣavvuf ve sülûki ehli't-tevḥîd, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1197, tür.yer.; Ayyâşî, er-Riḥletü'l-ʿAyyâşiyye, Fas 1316, I, 407-429; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṯer, I, 343-346; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 106b; Serkîs, Muʿcem, II, 1513; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 161; Îżâḥu'l-meknûn, I, 413; II, 300; Fihrisü'l-Ḫizâneti't-Teymûriyye, Kahire 1367/1948, III, 243;

Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 970-971; M. Ömer Hammâde, Aʿlâmü Filisṭîn, Dımaşk 1985, I, 259-261; Dihhudâ, Luġatnâme, XXI/B, s. 297; A. H. Johns, “al-Ḳus̲h̲āshī”, EI² (İng.), V, 525-526; “Aḥmed b. Muḥammed b. Yûnus ed-Deccânî”, Mv.Fs., I, 109; Nihat Azamat, “Abdürraûf es-Sinkilî”, DİA, I, 294; İsmail Hakkı Göksoy, “Endonezya”, a.e., XI, 199.

Reşat Öngören

KUŞÇUBAŞI, Eşref Sencer

(1873-1964)

Osmanlı Devleti'nin ilk istihbarat kurumu olan Teşkîlât-ı Mahsûsa'nın kurucusu ve ilk başkanı.

İstanbul'da doğdu. Babası Sultan Abdülaziz'in kuşçubaşısı Mustafa Nûri Bey'dir. Dedesi de Osmanlı sarayında kuşçubaşı olan Eşref Sencer bunu önce unvan, daha sonra soyadı olarak aldı. Ailesi baba tarafından Çerkezler'in Ubuh koluna, anne tarafından Sultan Sencer'e bağlıdır. Öğrenimini askerî okulda yaptı. Mektebi Harbiye'nin son sınıfında iken Sultan Abdülhamid'e karşı olan Yeni Osmanlılar'la iş birliği yapan babasıyla birlikte Hicaz'a sürüldü. Bir yıl kadar Tâif'te kaldı; buradan firar ederek kardeşi Selim Sâmi Bey'le birlikte mücadeleye başladı. Etrafına topladığı genç subaylarla isyan edip

üzerine gönderilen kuvvetleri yendi, bu sırada pek çok silâh, para ve malzeme ele geçirdi. Kendisi gibi sürgünde bulunan veteriner Miralay Râsim Bey'in telkiniyle Teşkîlât-ı Mahsûsa'yı kurdu (1898) ve ilk başkanı oldu. Bir ara Kıbrıs'a ve Avrupa'ya gitti. Avrupa'da Jön Türkler'le temas kurdu. Hoca kılığında Makedonya'ya geçip Üçüncü Ordu'nun kadrosuna girdi. Burada faaliyet gösteren İttihatçılar'dan Niyâzi, Enver ve Eyüp Sabri beylerle sıkı iş birliği yaptı. Meşrutiyet'in 1908'de yeniden yürürlüğe girmesinde hizmeti geçti. Faaliyetlerini Meşrutiyet döneminde de sürdürdü. Bu arada Teşkîlât-ı Mahsûsa, Sultan Reşad tarafından onaylanarak resmiyet kazandı ve başkumandanlığa bağlandı (1910). Bu teşkilâtın başkanı olarak 1914 yılı başlarında Hint Hilâfet Komitesi'nin Zürih'teki toplantısına gitti. Trablusgarp ve Balkan savaşlarına da katılan Eşref Sencer, gönüllü milis kuvvetlerinin başında Edirne'nin geri alınmasında ve Bâbıâli'ye rağmen Batı Trakya'da müstakil bir Türk cumhuriyetinin kurulmasında önemli rol oynadı (1913).

Teşkîlât-ı Mahsûsa reisi olarak I. Dünya Savaşı'nın ilk yılında beş arkadaşıyla birlikte gizlice Hindistan'a giderek Pamir'den Türkistan'a geçti.

Burada Ruslar'ı çok zor durumda bırakan Yedisu-Kırgız ayaklanmasını başlattı. Büyük devletlerin ve Araplar'ın Osmanlı Devleti aleyhine kışkırtmalarına karşı teskin edici faaliyetlerde bulunmak ve İslâm birliği hareketini gerçekleştirmek için teşkilât üyelerinden Said Nursi ile birlikte bir Alman denizaltısıyla Kuzey Afrika'ya gitti. Libya, Cezayir ve Fas'ta dolaştı. Hayber'de muhasara altındaki Osmanlı ordusuna para ve mühimmat götüren kafilenin başında iken İngiliz ve âsi Şerif Hüseyin kuvvetlerinin pususuna düştü. Kahramanca bir çarpışmadan sonra ağır yaralı olarak ele geçti ve Malta'ya sürüldü. Mütareke'den sonra Malta'dan kaçtı. İstanbul'da işgalcilere karşı ilk direniş hareketini hazırladı. Çerkez Ethem'in İstiklâl Savaşı'na girmesini sağlayan Eşref Sencer, Cumhuriyet'in ilânı üzerine kardeşi Hacı Selim Sâmi Bey'le birlikte "Yüzellilikler" arasında yurt dışına çıkarıldı. Bu gurbet günlerinde yine kendisi gibi vatanından uzakta Mısır'da bulunan Mehmed Âkif'le (Ersoy) sürekli mektuplaştı. Türkiye'ye döndükten sonraki hayatını Salihli ve Söke'deki çiftliklerinde geçirdi, 1964 sonbaharında Söke'de vefat etti.

Çalışkan, cesur, teşkilâtçı bir kişi olan Eşref Sencer, uzun ömrü boyunca yaşadığı olayları ve yaptığı hizmetleri Tarihe Benden Haberler adı altında kaleme almıştır. İmparatorluğun son çeyrek asrına ışık tutan birçok gerçeği otantik belgelerle ortaya koyan basılmamış bu hâtıratı Celal Bayar Ben de Yazdım adlı eserinde kısmen kaynak olarak kullanmıştır. Ancak Cemal Kutay, Bayar'ın bu hâtıratı ayıklayarak tarafgirane kullandığını öne sürer (Tarih Sohbetleri, I, 58 vd.). Tarihe Benden Haberler'in önemli bir kısmının Cemal Kutay'ın özel kütüphanesinde bulunduğu ve bu tarihçi tarafından kısım kısım değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Fuat Gücüyener, Sina Çölü'nde Türk Ordusu, İstanbul 1949, tür.yer.; Cemal Kutay, Siyasî Mahkûmlar Adası: Malta, İstanbul 1963, tür.yer.; a.mlf., Birinci Dünya Harbi'nde Teşkilât-ı Mahsûsa ve Hayber'de Türk Cengi, İstanbul 1964, tür.yer.; a.mlf., Lavrens'e Karşı Kuşçubaşı, İstanbul 1965; a.mlf., Tarih Sohbetleri, İstanbul 1966, I, 58 vd., 94-95, 163 vd.; a.mlf.,

Örtülü Tarihimiz, İstanbul 1975, I, tür.yer.; Celal Bayar, Ben de Yazdım, İstanbul 1967, IV, 1229 vd., 1254 vd., 1289 vd., 1368, 1396; V, 1556, 1567, 1569 vd.; Ergun Hiçyılmaz, Belgelerle Teşkilât-ı Mahsûsa ve Casusluk Örgütleri, İstanbul 1979, tür.yer.; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, İstanbul 1989, III, 275 vd., 286; "Kuşçubaşı, Eşref Sencer", TA, XXII, 385.

Necmettin Şahiner

KUŞEVİ

Serçe, güvercin gibi kuşların barınması için binaların cephelerine yapılan ve zamanla süsleme öğesi niteliği kazanan kuş yuvası.

Literatürde kuş köşkü, kuş sarayı, serçe sarayı ve güvercinlik adlarıyla da geçer. Osmanlı mimarisinde XVI. yüzyıldan itibaren örneklerine rastlanan sıva, ahşap, tuğla veya taştan işlenmiş kuşevleri çoğunlukla cami, medrese, han ve türbelerde görülmekle birlikte sivil mimaride de uygulama alanı bulmuştur. Yapıların kuzey rüzgârı almayan cephelerine ve kuşların düşmanlarının ulaşamayacağı yüksekliklere, güneşten ve yağıştan korunmaları için geniş saçakların, kornişlerin ve konsolların altına yerleştirilmiştir. Bunların en güzelleri İstanbul'da olmak üzere Anadolu ve Rumeli'de çeşitli örneklerine rastlanmaktadır (toplu halde yayımlanmış otuz dört fotoğraf için bk. Bektaş, sy. 1 [1992], s. 139-143).

İnşa tarzı bakımından daha basit olan ve sadece kuşevi veya güvercinlik denilen bir grup kuşevi yapıların tuğla ve masif taş cephelerinde, duvardan herhangi bir çıkıntısı bulunmayan tek ya da daha fazla delikler halindedir. Bu küçük girintiler, duvar kaplamalarının işlenmesi sırasında tuğla veya taşların köşelerindeki kırıkların düzeltilmesi suretiyle meydana getirilmiştir. Dikdörtgen, üçgen, daire ve

kemerli niş biçimindeki bu kuşevlerinde deliklerin çevresine oyma veya kabartma motifler de işlenmiştir. Zamanla bu deliklerin dış görünümünü zenginleştirmek ve kullanımlarını kolaylaştırmak için önlerine konsol gibi çıkıntılar yapılarak kuşların konmaları ve yuvaya daha rahat girip çıkmaları sağlanmıştır. Diğer bir grup kuşevi, önleri sıra sıra gözleri olan tuğla yahut taş plakalarla kapatılmış büyük boyutlu yuvalar halindedir. Bu grubun başlıca örnekleri Edirne'de Rüstem Paşa Kervansarayı ve Eskicami'de, İstanbul'da Süleymaniye Camii, Amcazâde Hüseyin Paşa Külliyesi ve Yenicami'de görülmektedir.

Serçe sarayı, kuş sarayı ve kuş köşkü adlarıyla da bilinen ikinci grup kuşevleri, matkapla oyulup işlenmiş taş veya özel olarak kesilmiş tuğlaların

birleştirilmesiyle biçimlendirilen ve cepheden çıkıntı yapan minyatür yapılar gibidir. Bunlar arasında konsollarla desteklenmiş çıkmalar üzerinde geniş saçaklı, kubbeli, cepheleri kemerli kapılar ve kafesli pencerelerle bezenmiş tek ya da çok katlı evler, alemli kubbeleri ve minareleriyle camiler yer almaktadır. Kâgir kuşevlerinin erken örnekleri Büyükçekmece Köprüsü ve Tokat Ulucamii ile Amasya Beyazıt, Hayrabolu Çorûmî Mehmed Efendi ve Niğde Kiğılı camilerinde karşımıza çıkmaktadır. Üsküdar Yeni Vâlide, Ayazma ve Selimiye camileriyle Topkapı Sarayı'nın dış avlusundaki Darphâne-i Âmire, Lâleli Sultan III. Mustafa Türbesi ve Beyazıt Seyyid Hasan Paşa Medresesi'ndeki kuşevleri ise XVIII-XIX. yüzyıllara ait başlıca gösterişli örneklerdir.

Ahşap kuşevleri çoğunlukla konutların cephelerinde bulunduğundan üzerinde yer aldıkları yapılarla birlikte yok olmuşlardır. W. H. Barlett'in 1843 tarihli gravüründe görülen Antakya Ulucamii minaresinin külâhına konsollarla oturtulmuş olan ahşap kuşevi bu türün ilginç bir örneğidir.

BİBLİYOGRAFYA

Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), II, 730-731; Lemi Ş. Merey, "Kuşevleri-Serçesarayları", Fifth International Congress of Turkish Art, Budapest 1978, s. 605-608; Yılmaz Önge, "Anadolu'nun Tarihi Güvercinlikleri", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Ankara 1995, III, 27-29; a.mlf., "Mimar Gözü ile Kuş Evleri", Kültür ve Sanat, sy. 5, İstanbul 1977, s. 86-91; Mâlik Aksel, "İstanbul Mimarisinde Kuş Evleri", İstanbul Enstitüsü Mecmuası, V, İstanbul 1959, s. 33-55; a.mlf., "Eski İstanbul'da Kuş Evleri ve Kuşlar", TFA, XI/225 (1968), s. 4722-4726; Enver Behnan Şapolyo, "Kuş Köşkleri", Önasya, IV/38, Ankara 1968, s. 10-11; Cengiz Bektaş, "Cümle Yaratılmışa Sevginin Simgesi Kuşevleri", İstanbul, sy. 1, İstanbul 1992, s. 133-143; "Kuşevi", SA, II, 1179.

Şebnem Akalın

KUŞEYRÎ, Abdülkerîm b. Hevâzin

(عبد الكريم بن هوازن القشيري)

Ebü'l-Kāsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî (ö. 465/1072)

Mutasavvıf, kelâm, tefsir ve hadis âlimi.

Rebîülevvel 376'da (Temmuz 986) bugün İran'ın Türkmenistan sınırı yakınındaki Kûçan kasabasının bulunduğu Üstüvâ yöresinde doğdu. Baba tarafından Araplar'ın İran'ı istilâları sırasında Horasan'a gelip yerleşen Kuşeyr, anne tarafından Benî Süleym kabilesine mensuptur. Küçük yaşta babasını kaybedince akrabalarından Ebü'l-Kāsım el-Yemânî'nin himayesinde büyüdü, Arapça ve edebiyat bilgilerini ondan öğrendi. Biniciliğe ve silâh kullanmaya heves etti; iyi bir binici ve silâhşör oldu.

Kuşeyrî, babasından miras kalan köyüne konulan ağır verginin hafifletilmesini sağlamak ve hesap öğrenip maliye memuru (müstevfî) olmak amacıyla genç yaşta Nîşâbur'a gitti. Burada bir rastlantı sonucu dönemin tanınmış sûfîlerinden Ebû Ali ed-Dekkāk'ın sohbet meclisine katıldı ve kendisinden etkilenerek müridi olmak istedi. Dekkāk ona önce ilim tahsil etmesini söyledi. Bunun üzerine Kuşeyrî Ebû Bekir Muhammed et-Tûsî'den Şâfiî fıkhını öğrendi. Ayrıca kelâm âlimi İbn Fûrek'in, onun vefatından sonra Ebû İshak el-İsferâyînî'nin derslerine devam etti. İsferâyînî'nin kendisine derslerine devam etmesi gerekmediğini, kitaplarını okumasının yeterli olduğunu söylemesi, onun bu sıralarda kelâm ilminde oldukça ileri bir seviyeye ulaşmış olduğunu göstermektedir. Kuşeyrî bu dönemde Bâkıllânî'nin eserlerini inceleyerek Eş'arî kelâmını benimsedi. İlimle meşgul olduğu bu yıllarda bir yandan da mürşidi Dekkāk'ın sohbetlerine devam ederek tasavvufî alanda kendini geliştirdi. Dekkāk onu kızı Fâtıma ile evlendirdi ve medresesinde ders vermesine izin verdi. Hadis ilmiyle de uğraşan Kuşeyrî el-Müstedrek müellifi Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebü'l-Hüseyin el-Haffâf, Ebû Nuaym el-İsferâyînî, Ebû Bekir Abdûs el-Müzekkî, Ebü'l-Hasan el-Ahvâzî gibi muhaddislerin derslerine devam etti.

Hatîb el-Bağdâdî başta olmak üzere birçok tanınmış muhaddis kendisinden hadis rivayet etti.

Mürşidi Dekkāk'ın vefatından (405/1015) sonra Ebû Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'ye intisap ederek tasavvufî bilgisini ve tecrübelerini arttıran Kuşeyrî'nin etrafında çok sayıda öğrenci toplandı, ayrıca halkın saygı ve güvenini kazandı. Ali b. Hasan el-Bâharzî, Kuşeyrî'nin güzel hitabeti ve etkili vaazlarından söz ederken taşa hitap etse onu bile eriteceğini, meclisine şeytan getirilip bağlansa tövbe edeceğini söyler.

İbn Hallikân'ın tefsirlerin en iyisi ve en açık olanı diye nitelendirdiği et-Tefsîrü'l-kebîr adlı eserini Sülemî'nin sağlığında 410 (1019) yılından önce yazmaya başlayan Kuşeyrî, bu dönemde Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī ve İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî'nin babası Rüknülislâm el-Cüveynî'nin de aralarında bulunduğu bir grupla hacca gitti. Yolculuk esnasında Bağdat ve Hicaz'daki âlimlerden hadis dinledi.

Kuşeyrî, Selçuklu Devleti'nin kuruluşu ve Tuğrul Bey'in İran'ı zaptetmesi sırasında Horasan bölgesinin ilim ve kültür merkezi olan Nîşâbur'da idi ve bölgede büyük bir üne sahipti. Tuğrul Bey'in veziri Amîdülmülk el-Kündürî, Mu'tezile taraftarı olduğundan Mu'tezile ile mücadele eden Eş'arî kelâmcılarına karşı bir tavır aldı. Kündürî'nin Eş'ariyye'nin kurucusu

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi ve mensuplarını ehl-i bid'at arasında sayması, bölgede hâkim durumda bulunan Eş'arî ve Şâfiî ulemâsını rahatsız etti. Eş'arîliğe gönülden bağlı olan Kuşeyrî, 436 (1044-45) yılında Eş'arî'nin hadis ehlinden olduğuna ve Ehl-i sünnet akîdesine bağlı bulunduğuna dair bir fetva verdi. Ertesi yıl hadis dersleri vermeye ve hadis rivayet etmeye başladı. 437-438 (1045-1046) yıllarında tasavvuf literatürünün temel kitapları arasında yer alacak olan er-Risâle adlı eserini telif etti. 446'da (1054) ulemâya hitaben Şikâyetü Ehli's-sünne adını verdiği uzunca bir mektup kaleme aldı. Muhtemelen bu mektup sebebiyle Vezir Kündürî, Tuğrul Bey'i tahrik ederek Kuşeyrî, Reîs el-Furâtî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Ebû Sehl b. Muvaffak'ın yakalanıp hapsedilmeleri için izin aldı. Bunun üzerine Cüveynî saklandı. Reîs el-Furâtî ile Kuşeyrî yakalanıp Nîşâbur'un eski kalesine hapsedildi. Bâharz'da bulunduğu için tutuklanamayan Ebû Sehl, topladığı silâhlı bir grupla Nîşâbur'a gelip

validen Kuşeyrî ve Ebû Sehl'i serbest bırakmasını istedi. Olumlu cevap alamayınca adamlarıyla kaleyi basarak onları kurtardı. Bu olayın ardından çıkan çatışmalar yüzünden Kuşeyrî ve bazı âlimlerin Horasan'ı terketmeleri kararlaştırıldı. Bir grup âlimle Bağdat'a giden Kuşeyrî'yi (448/1056) Halife Kāim-Biemrillâh iyi karşıladı. Kuşeyrî daha sonra Nîşâbur'a döndü. Sübkî onun Bağdat'tan ayrılınca hacca gittiğini, Kündürî'nin baskısı sebebiyle memleketlerini terketmek zorunda kalan 400 kadar Hanefî ve Şâfiî kadısı ile orada buluştuğunu, kadılar adına veziri kınayan bir konuşma yaptığını kaydeder. Bedîüzzaman Fîrûzanfer, Kuşeyrî'nin halifenin desteğini aldıktan sonra Nîşâbur'a döndüğü şeklindeki rivayetin daha doğru olduğu görüşündedir. On yıl Amîdülmülk Kündürî'nin baskısı altında sıkıntılı bir ömür süren Kuşeyrî, 456'da (1064) vezirin Alparslan tarafından idam edilmesi ve yerine Nizâmülmülk'ün getirilmesiyle rahata kavuştu. Nîşâbur'daki medresesinde ders vermeye ve vaaz etmeye devam etti. 437'de (1045) başladığı hadis derslerini ölümüne kadar yirmi yedi yıl boyunca sürdürdü. Bu arada Tûs, Ebîverd ve Merv gibi Horasan şehirlerini ziyaret etti. Son yıllarını refah içinde geçirdikten sonra 16 Rebîülâhir 465'te (30 Aralık 1072) Nîşâbur'da vefat etti. Mürşidi ve kayınpederi Ebû Ali ed-Dekkāk'ın medresesinin hazîresine gömüldü. Kabri günümüze kadar ziyaret edilegelmiştir.

Kuşeyrî'nin hanımı Fâtıma'dan her biri ilmi, zühdü ve takvâsı ile tanınmış önemli birer şahsiyet olan Ebû Sa'd Abdullah, Ebû Saîd Abdülvâhid, Ebû Mansûr Abdurrahman, Ebû Nasr Abdürrahîm, Ebü'l-Feth Ubeydullah, Ebû Muzaffer Abdülmün'im adlı altı oğlu, Emetürrahîm adlı bir kızı olmuştur. Emetürrahîm, es-Siyâḳ li-Târîḫi Nîsâbûr adlı eserin müellifi Abdülgāfir el-Fârisî'nin annesidir. Fîrûzanfer, Kuşeyrî'nin ayrıca Ahmed b. Muhammedi Çerhî Beledî'nin kızı ile evlendiğini, iki hanımından altı oğlu, beş kızı dünyaya geldiğini söyler.

Tasavvuf, kelâm, hadis, fıkıh, tefsir, gramer, lugat ve edebiyat gibi ilim dallarında geniş bilgisi olan Kuşeyrî daha çok mutasavvıf olarak tanınır. Tarikat silsilesi Ebû Ali ed-Dekkāk, Nasrâbâdî, Ebû Bekir eş-Şiblî, Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî, Ma'rûf-i Kerhî vasıtasıyla Dâvûd et-Tâî'ye bağlanır. Tasavvuf tarihi kaynaklarında kendisine Kuşeyriyye adıyla bir tarikat nisbet edilir. Fîrûzanfer, bu tarikatın XVIII. yüzyıla kadar Hindistan'da varlığını sürdürdüğünü kaydeder. İmâmü'l-Haremeyn el-

Cüveynî ve en seçkin öğrencilerinden Ebû Ali el-Fârmedî vasıtasıyla Gazzâlî'yi etkileyen Kuşeyrî tasavvufu Sünnî bir çerçeve içine almak istemiştir. Melâmet akımının doğduğu bölgede yetişmesine rağmen er-Risâle'sinde melâmet bahsine yer vermemesi, sûfîlerin Eş'ariyye akîdelerine aykırı gördüğü sözlerini zikretmemeye gayret etmesi, uzun süre Nîşâbur'da kalan ve burada semâ meclisleri kuran Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'dan hiç bahsetmemesi onun bu tavrıyla ilgilidir. Ebû Saîd'in menâkıbını yazan Muhammed b. Münevver, Kuşeyrî'nin başlangıçta Ebû Saîd'in aleyhinde bulunduğunu, fakat daha sonra onun kerametlerini görünce fikrini değiştirdiğini Esrârü't-tevḥîd adlı eserinde anlatır. Diğer taraftan şathiyeleriyle ünlü Bâyezîd-i Bistâmî'yi takdir etmiş, Hallâc-ı Mansûr'dan yararlanmış, semâı savunmuş ve zâviyesinde mürid ve tâliplerle tasavvufî sohbetler düzenlemiştir.

Eserleri. 1. er-Risâle*. Tasavvuf tarihinin en önemli kaynaklarından sayılan eserde Kuşeyrî, tasavvufun temeli olan konuların Sünnî akîdeye tam anlamıyla uyduğunu ortaya koyarak sûfîlerin Sünnî çevrelerde uğradıkları eleştirilere cevap vermek, ayrıca onların bu çerçeve dışına çıkmalarını önlemek istemiştir (Bulak 1284; Kahire 1385; Beyrut 1419/1998). 2. et-Taḥbîr fi't-tezkîr. Esmâ-i hüsnâyı şerhettiği bu eserinde Kuşeyrî tasavvufî görüşlere geniş yer vermiştir. Kitap bu alanda yazılan ilk tasavvufî şerh olup bu tür şerhlere örnek olması bakımından önemlidir (nşr. İbrâhim Besyûnî, Kahire 1968; nşr. Abdülvâris Muhammed Ali, Beyrut 1999). 3. Tertîbü's-sülûk fî ṭarîḳi'llâh. Zikir âdâbına dair dokuz bölümden meydana gelen risâlenin metni Fritz Meier tarafından Almanca tercümesi ve bir inceleme ile birlikte yayımlanmıştır (Oriens, XVI [1963], s. 1-39). Risâle, Pîr Muhammed Hasan'ın neşrettiği er-Resâʾilü'l-Ḳuşeyriyye içinde (Karaçi 1964) Urduca tercümesiyle beraber yer almaktadır (s. 66-80). 4. et-Tefsîrü'l-kebîr (et-Teysîr fî ʿilmi't-tefsîr). Kuşeyrî'nin torunu Abdülgāfir ile İbn Hallikân'ın kaydettiği bu eserin Kuşeyrî'nin oğlu Ebû Nasr Abdürrahîm'e ait olduğu da rivayet edilmektedir. Hellmut Ritter de bu görüştedir (Oriens, III [1950], s. 46). 5. Leṭâʾifü'l-işârât. Kuşeyrî, 434'te (1042-43) yazmaya başladığını söylediği bu eserinde Sülemî'nin Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr'ini örnek almıştır. Ancak kitap Sülemî'nin tefsirinden daha düzenli ve kapsamlıdır. İşârî tefsir yazan müellifler Leṭâʾif'ten yararlanmıştır (nşr. İbrâhim Besyûnî, I-IV, Kahire 1967-1970). 6. Naḥvü'l-ḳulûb. Gramer terimleri ve kurallarının tasavvufî tarzda yorumlandığı ilginç

bir eserdir (nşr. İbrâhim Besyûnî, Kahire 1964; Alemüddin el-Cündî, Tunus 1977). 7. Şikâyetü Ehli's-sünne bi-ḥikâyeti mâ lehüm mine'l-mine. Kuşeyrî, Tuğrul Bey döneminde Eş'arîler'e karşı Vezir Kündürî'nin başlattığı hareket üzerine kaleme aldığı bu uzunca mektupta Eş'arî'nin düşüncelerini savunmaktadır. Tek nüshası Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde (nr. 2713/9) bulunan mektubu Sübkî, Eş'arî aleyhtarları tarafından yok edileceğinden korktuğunu söyleyerek Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ'sına almıştır. 8. el-Lümaʿ fi'l-iʿtiḳād. Eş'arî akaidinin güzel bir özetini ihtiva eden risâle İngilizce tercümesiyle birlikte Richard M. Frank tarafından yayımlanmıştır (MIDEO, XV [1982], s. 53-74). 9. el-Fuṣûl fi'l-uṣûl. Her biri bir iki satırlık seksen beş fasıldan meydana gelen risâle önceki eser gibi Eş'arî itikadına dair olup o risâleyi neşreden araştırmacı tarafından yayımlanmıştır (MIDEO, XVI [1983], s. 59-94). 10. Kitâbü'l-Miʿrâc. Mi'rac hakkında genel bilgiler ihtiva eden eserin yedinci bölümünde sûfîlerin bu konudaki görüşlerine yer verilmiştir (nşr. Ali Hasan Abdülkādir, Kahire 1964).

Kuşeyrî'nin bazı risâleleri çeşitli araştırmacılar tarafından bir araya getirilerek neşredilmiştir: er-Resâʾilü'l-Ḳuşeyriyye

(Şikâyetü Ehli's-sünne, Kitâbü's-Semâʿ, et-Tertîbü's-semâʿ, nşr. Pîr Muhammed Hasan, Karaçi 1964); Erbaʿa resâʾil fi't-taṣavvuf (Muḫtaṣar fi't-tevbe, İbârâtü'ṣ-ṣûfiyye ve meʿânîhâ, Mens̱ûrü'l-ḫiṭâb fî meşhûdi'l-ebvâb, el-Ḳaṣîdetü'ṣ-ṣûfiyye, nşr. Kāsım es-Sâmerrâî, Bağdad 1969); S̱elâs̱e resâʾil li'l-Ḳuşeyrî (el-Lümaʿ fi'l-iʿtiḳād, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl, Bulġati'l-maḳāṣıd; nşr. Mahmûd Sa'd et-Tablavî, Kahire 1988).

BİBLİYOGRAFYA

Kuşeyrî, Leṭâʾifü'l-işârât (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1390/1970, neşredenin girişi, I, 3-37; Tercüme-i Risâle-i Ḳuşeyriyye (trc. Ali Hasan b. Ahmed el-Osmânî, nşr. Bedîüzzamân Firûzanfer), Tahran 1345 hş., neşredenin girişi, s. 1-48; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XI, 83; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 272; Ali b. Hasan el-Bâharzî, Dümyetü'l-ḳaṣr (nşr.

Sâmî Mekkî el-Ânî), Küveyt 1405/1985, II, 246-248; Abdülgāfir el-Fârisî, es-Siyâḳ li-Târîḫi Nîsâbûr (nşr. R. N. Frye), London 1965, vr. 49a-51a; Sem‘ânî, el-Ensâb, X, 156; Muhammed b. Münevver, Esrârü't-tevḥîd (nşr. Zebîhullah Safâ), Tahran 1332 hş., s. 106-200; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 193; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 205; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 474; Zehebî, el-ʿİber, Küveyt 1960, III, 259; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VIII, 89-92; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, II, 91; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), III, 374-423; VII, 153-162; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 107; Câmî, Nefaḥâtü'l-üns, Tahran 1370, s. 318; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 61-63; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 319; Zebîdî, İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 251; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 71b-74a; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, Haydarâbâd 1344, s. 444; Brockelmann, GAL, I, 432-433, 556; Suppl., I, 770-772; A. J. Arberry, "Al-Qushairī as Traditionist", Studia Orientalia Ioannı Pedersen, Kopenhagen 1953, s. 12-20; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 607; İbrâhim Besyûnî, el-İmâm el-Ḳuşeyrî sîretühû, âs̱ârühû, meẕhebühû fi't-taṣavvuf, Kahire 1972; Kasım Kufralı, "Kuşeyrî", TDED, I (1946), s. 18-25; H. Ritter, "Arabische Handschriften in Anatolien un Istanbul", Oriens, III (1950), s. 36-41, 43-51; Ahmed Ateş, "Kastamonu Genel Kitaplığında Bulunan Bazı Mühim Arapça ve Farsça Yazmalar", a.e., V (1952), s. 31-32; a.mlf., "Kuşeyrî", İA, VI, 1035-1038; Fritz Meier, "Qusayrī's Tartīb as-Sulūk", Oriens, XVI (1963), s. 1-39; Rashid Ahmad, "Abu Al-Qāsim Al-Qushairi as a Theologian and Commentator", IQ, XIII/1 (1969), s. 16-69; Abdülkerîm Zehûr Adî, "Ebü'l-Ḳāsım el-Ḳuşeyrî", RAA, LVI (1981), s. 753-793; R. M. Frank, "Two Short Dogmatic Works of Abūl-Kāsim al-Qushayrī", MIDEO, XV (1982), s. 53-74; XVI (1983), s. 61-94; Abdülbaki Turan, "Kuşeyrî ve Letaifu'l-işârât İsimli Tefsiri", SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 4, Konya 1991, s. 35-54; R. Arnaldez, "Quelques remarques sur le commentaire mystique de Qushayri: Latāif al-İshārat", Ḥavliyyât: Ferʾü'l-âdâbi'l-ʿArabiyye, VI/B, Beyrut 1991-92, s. 99-106; T. Ivanyı, "Towards a Grammar of the Heart: Al-Qušayrī's Naḥw al-qulūb", The Arabist Budapest Studies in Arabic, XVII, Budapest 1996, s. 41-54; H. Halm, "al-Ḳus̲h̲ayrī", EI² (İng.), V, 526.

Süleyman Uludağ

KUŞEYRÎ, Muhammed b. Saîd

(محمد بن سعيد القشيري)

Ebû Alî Muhammed b. Saîd b. Abdirrahmân el-Kuşeyrî el-Harrânî er-Rakkī (ö. 334/945'ten sonra)

Târîẖu'r-Raḳḳa adlı eseriyle tanınan hadisçi.

334 (945-46) yılında seksen yaşını aşkın olduğuna göre (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 335) 254 (868) yılı dolaylarında doğmuş olmalıdır. İbnü'l-Harrânî olarak da tanınır. Kuşeyr kabilesinin mevlâlarından olan Muhammed b. Saîd daha sonra Rakka'ya yerleşti. Sem'ânî, hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Kuşeyrî'nin tarih kitabını 334 (945-46) yılında rivayet etmesinden hareketle bu tarihten sonra vefat ettiğini söyler (el-Ensâb, VI, 158). Zehebî Aʿlâmü'n-nübelâʾda onun ölüm tarihini bilmediğini, ancak 334 (945-46) yılında hadis rivayet ettiğinde seksenini aşkın olduğunu söylerken el-ʿİber'de (II, 49) 334'te veya ondan sonra vefat ettiğini kaydetmiştir.

Kuşeyrî güvenilir bir muhaddis olmakla birlikte daha çok Rakka tarihine dair eseriyle tanınır. Tam adı Târîẖu'r-Raḳḳa ve men nezelehâ min aṣḥâbi resûlillâh ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem ve't-tâbiʿin ve'l-fuḳahâʾ ve'l-muḥaddiṡîn olan eser Rakka'ya yerleşenler ya da orada bir müddet ikamet edenler hakkındadır. Hadis ve bibliyografya âlimleri tarafından kaynak olarak kullanılan kitap tabakalara ve vefat tarihlerine göre düzenlenmiştir. Müellif, kaynaklarının çoğunu şeyhi Ebû Ömer Hilâl b. Ömer b. Hilâl b. Atıyye'den nakletmiştir. Onun bu hocasından yaptığı nakillerin çoğu, "Ebû Ömer'e sordum, o da şöyle cevap verdi" şeklindedir.

Eserin bilinen tek nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (Mecâmi', nr. 34/1). Otuz altı varaktan ibaret bu nüsha, Muhammed b. Dâvûd b. Eyyûb es-Sârimî tarafından 630 (1232-33) yılından önce Kahire'de Hâfız Ebû Tâhir es-Silefî'ye ait 573 (1177-78) tarihli semâ kaydı bulunan bir nüshadan istinsah edilmiştir. Mevcut nüshada ise Bedreddin Abdurrahman b. Yûsuf b.

Tufeyl ed-Dımaşkī’ye ait 631 (1233-34), Abdülvâsi‘ b. Abdülkâfî b. Abdülvâsi‘e ait 690 (1291), Yahyâ b. Muhammed b. Sa‘deddin Abdullah el-Makdisî’ye ait 719 (1319) tarihli semâ kayıtları vardır. Dımaşk’ta Ömeriye Medresesi için vakfedilen eser daha sonra Zâhiriyye Kütüphanesi’ne intikal etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Cümey‘ el-Gassânî, Muʿcemü’ş-şüyûḫ (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, s. 107; Sem‘ânî, el-Ensâb, VI, 158; X, 429; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 335-336; a.mlf., el-ʿİber, II, 49; Safedî, el-Vâfî, III, 95-96; Brockelmann, GAL Suppl., I, 210; Sezgin, GAS, I, 347-348; Yûsuf el-Iş, “Târîḫu’r-Raḳḳa ve men nezelehâ li’l-Ḳuşeyrî”, MMİADm., XVII/5-6 (1942), s. 270-275.

Cevat İzgi

KUŞEYRİYYE

(القشيريّة)

Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'ye (ö. 465/1072) nisbet edilen bir tarikat

(bk. KUŞEYRÎ, Abdülkerîm b. Hevâzin).

KUŞLUK NAMAZI

Kuşluk vaktinde kılınan nâfile namaz.

Farzlara tâbi ve belli bir vakti olan “revâtib sünnet”lerin dışında sevap kazanmak amacıyla muayyen zamanda kılınan nâfile namazlardan biridir. Arapça karşılığı salâtü’d-duhâ olup duhâ, “güneşin doğuşundan yaklaşık 45-50 dakika sonra güneşin yükselip ışığının iyice parladığı, etrafa yayıldığı ve sıcaklığının arttığı zaman” anlamına gelir. Buna göre kuşluk namazının vakti güneşin doğup “bir mızrak boyu” yükselmesinden, yani 45-50 dakika geçmesinden sonra başlayıp zeval vaktine kadar devam etmekle birlikte ulemâ tarafından genellikle tercih edilen vakit gündüzün ilk dörtte birinin geçtiği, güneşin sıcaklığının yakmaya başladığı zamandır. Duhâ kelimesi Kur’an’da sözlük anlamıyla altı yerde geçer (el-A‘râf 7/98; Tâhâ 20/59; en-Nâziât 79/29, 46; eş-Şems 91/1; ed-Duhâ 93/1). Hadislerde de ed-duhâ, salâtü’d-duhâ, sübhatü’d-duhâ ve şüf‘atü’d-duhâ gibi tabirler yer alır (aş. bk.). Ayrıca “güneşin doğduktan sonra parlaklık kazandığı zaman” anlamındaki işrâk kelimesi bir âyette (Sâd 38/18), salâtü’l-işrâk da bir hadiste (Heysemî, II, 238) geçmekle birlikte bu tabir literatürde nâdiren kullanılmıştır (Fahreddin er-Râzî, XXVI, 186; Kurtubî, XV, 159-160; Mv.F, XXVII, 132-133).

Hz. Peygamber kuşluk namazının kılınmasını tavsiye etmiş, fazilet ve önemini belirtmiştir. Ebû Hüreyre, Resûl-i Ekrem’in kendisine her ay üç gün oruç tutmayı, iki rek‘at kuşluk namazı ile gece yatmadan önce vitir namazı kılmayı tavsiye ettiğini belirtir (Buhârî, “Teheccüd”,

33; Müslim, “Müsâfirîn”, 85; Ebü’d-Derdâ’nın buna benzer bir rivayet için bk. Müslim, “Müsâfirîn”, 86; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 7). Diğer bir hadiste de Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Her birinizin her eklemi için günde bir sadaka vermesi gerekir. Bu sebeple her tesbih (sübhânellah) bir sadaka, her hamd (elhamdülillâh) bir sadaka, her tehlil (lâ ilâhe illallah) bir sadaka, her tekbir (Allahüekber) bir sadaka, iyiliği tavsiye etmek sadaka, kötülükten sakındırmak sadakadır. Kuşluk vakti kılınan iki rek‘at namaz ise bunların hepsinin yerini tutar” (Müslim, “Müsâfirîn”, 84; Ebû Dâvûd, “Teṭavvu‘”,

12). Başka bir hadiste ise kuşluk namazını kılanın veya kılmaya devam edenin fazla da olsa günahlarının bağışlanacağı ifade edilmiştir (İbn Mâce, “İḳāme”, 187; Ebû Dâvûd, “Tetavvuʿ”, 12; Tirmizî, “Vitir”, 15).

Mâlikîler’le Şâfiîler kuşluk namazını müekked sünnet, Hanefî ve Hanbelîler’in de içinde bulunduğu çoğunluk ise müstehap (mendup) kabul etmiştir. Bu namazın kaç rek‘at olduğu konusunda da farklı görüşler bulunmakla birlikte en azının iki rek‘at olduğunda ittifak vardır. Mâlikîler’le Hanbelîler, Ümmü Hânî’in, Resûlullah’ın Mekke’nin fethedildiği gün evine girip sekiz rek‘at kuşluk namazı kıldığına dair rivayetine dayanarak (Buhârî, “Teheccüd”, 31; Müslim, “Müsâfirîn”, 80) en çok sekiz rek‘at, Hanefîler’le Şâfiîler ise, “Kuşluk namazını kim on iki rek‘at kılarsa Allah onun için cennette altından bir köşk yapar” hadisinden hareketle (Tirmizî, “Vitir”, 15) on iki rek‘at olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bununla beraber bazı Hanefî âlimleri, hem söz hem fiille sabit olması bakımından sekiz rek‘at kılmanın daha faziletli olduğunu söylemişlerdir (Tahtâvî, s. 321; İbn Âbidîn, II, 22; krş. Şevkânî, III, 72). Zira diğer rivayet yalnız sözlü sünnete dayanmaktadır. Şâfiîler’den Nevevî bir eserinde (Şerḥu Müslim, II, 117) kuşluk namazının en çoğunun on iki rek‘at, bir diğerinde ise (el-Mecmûʿ, IV, 41) sekiz rek‘at olduğunu ve bu görüşün Şîrâzî ile Şâfiîler’in çoğunluğuna ait bulunduğunu kaydeder. Şâfiî âlimi Muhammed el-Gamrâvî de bu son görüşün müteahhirîne göre güvenilir sayıldığını ve her iki rek‘atta bir selâm vermenin sünnet olduğunu belirtir. Bunu müstehap kabul edenler de vardır (es-Sirâcü’l-vehhâc, s. 65; Osman b. Muhammed ed-Dimyâtî, I, 254).

Kuşluk namazında diğerlerinde olduğu gibi Fâtiha’dan sonra Kur’an’dan herhangi bir yerin okunması mümkünse de Ukbe b. Âmir’in, “Resûlullah bize, kuşluk vaktiyle ilgili olan Şems sûresiyle Duhâ sûresini okuyarak kuşluk namazını kılmamızı emretti” şeklindeki rivayetinden hareketle (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 328; İbn Hacer, III, 298; Bedreddin el-Aynî, VII, 240) bu iki sûrenin okunması tavsiye edilmiştir. Ancak Nevevî, İhlâs sûresinin Kur’an’ın üçte birine, Kâfirûn sûresinin dörtte birine denk olduğuna dair rivayetlere dayanarak kuşluk namazında bu sûreleri okumanın da sünnet olduğu görüşünü ileri sürer (Şerḥu Müslim, II, 117).

Vaktinde kılınmayan kuşluk namazı Şâfiî ve Hanbelîler’e göre kazâ edilir.

Hanefî ve Mâlikîler'e göre ise zeval vaktine kadar sabah namazının sünneti hariç nâfile namazlar kazâ edilmez. Kuşluk namazı mukīm iken kılındığı gibi seferî halde de kılınabilir. Nitekim Hz. Peygamber bu namazın her iki durumda kılınabileceğini söylemiş, bizzat kendisi de kılmıştır (Müsned, III, 146, 156; Buhârî, "Teheccüd", 31; Müslim, "Müsâfirîn", 80).

Ulemânın çoğunluğu Hz. Peygamber'in, "Allah'a en sevimli gelen amel az da olsa sahibinin yapmaya devam ettiği ameldir" hadisinin (Müslim, "Ṣıyâm", 177) genel ifadesine ve, "Bu namaza ancak çok tövbe edenler (evvâbîn) devam eder" hadisiyle (Hâkim, I, 314) benzer rivayetlere (Tirmizî, "Vitir", 15) dayanarak kuşluk namazını devamlı kılmanın müstehap olduğunu kabul etmiştir. Bir kısım âlimler ise Hz. Âişe'nin konuyla ilgili bazı rivayetleriyle (Buhârî, "Teheccüd", 32) Ebû Saîd el-Hudrî'nin, "Resûlullah kuşluk namazını aralıksız kılardı da biz onu hiç bırakmayacak sanırdık; bazan da bırakırdı, bizde artık bir daha kılmayacak derdik" (Müsned, III, 21, 36; Tirmizî, "Vitir", 15) şeklindeki rivayetinden hareketle müstehap olmadığını ileri sürmüşlerdir (ayrıca bk. EVVÂBÎN NAMAZI).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḍḥv", md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḍḥv", md.; Kāmus Tercümesi, IV, 1046; Müsned, II, 229; III, 21, 36, 146, 156; V, 262, 450; Buhârî, "Teheccüd", 25, 31, 32, 33; Müslim, "Müsâfirîn", 77, 78, 80, 81, 84, 85, 86, 101, "Ṣıyâm", 177; İbn Mâce, "İḳāme", 187; Ebû Dâvûd, "Teṭavvuʿ", 12, "Vitir", 7; Tirmizî, "Vitir", 15; Hâkim, el-Müstedrek, I, 314; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'ṣ-ṣuġrâ (nşr. Behcet Yûsuf Hamd Ebü't-Tayyib), Beyrut 1415/1995, I, 328; Kâsânî, Bedâʾiʿ, Beyrut 1394/1974, I, 287; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXVI, 186; İbn Kudâme, el-Muġnî, Riyad 1401/1981, I, 614; II, 128, 131, 132; Kurtubî, el-Câmiʿ, XV, 159-160; Nevevî, Şerḥu Müslim, II, 117; V, 230; a.mlf., el-Mecmûʿ (nşr. Mahmûd Mataracî), Beyrut 1417/1996, IV, 41, 43, 45; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, II, 238; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, Kahire 1959, III, 298; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1348 → Beyrut,

ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), VII, 240; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1406/1986, I, 191; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl, Libya 1329, II, 67; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, II, 117; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, I, 442; Tahtâvî, Ḥâşiye ʿalâ Merâḳı'l-felâḥ, Kahire 1389/1970, s. 321; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, III, 72, 76; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), II, 22; Muhammed ez-Zührî el-Gamrâvî, es-Sirâcü'l-vehhâc, Kahire 1352/1933, s. 65; Osman b. Muhammed ed-Dimyâtî, Ḥâşiyetü İʿâneti'ṭ-ṭâlibîn, Kahire 1356/1938, I, 254; Seyyid Sâbık, Fıḳhü's-sünne, Beyrut, ts., I, 208-211; Mv.F, XII, 157, 158; XXVII, 132-133, 221-226; XXXIV, 37, 38.

Mehmet Şener

KUŞMÂNÎ

(bk. DİHKĀNÎZÂDE UBEYDULLAH KUŞMÂNÎ).

KÛŞYÂR b. LEBBÂN

(كوشيار بن لبّان)

Kiyâ Ebü'l-Hasen Kûşyâr b. Lebbân b. Bâşehrî el-Cîlî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği)

Matematikçi, astronom ve astrolog.

Hazar denizinin güneyinde bulunan Gîlân (Cîlân) bölgesinden Bağdat'a gelen bir aileye mensup olup hayatına dair bilgi yoktur. el-Medḫal fî ṣınâʿati aḥkâmi'n-nücûm adlı eserinde bazı sabit yıldızların 992 tarihli konumlarını vermesi ve daha önce telif ettiği ez-Zîcü'l-câmiʿ ile ez-Zîcü'l-bâliġ'e atıfta bulunması bu tarihlerde yaşadığını göstermektedir. Hayatının büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirdiği düşünülen Kûşyâr'ın 990-1000 yılları civarında meslekî kariyerinin doruğunda olduğu kabul edilmektedir.

Kûşyâr, "usta" mânasına gelen Kiyâ lakabının da işaret ettiği gibi matematik, astronomi ve astroloji alanında ilk döneminin ileri gelen isimlerinden biridir. Kitâb fî uṣûli'l-ḥisâbi'l-Hindî adlı eserinde Hint rakamları ve hisâb-ı sittînî ile yapılan hesabı düzenli bir şekilde işlemiştir. Bu çalışma kendi alanında zamanımıza gelen en eski eserlerden biri olup en önemli özelliği, şimdiye kadar yapılan tesbitlere göre Hint matematiği rakam ve yöntemlerini ilk defa astronomik hesap sistemine aktarmasıdır. Bu çerçevede Hârizmî'nin inşa ettiği algoritmik hesap

tekniğini hem Hint hesabı hem altmış tabanlı sayı sisteminde (hisâb-ı sittînî), özellikle kare ve küp kök hesabında başarılı bir şekilde uygulamış ve geliştirmiştir. Ayrıca bazı bölme ve kare kök işlemlerinde sonucun sürekli olduğuna işaret etmesi onun ondalık kesir sistemine yaklaştığını gösterir. Kûşyâr'ın bu çalışmasında ortaya koyduğu hesap teknikleri öğrencisi kabul edilen Ali b. Ahmed en-Nesevî tarafından geliştirilmiştir. ez-Zîcü'l-câmiʿ adlı eserinde ise Kûşyâr takvim, düzlemsel ve küresel trigonometrik fonksiyonlar, yıldız tabloları vb. konuları ele alır; kendisinden önce ortaya konulan trigonometrik bilgileri gözden geçirir.

Nitekim Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî yalnızca sinüs, Bettânî de sinüs ve kotanjant tabloları verirken Kûşyâr sinüs, kotanjant, tanjat ve versedsinüs tablolarını aralarındaki farklarla beraber verir. Trigonometrik fonksiyonların hesaplarını ise altmış tabanlı sistemde üç basamağa kadar sürdürür ve açıları birer derece arttırarak hesaplar. Bunların yanında Kûşyâr, Bîrûnî'nin Maķālîdü ʿilmi'l-heyʾe adlı eserinde ilk defa söylediği, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Kitâbü Şekli'l-ķaṭṭâʿ isimli kitabında tekrar ettiği gibi İslâm trigonometri tarihinde "şekl-i muğnî"nin mûcidi ve isim babası olarak kabul edilir. Kûşyâr'ın Kitâbü'l-Medḫal fî ṣınâʿati aḥkâmi'n-nücûm adlı eseri astroloji alanında Doğu'da en meşhur çalışmalardan biri olup Türkçe, Farsça ve Çince'ye tercüme edilmiş ve başvuru kitabı haline gelmiştir. Eser, Batlamyus'un Tetrabiblos adlı kitabıyla Fars ve Hint astroloji çalışmaları yanında yazarın kendi kanaatlerini de içeren son derece düzenli bir çalışmadır.

Eserleri. 1. ez-Zîcü'l-câmiʿ. Dört bölümden oluşan eser "Bettânî grubu" olarak adlandırılan zîcler arasında sınıflandırılır. Çünkü doğrudan astronomik rasat yapmayan Kûşyâr, Şemsülmüneccim Muhammed Ali Hoca'nın Zîcü'l-muḥaķķıķi's-sulṭânî ʿale'r-raṣadi'l-İlḫânî'nin mukaddimesinde de belirttiği gibi (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2694) temel bilgileri Bettânî'nin ez-Zîcü'ṣ-Ṣâbiʾî'sinden almış, ancak bu eserin birçok eksikliğini tamamlamıştır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3418, İstanbul H. 545 Semerkant; TSMK, Revan Köşkü, nr. 1708). Fars tarihi esas alınarak düzenlenen kitap, Muhammed b. Ömer b. Ebû Tâlib el-Müneccim et-Tebrîzî tarafından Selçuklu Sultanı Melikşah için Farsça'ya tercüme edilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 971). Son tesbitler, bu eserin Yemen yahudi çevresinde İbrânîce'ye çevrildiğini ve Ortaçağ İbrânî ilmî geleneğinin oluşmasında önemli bir yeri olduğunu göstermiştir. Eilhard Wiedemann eserin mukaddimesini Almanca'ya tercüme etmiştir. 2. ez-Zîcü'l-bâliġ. Kitabın sadece ilk iki bölümünü içeren bir nüshası zamanımıza ulaşmıştır (Berlin Staatsbibliothek, nr. 5751; ayrıca bk. Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3642). Edward S. Kennedy eserin ez-Zîcü'l-câmiʿin özet bir kopyası olduğunu söyler. 3. Kitâbü'l-Medḫal fî ṣınâʿati aḥkâmi'n-nücûm. el-Mücmel fî ṣınâʿâti'n-nücûm adıyla da bilinir (TSMK, III. Ahmed, nr. 3498). Dört makaleden oluşan eserin yalnızca İstanbul kütüphanelerinde yirmiye yakın nüshası bulunmaktadır. Kitap, Muhammed b. İshak b. İsmâil tarafından Tercemetü'l-uṣûl fî aḥkâmi'n-nücûm li-Kûşyâr b. Lebbân adıyla

Farsça’ya çevrilmiş (Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp., nr. 2350), ayrıca Muhammed b. Hüsrev el-Mihalicî tarafından Türkçe’ye aktarılmıştır (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 904). Ayrıca eseri Ebû Abdullah b. Abdülkerîm ed-Dükâlî adlı bir kişi şerhetmiştir. 4. Kitâb fî uṣûli’l-ḥisâbi’l-Hindî (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4857/7). ‘Iyyûn hâikkârîm adıyla Şâlôm b. Joseph Anâbî tarafından 1450-1460 yıllarında İstanbul’da İbrânîce’ye çevrilip şerhedilmiştir. Sıbtu’l-Mardînî, Reḳāʾiḳu’l-ḥaḳāʾiḳ fî ḥisâbi’d-derec ve’ḍ-ḍeḳāʾiḳ adlı eserinde altmış tabanlı hesap çerçevesinde Kûşyâr’ın ismine atıf yapmaktadır. Kitap, Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan nüshası ile (Ayasofya, nr. 4857/7) Anâbî’nin Oxford Bodleian Library’de bulunan İbrânîce tercümesinden hareketle Martin Lewey - M. Petruck tarafından İngilizce tercümesiyle birlikte tıpkıbasım olarak Principles of Hindu Reckoning adıyla neşredilmiştir (Wisconsin 1965). Ayrıca Ayasofya nüshasının tenkitli metnini Ahmed Selîm Saîdân Risâletân fi’l-ḥisâbi’l-ʿArabî adıyla yayımlamıştır (MMMA, XIII/1 [1967], s. 53-83). Ali Mezâhirî, Ayasofya nüshasına dayanarak eseri Fransızca’ya çevirmiş ve matematik tarihi açısından tahlil etmiştir (Les origines persanes de l’aritmétique, 1975, Universite de Nice). Ayrıca Paul Luckey Kûşyâr, Ebü’l-Vefâ, Hârizmî ve Kâşî’nin aritmetik ve cebrini mukayeseli olarak incelemiştir. Son yıllarda Ebü’l-Kāsım Kurbânî, Kûşyâr’ın ʿUyûnü’l-uṣûl fi’l-ḥisâb adlı bir eserinin daha bulunduğunu (Kitâbhâne-i Merkezî-i Dânişgâh-i Tahran, nr. 2092/4), eserin Kitâb fî uṣûli’l-ḥisâbi’l-Hindî’den pek çok farklılık gösterdiğini ve İbrânîce tercümenin daha çok ʿUyûn’un tercümesi olduğunu tesbit etmiştir (Zendegînâme, s. 417-418).

Bunların dışında Kûşyâr’ın Risâletü’l-ebʿâd ve el-ecrâm, Tecrîdü uṣûli terkîbi’l-cüyûb (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1499/3), Kitâbü’l-Usṭurlâb ve keyfiyyeti ʿamelihî ve iʿtibârihî ʿale’t-tamâm ve’l-kemâl (Kitâbü’l-Usṭurlâb) (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2671/5) adıyla bilinen birkaç eseri daha vardır. Son çalışma İrşâd-i Usṭurlâb ismiyle Farsça’ya tercüme edilmiştir. Beyhakī bazı mühendislerin Merih gezegeni hususunda Kûşyâr’ı tenkit ettiklerini, onun da Iṣlâḥu taʿdîli’l-Mirrîḫ adlı bir eser kaleme aldığını belirtir (Tetimme, s. 87). Kâtib Çelebi ise Kûşyâr’ın Kitâbü’l-Kiyâ fi’n-nücûm isimli bir eserinin olduğunu kaydeder (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1453); Bağdatlı İsmâil Paşa da ona Kitâbü’l-Lâmiʿ fî ems̱ileti’z-zîci’l-câmiʿ adlı bir eser izâfe eder (Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 838). Bu çalışma,

ez-Zîcü'l-câmiʿ in her babının örneklerle açıklanması sonucunda meydana gelmiştir. Bazı kütüphanelerde Kûşyâr'a ayrıca Kitâbü'l-Ḳırânât, Risâle fî delâleti'l-kevâkib ve Kitâbü'l-İḫtiyârât adlı eserler nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Beyhakī, Tetimme (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1994, s. 87, 105; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Târîḫu'l-ḥükemâʾ (nşr. Abdülkerîm Ebû Şüveyrib), Trablus 1988, s. 322; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 968, 971, 1453, 1604, 1605, 1644, 1783; Suter, Die Mathematiker, s. 83-84; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329/1911, I, 166-167; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 838; Sarton, Introduction, I, 717-718; Sezgin, GAS, V, 343-345; VI, 246-249; VII, 182-183; M. Ullmann, Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam, Leiden 1972, s. 334-335; Ebü'l-Kāsım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâżîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran 1365 hş., s. 414-420; Ahmed Selim Saidan, "Kushyār Ibn Labbān", DSB, VIII, 531-533; E. Wiedemann, "Einleitungen zu arabischen astronomischen Werken", Weltall, XX-XXI/6 (1919-20), s. 131-134; P. Luckey, "Beiträge zur erforschung der islamischen mathematik II", Orientalia, XXII/2, Roma 1953, s. 166-189; Bernard R. Goldstein, "The Heritage of Arabic Science in Hebrew", Encyclopedia of the History of Arabic Science (ed. Roshdi Rashed), London 1996, I, 282; Roshdi Rashed, "Combinatorial Analysis and Number Theory", a.e., II, 382-386; Marie-Thérèse Debarnot, "Trigonometry", a.e., II, 504, 513; André Allard, "Arabic Mathematics in the Medieval West", a.e., II, 548, 568; Michio Yano, "Kūshyār Ibn Labbān", Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures (ed. H. Selin), Dordrecht 1997, s. 506-507.

İhsan Fazlıoğlu

KUTADGU BİLİG

Yûsuf Has Hâcib tarafından XI. yüzyılda yazılmış, Türk dilinin, edebiyatının ve kültür tarihinin en önemli kaynaklarından.

Yûsuf Has Hâcib (Uluğ Has Hâcib) hakkında bilinenler Kutadgu Bilig'e sonradan eklenmiş olan biri mensur, diğeri manzum iki mukaddimede ve eserin bazı beyitlerinde yer alan bilgilerden ibarettir. Buna göre şair Balasagun'da (Kuz-Ordu) soylu bir aile içinde dünyaya gelmiş, bilimi, erdemi, zühd ve takvâsı ile temayüz etmiş, eserini bir buçuk yılda Balasagun'da yazıp Kâşgar'da tamamlayarak (6645. beyit) 462 (1069-70) yılında Karahanlılar'ın hakanı Süleyman Arslan Hakan oğlu Tavgaç Uluğ Buğra Han'a sunmuştur. Şairin kudretini takdir eden hakan kendisine "görevlerin en incesi olan" (2484. beyit) has hâciblik mansıbını vermiştir. Eserdeki bazı beyitlerden hareketle (365-371. beyitler) müellifin doğum yılının 1019 dolaylarında olduğu tahmin edilmektedir. Yûsuf Has Hâcib ile Kâşgarlı Mahmud'un aynı dönem ve çevrede yaşamış, eserlerinde aynı dili ve kültür malzemesini kullanmış olmakla beraber birbirlerini ve eserlerini tanımamış oldukları anlaşılmaktadır.

Kutadgu Bilig (kut+adgu bilig "mesut olma bilgisi"), insana her iki dünyada saadete ermek için takip edilecek yolu göstermek amacıyla kaleme alınmış bir eser olup iddia edildiği gibi mansıp sahiplerine ahlâk dersi veren kuru bir öğüt kitabı değil, insan hayatının anlamını tahlil ederek onun cemiyet ve dolayısıyla devlet içindeki görevlerini belirleyen bir hayat felsefesi sistemidir. Yûsuf Has Hâcib birbirine çok sıkı bağlarla bağlı bulunan fert, cemiyet ve devlet hayatının ideal bir biçimde düzenlenmesinde zaruri olan zihniyet, bilgi ve faziletlerin nelerden ibaret olduğu, bunların nasıl elde edileceği ve nasıl kullanılacağı üzerinde sanatkârane bir şekilde durmuştur.

"Feûlün feûlün feûlün feûl" vezninde yazılmış olan eser mesnevi tarzındadır. Sonuna eklenen parçalardan, gençliğine acıyıp ihtiyarlığından bahseden kırk dört beyitlik bir kısımla (6521-6564. beyitler) zamanın bozukluğundan ve dostların vefasızlığından söz eden kırk beyitlik bir parça (6565-6604. beyitler) "feûlün feûlün feûlün feûlün" vezninde olup kaside

şeklinde kafiyelenmiştir. Yûsuf Has Hâcib'in kendisine öğüt verdiği kırk bir beyitlik parça da (6605-6645. beyitler) asıl eserin veznindedir ve kaside tarzında kafiyelenmiştir. Türk edebiyatında yeni olan aruzun ekleme parçaları dışında şair tarafından pürüzsüz bir biçimde kullanıldığı görülmektedir. Türk yazı diline hâkim olan Yûsuf Has Hâcib eserini, seçmiş olduğu yarı hikâye yarı temsil tarzında, arada hareketi sağlayıcı ve açıklayıcı konuşmaların, canlı tasvirlerin süslemiş olduğu sahneleriyle mükemmel bir üslûp ve mimari çerçeve içine yerleştirmiştir.

Ekleriyle birlikte seksen sekiz başlıktan oluşan eserin başında yer alan tevhid, na'‘t ve dört sahâbenin zikrinden sonra parlak yaz mevsiminin tasviriyle hakan Tavgaç Uluğ Buğra Han'ın methiyesi gelir. Bunu, insan oğlunun bilgisi ve aklı sayesinde hürmet kazanması ile dilin meziyet ve kusurları, yarar ve zararları hakkındaki bablar takip eder. Kutadgu Bilig dört esas (neng "şey") üzerine düzenlenmiş olup bunlardan doğru kanun (köni törü) Kün-Toğdı (hakan), saadet (kut) Ay-Toldı (vezir), akıl (ukuş) Ögdülmiş (vezirin oğlu), hayatın sonu (âkıbet) Odgurmış (zâhid) tarafından temsil edilmektedir. Bunların dışında Ay-Toldı'nın Hâcib ile buluşmasını sağlayan Küsemiş, huzura kabulü sağlayan Hâcib, arada hizmet gören Oğlan, haber getiren Yumuşçı ve zâhidin yanında çalışan Kumaru da görevli olarak temsilî mahiyet taşımaktadır. Bütün meziyet ve kusurları ile görülen bu şahıslar çok canlı bir biçimde süren buluşma, konuşma, münazara, münakaşa ve değişik tasvirleriyle bir dram havası içinde ele alınmaktadır. İnsanların her iki dünya için ele geçirmek istedikleri saadetle (Ay-Toldı) bütün kâinatın üzerine kurulduğu doğru kanun (Kün-Toğdı) arasındaki konuşmalarda o devrin ferdî ve içtimaî ahlâk ilkelerine, bu sonuncunun akılla (Ögdülmiş) sürdürdüğü konuşmalarda da cemiyet hayatının, bilgi nazariyesinin ve hayat felsefesinin meselelerine temas edilmektedir (1679. beyit vd., 1796. vd. ve bilhassa 1817. vd., 1835. vd., 1850. vd.). Ölüm burada da bir son teşkil etmektedir; fakat asıl mesele iyi adla yaşamak ve öldükten sonra da bu adla yaşamayı sürdürebilmektir. Öteki dünya göz önünde bulundurulmakla birlikte oradaki hayatın tasvirleri yerine iyiliğe karşı iyilik, kötülüğe karşı kötülük fikri telkin edilmektedir. Değişik bablarda insanların yetişmesi, hayatın anlamı, dünya zevkleri ve her iki dünyada mesut olmak için kişilerin davranışı üzerinde duran şair, fertlerin cemiyet içindeki vazife ve meşguliyetleri bakımından sosyal kurumlarla bunlar arasındaki münasebetlere de geniş yer ayırmıştır.

Ay-Toldı'nın büyüyen ve hakanın güvenini kazanarak babasının yerine vezir olan oğlu Ögdülmiş her türlü fazilet ve meziyete sahip, devlet işlerinde olduğu kadar şahsî düşünce ve hareketlerinde de hakanın yardımcısı olarak sahneye çıkarılmakta, ona devletin en yüksek kurumları hakkında konuşma fırsatı verilmektedir. Kısmen hakanın ve kısmen zâhid Odgurmış'ın sorularına cevap biçiminde ortaya konan bu fikirler Türk devlet teşkilâtının felsefesini ve ahlâkî temelini teşkil eder ki eski ve yeni dönemleri birbirine bağlamış olması açısından büyük bir değer taşımaktadır. Böylece sırasıyla hakan (XXVIII), vezir (XXIX), kumandan (XXX), hâcib (XXXI), mâbeyinci (XXXII), sefir (XXXIII), sır kâtibi (XXXIV), hazinedar (XXXV), aşçıbaşı (XXXVI), şarabdar (XXXVII) mansıpları ve bunları işgal eden kişilerin nitelikleri ve görevleri ayrı bablar içinde anlatılmaktadır. Daha sonra memurların hakanlar üzerindeki haklarına temas edilerek (XXXVIII) bunların bir çeşit ortaklık içinde olup hakanların memurlar üzerinde hakları bulunduğu gibi memurların da hakanlar üzerinde hakları olduğu anlatılıp karşılıklı münasebetin önemi belirtilmektedir. Hakan, vezir ve diğer memurlar müellifin tasvir ettiği ideal bir durumda, maddî ve mânevî hayatı her bakımdan tanzim edilmiş bulunmakta, halk da hakana dua etmektedir. Fakat hakan ilerisini düşünerek Ögdülmiş gibi her bakımdan kendisine güvenilebilecek, bilgili ve faziletli birini aramaktadır. Müellif böylece, bütün zevkleriyle birlikte bu dünyadan yüz çevirip hayatı ancak âhiret için hazırlık yeri telakki eden aşırı bir zâhid tipi ortaya çıkarmaktadır. Dünya hâkimiyetine kadar uzanan beşerî ihtiraslarla bu dünyayı benimsemeyen görüşlerin birbiriyle çarpışmasının canlı safhalarını takip eden okuyucu, Türk'ün amelî ve aklî diye nitelendirilebilecek dünya görüşünün gelişmesine şahit olmakta ve eserin kahramanlarıyla birlikte herkesin hissî taşkınlıklarına hâkim olarak elinden geldiği kadar iyilik yapmasının en doğru ve bütün arzu ve zevkleri tatmin eden en mükemmel bir hal çaresi olduğuna inanmaktadır.

Bu arada hakanlara hizmet etmenin usul ve âdâbı (XLVII), kapıdaki adamlar (XLVIII), halk (XLIX), seyyidler (L), bilginler (LI), tabipler (LII), efsuncular (LIII),

rüya tabircileri (LIV), müneccimler (LV), şairler (LVI), çiftçiler (LVII), tâcirler (LVIII), hayvan besleyiciler (LIX), zenaatçılar (LX) ve fakirlerle

münasebet (LXI), evlenme (LXII), çocuk terbiyesi (LXIII), hizmetçilere karşı muamele (LXIV), ziyafete gitme (LXV) ve ziyafete davet (LXVI) gibi kişilerin devlet idaresinde ve toplum hayatındaki hareket tarzıyla ilgili mâlûmat verilmektedir. Asıl konunun 6425. beyte kadar sürdüğü eserde bundan sonra müellif kendi döneminden şikâyet ederek bunu tasvir ettiği ideal bir devirle karşılaştırmaktadır. Ardından tekrar esere dönerek yazılış yılını ve önemini belirtip sözlerine dua ile son verir.

Kutadgu Bilig'in yazıldıktan bir süre sonra unutulmuş ya da çok dar bir çevre tarafından yararlanılmış olduğu anlaşılmaktadır. Eser iki defa aydınlığa çıkarılmıştır. Her ikisinde de esere eklenmiş olan mukaddimeler bunları yazanların fikir seviyelerini gösterdiği gibi bu çevrelerin kitap hakkındaki görüşlerini de içermektedir. İlk eklenen manzum mukaddimede bir yandan müellifi hakkında bilgi verilmekte, öte yandan yazanın fikrine göre eserin en önemli kısımları belirtilmektedir. Manzum mukaddimenin dili ve üslûbu eserinkine çok yakın olmakla birlikte esas fikrin iyice kavranamadığı görülmektedir. Burada Kutadgu Bilig bir nevi siyasetnâme kabul edilmekte, asıl insanî ve sosyal değeri arka planda bırakılmaktadır. Mensur mukaddime ise manzum mukaddimenin eksik ve kötü bir özetinden ibarettir. Bu mukaddimelerden, Kutadgu Bilig'in ikinci ve üçüncü defa canlanmasının eserin asıl yazıldığı çevrenin dışında ve birbirinden oldukça uzun fâsılalarla olduğu anlaşılmaktadır. Mukaddimelerdeki tabirler, bunların Kâşgar'ın batısında ve muhtemelen Semerkant'ta yazılmış olduğunu göstermektedir.

Kutadgu Bilig'in şu ana kadar bilinen, biri Uygur, ikisi Arap harfleriyle yazılmış yazma nüshalarının üçü de eserin üçüncü tedvinine aittir. Aynı yazmanın istinsahları olan bu nüshalar arasındaki farklara bakılırsa bu metinlerin zaman içinde oldukça önemli değişikliklere uğradığı görülür. Mevcut yazmaların en iyisi Arap harfleriyle yazılan Fergana nüshasıdır. Yazı özelliklerine göre istinsah tarihi XIII. yüzyıldan daha eski olmamalıdır. Yine Arap harfleriyle yazılmış Kahire nüshası, Kölemen sultanlarından el-Melikü'n-Nâsır'ın kölesi İzzeddin Ay-Demir ed-Devâtdâr için (ö. 762/1361 veya 776/1374) hazırlanmıştır. Viyana nüshası olarak bilinen Herat yazması, 843'te (1439) Arap harfleriyle yazılmış bir nüshadan Uygur harfleriyle istinsah edilmiştir. Bu yazma, XV. yüzyılda Orta Asya ile Anadolu arasındaki kültür ilişkilerini göstermesi bakımından önemlidir.

Eklenen bir kayıttan anlaşıldığına göre eser, Fâtih Sultan Mehmed zamanında Orta Asya kaleminde çalışan Uygur kâtiplerinden Şeyhzâde Abdürrezzak Bahşı için Fenârî oğlu Kadı Ali tarafından 879'da (1474) Tokat'tan getirilmiştir. Buradaki Kadı Ali, Molla Fenârî'nin torunu olup Herat, Buhara ve Semerkant'ta eğitim görmüş ve Fâtih Sultan Mehmed devrinin başlarında Anadolu'ya dönmüş olan Alâeddin Ali Fenârî'dir.

Pierre Amédée Emilien Jaubert tarafından 1825 yılında ilk defa bilim çevrelerine tanıtılmasından bugüne kadar geçen müddet içinde Kutadgu Bilig çeşitli kimselerce ele alınmış ve birçok bakımdan incelenmiştir. 1870'te Hermann Vámbéry Uygurlar, memleketleri, içtimaî hayatları ve dil yâdigârları ile bunların dilinden ve yazılarından söz ederken Kutadgu Bilig'in menşei ve tarihiyle dili üzerinde durmuştur. Daha sonra Wilhelm Radloff 1890'da eserin bilinen ilk yazmasının faksimilesini neşretmiş, Kahire'de Hidiv Kütüphanesi'nde bulunan yazma ile de karşılaştırarak birinci kısmını 1900'de, ikinci kısmını 1910'da yayımlamıştır.

Her üç nüshanın Türk Dil Kurumu tarafından tıpkıbasım olarak yayımının (1942-1943) ardından Reşit Rahmeti Arat'ın hazırladığı tenkitli metin 1947'de, tercümesi 1959'da basılmıştır. Arat'ın 1964'te ölümü üzerine bu çalışmanın devamı olarak düşündüğü dizini öğrencilerinden oluşan çalışma arkadaşları tamamlamıştır (1979). 3000 kadar madde başı içeren bu çalışma ilkin Semih Tezcan tarafından eleştirilmiştir. Bunu tamamlayıcı mahiyette G. Doerfer, Aysu Ata, Zafer Önler ve Yon-Song Li tarafından yayınlar gerçekleştirilmiştir. Bu yayınlardan sonra eserin muhtemel kaynakları, dil özellikleri, eğitim, bilim ve ahlâk anlayışı, devlet idaresi, sosyal yapı, dayandığı Kur'an, hadis ve diğer dinî temeller gibi pek çok konuda Türkiye'de ve Türkiye dışında yüksek lisans ve doktora tezleri hazırlanmış, araştırmalar yapılmıştır. Bunların önemlileri arasında eserin yazılışının 900. yılı münasebetiyle A. Dilaçar'ın incelemesi, Kafesoğlu'nun Türk kültür tarihi bakımından değerlendirmesi, Ercilasun ve Kargı-Ölmez'in dil yönünden araştırmaları zikredilebilir (Kutadgu Bilig ve hakkında yapılan çalışmalar üzerine daha geniş bilgi için bk. İA, VI, 1038-1047; Gülensoy, II/4

[1973], s. 109-116; ayrıca bk. bibl.). Eserin Doğu Türkçesi'ne çevirisi Pekin'de (1983), Özbekçe çevirisi Taşkent'te (1990), Kırgızca çevirisi

Moskova’da (1993) neşredilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti postaları eserin yazılışının 900. yıl dönümü dolayısıyla 1969’da bir posta pulu yayımlamıştır. Bu arada Kutadgu Bilig adıyla felsefe ağırlıklı bir dergi çıkarılmaya başlanmıştır (2002).

BİBLİYOGRAFYA

Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (nşr. ve trc. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1947-59, I-II; a.e.: İndeks (nşr. Kemal Eraslan v.dğr.), İstanbul 1979; a.e.: Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig): A Turko-Islamic Mirror for Princes (trc. R. Dankoff), Chicago-London 1983 (bu eser hakkında bk. Talat Tekin, Türk Dilleri Araştırmaları, I, Ankara 1991, s. 197-200); a.e. (nşr. Abdurahim Ötkür v.dğr.), Picing 1984; a.e.: Günümüz Türkçesi ile Kutadgu Bilig Uyarlaması (nşr. Fikri Silahdaroğlu), Ankara 1996; Halil İnalcık, “Kutadgu Bilig’de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri”, Reşid Rahmeti Arat İçin, Ankara 1966, s. 259-271; A. Dilaçar, 900. Yıldönümü Dolayısıyla Kutadgu Bilig İncelemesi, Ankara 1972; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, tür.yer.; Yücel Öztürk, Kutadgu Bilig’de İlim (yüksek lisans tezi, 1982), İÜ Merkez Ktp., nr. T 2894; Ahmet Bican Ercilasun, Kutadgu Bilig Grameri -Fiil-, Ankara 1985; Muallâ Zeren, Kutadgu Bilig’de Eğitim (yüksek lisans tezi, 1985), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Kemal Beslen, Kutadgu Bilig’de Eğitim (yüksek lisans tezi, 1985), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Erdal, “Kutadgu Bilig’de Değişkin Ekler ve Kelimeler”, Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi Tebliğler: Türk Dili, İstanbul 1985, I, 89-94; a.mlf., “Constraints on Petic Licence in the Qutadgu Bilig: The Converb and Aorist Vowels”, TDED, XXIV-XXV (1986), s. 205-214; Mahmut Arslan, Kutadgu Bilig’deki Toplum ve Devlet Anlayışı, İstanbul 1987; a.mlf., “Kutadgu Bilig Üzerine Sosyolojik Düşünceler”, Sosyoloji Dergisi (İstanbul 1992), s. 131-166; Nebahat Akgün, Kutadgu Bilig’in Türkiye Türkçesinden Uygurca’ya İndeksi (yüksek lisans tezi, 1988), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; G. Aneer, “Kingship Ideology and Muslim Identity in the 11th Century as Reflected in the Siyāsatnāma by Nizām al-Mulk and in the Kutadgu Bilig by Yūsuf Khass Ḥādjib”, The Middle East Viewed from the North (ed. B. Utas - K. S.

Vikør), Uppsala 1989; Ziya Hotamışlı, Yusuf Has Hacib'de Bilgi ve Ahlak Anlayışı (yüksek lisans tezi, 1990), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hatice Yiğitbaşı, Kutadgu Bilig'deki İsim ve Zamir Çekimleri (yüksek lisans tezi, 1991), Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Cusup Balasagın v.dğr., Kuttuu Bilim Dastan: Bayırkı Türk Tilinen Kotorgon, Moskva 1993 (Nik); Mübahat Türker-Küyel, "Kutadgu Bilig ile Kenz ül-Küberâ Arasında Bir Karşılaştırma", Uluslararası Türk Dili Kongresi 1992, Ankara 1996, s. 175-188; a.mlf., "Fârâbî, Hikmet ve Kutadgu Bilig", Erdem, VII/20, Ankara 1991, s. 375-470; R. Devereux, "Yūsuf K͟hāṣṣ Ḥād͟jib and the Kutadgu Bilig", MW, LI (1961), s. 299-310; Ali Fehmi Karamanlıoğlu, "Yusuf Hâs Hâcib'den Osman Gazi'ye", TK, I/3 (1963), s. 4-16; a.mlf., "Kutadgu Bilig ve Kumandan", a.e., V/58 (1967), s. 741-744; Saadet Çağatay, "Kutadgu Bilig'de Odgurmış'ın Kişiliği", TDAY Belleten, 1967 (1968), s. 39-49; Agâh Sırrı Levend, "Yazılışının 900. Yıldönümünde Kutadgu Bilig", TDl., sy. 211 (1969), s. 1-5; Sh. Abilov, "Kutadgu Bilig v bulgarotatarskoy literature", Sovyetskaya Tyurkologiya, sy. 6, Bakü 1970, s. 77-89; İbrahim Kafesoğlu, "Yazılışının 900. Yılı Münasebetiyle Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri", TED, sy. 1 (1970), s. 1-38; TK, IX/98 (1970), s. 69-184 (Kutadgu Bilig Özel Sayısı); Tuncer Gülensoy, "Kutadgu Bilig Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi", Bibliyografya, II/4, Ankara 1973, s. 109-116; R. Dankoff, "Animal Traits in the Army Commander", TUBA, I (1977), s. 95-112; a.mlf., "Yūsuf K͟hāṣṣ Ḥād͟jib", EI² (İng.), XI, 359-360; Semih Tezcan, "Kutadgu Bilig Dizini Üzerine", TTK Belleten, XLV/178 (1981), s. 23-78; G. Doerfer, "Türkolojide Eleştiri Sorunları", TDAY Belleten, 1980-81 (1983), s. 87-99; Otto Alberts, "Bir Türk Lehçesi Olan Uygurca ile Yazılmış Kutadgu Bilig'in (1069-70) Şairi: İbn Sinâ'nın Bir Öğrencisi" (trc. Mübahat Türker-Küyel), Erdem, I/1 (1984), s. 217-230; Fatma Özkan, "Tarihî Miras Kutadgu Bilig Hekkide Bayan-1", TK, XXV/292 (1987), s. 505-508; M. Cemal Sofuoğlu, "Kur'an ve Hadis Kültürünün Kutadgu Bilig'deki İzleri", DÜİFD, V (1989), s. 127-180; Aysu Ata, "Kutadgu Bilig Üzerinde Bir Düzeltme Denemesi Kör mü? Kür mü?", TD, XI/1 (1993), s. 301-308; Zafer Önler, "Kutadgu Bilig'de Ekçek Kelimesi Üzerine", TDl., sy. 497 (1993), s. 342-344; K. Müminov, "Kutadgu Bilig'in Taşkent Nüshası", TK, XXXI/357 (1993), s. 39-42; Zuhal Kargı-Ölmez, "Kutadgu Bilig'de İkilemeler (1)", Türk Dilleri Araştırmaları, VII, Ankara 1997, s. 19-40; Yon-Song Li, "Kutadgu Bilig'de Gözden Kaçan İki Sontakı: körü ve sayu Üzerine", a.e., s. 233-260; Semih

Tezcan, “Additional Iranian Loanwords in Early Turkic Languages”, a.e., s. 157-164; Sadık Türker, “Fikrî Muhtevası İçerisinde Kutadgu Bilig’in Kültür ve Medeniyet Tarihimizdeki Yeri”, Kutadgu Bilig, sy. 2, İstanbul 2002, s. 14-28; Gökhan Yılmaz, “Yusuf Has Hâcib ve Kutadgu Bilig Hakkında Ön Bilgi”, Kutadgu Bilig, sy. 2, İstanbul 2002, s. 8-13; Reşid Rahmeti Arat, “Kutadgu Bilig”, İA, VI, 1038-1047; Cahit Kavcar, “Kutadgu Bilig”, TA, XXII, 387-389; “Kutadgu Bilig”, TDEA, VI, 16-17 [bu madde, Reşid Rahmeti Arat’ın İslâm Ansiklopedisi’ndeki maddesi esas alınarak Mustafa Kaçalin tarafından hazırlanmıştır].

DİA

KUTALMIŞ

(ö. 455/1063)

Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu olan Süleyman Şah'ın babası.

"Kutlu, mübarek, uğurlu" anlamında bir isim olan Kutalmış kaynaklardaki yazılışına göre "Kutulmuş, Kutlamış" gibi şekillerde de okunabilmektedir. Gazneli Mahmud, hile ile yakaladığı Arslan Yabgu'yu oğlu Kutalmış ve bazı arkadaşlarıyla birlikte Hindistan'daki Kālincâr Kalesi'ne hapsetti. Kutalmış bir fırsatını bulup kaleden kaçarak Buhara'ya döndü ve emrindeki Oğuzlar'la birlikte babasını kurtarmak için harekete geçti. Ancak başarılı olamadı ve onun yedi yıl sonra zindanda ölümü üzerine amcazadeleri Tuğrul ve Çağrı beylerle iş birliği yaptı. Dandanakan zaferinden (431/1040) sonra toplanan kurultayda Cürcân ve Damgan'ın fethiyle görevlendirilen Kutalmış, Tuğrul Bey'in Irak'ı idaresi altına almasının ardından Azerbaycan ve İrmîniye'nin fethine memur edildi. Kendisine verilen görevleri başarıyla yerine getirdi; Bizanslılar'ın 437 (1045-46) yılında Arrân'daki Debil şehrine yaptıkları saldırıyı da püskürttü. Ertesi yıl Şeddâdoğulları'na ait Gence şehrini kuşattı, fakat alamadı.

1048'de Tuğrul Bey, bir yıl önce Bizanslılar tarafından pusuya düşürülerek öldürülen amcası Mûsâ Yabgu'nun oğlu Hasan Bey'in öcünün alınmasına, anne bir kardeşi ve aynı zamanda diğer amcası Yûsuf Yinal'ın oğlu olan İbrâhim Yinal ile Kutalmış'ı memur etti. Birleşik Selçuklu kuvvetleri Kālîkalâ'yı (Erzurum) hücumla alıp yağmaladılar ve Pasinler ovasında Bizans ordusunu bozguna uğrattılar; bu çatışma Türkler'le Bizans arasında yapılan ilk büyük savaştı. Kutalmış 445'te (1053-54) Kars'a hücum edip orada bulunanların hepsini öldürttü. Tuğrul Bey halifenin daveti üzerine Bağdat'a gittiğinde (447/1055) yanında Kutalmış da bulunuyordu. Bunun üzerine Büveyhîler'in Türk asıllı kumandanı ve Bağdat askerî valisi Arslan el-Besâsîrî, emrindeki Türk askerleriyle şehri terketti ve bir süre sonra müttefikleriyle birlikte Selçuklular'a tâbi olan Musul'a doğru harekete geçti. Tuğrul Bey, Musul Emîri Kureyş'e yardım etmesi için Kutalmış'ı gönderdi. Kutalmış Kureyş'le buluştuktan sonra Besâsîrî'nin üzerine

yürüdü. Ancak Sincar yakınında yapılan savaşta yenildi ve canını zor kurtardı (29 Şevval 448 / 9 Ocak 1057). Tuğrul Bey, Sincarlılar'ı ölü Türk askerlerine uyguladıkları vahşetlerden dolayı ağır bir şekilde cezalandırmak üzere Musul'a geldi ve Sincar ile Musul'un idaresini İbrâhim Yinal'a verdikten sonra Kutalmış ile birlikte Bağdat'a döndü. Tuğrul Bey'in halife tarafından Doğu'nun ve Batı'nın hükümdarı ilân edildiği muhteşem törende Kutalmış da hazır bulundu (449/1058).

Kutalmış 453'te (1061) Tuğrul Bey'e isyan etti ve Damgan (Dâmegān) yakınlarındaki

müstahkem Girdkûh Kalesi'ne kapandı. Kaynaklarda Kutalmış'ın ayaklanma sebepleri hakkında bilgi yoktur. Ancak Tuğrul Bey'in, kısa bir süre önce annesiyle evlendiği kardeşi Çağrı Bey'in oğlu Süleyman'ı veliaht ilân etmesi onun isyanına sebep olmuş olabilir. Çünkü Kutalmış, babası Arslan Yabgu kardeşlerin hepsinden yaşça büyük olduğu ve Gazneliler'in eline düşmeden önce Oğuzlar'ın başında bulunduğu için kendini tahtın hakiki vârisi gibi görüyordu. Tuğrul Bey, Kutalmış'ın üzerine asker gönderdiyse de kuvvetleri mağlûp oldu. Bunun üzerine Girdkûh Kalesi'ni bizzat kendisi kuşattı; fakat o da başarılı olamadı ve Vezir Amîdülmülk el-Kündürî'yi görevlendirdi. Kısa bir süre sonra da barış görüşmeleri başladı; Kutalmış ancak şu şartlarla barışa yanaşıyordu: Sultan kendisine bir şey yapmayacağına dair talâk üzerine yemin edecek, ayaklanmasından dolayı kendisinden tazminat istenmeyecek, Süleyman'ın kız kardeşiyle evlenmesine karşı çıkılmayacak ve yönetimine geliri bol bir vilâyet verilecekti. Bu şartlardan üçünün kabul edilmesine rağmen talâkla yemini sultana kimsenin söylemeye cesaret gösteremeyeceği bildirildi ve onun bu konuda ısrarlı davranması yüzünden müzakereler kesildi. Arkasından da Amîdülmülk kuşatmayı sürdürürken Tuğrul Bey Rey'de vefat etti (8 Ramazan 455 / 4 Eylül 1063). Tuğrul Bey'in ölümüyle Amîdülmülk'ün başşehre dönmesinden sonra Kutalmış kaleden inerek Hemedan-Rey arasında yaşayan Türkmenler'in yanına gitti ve onlardan kalabalık bir topluluğu hizmetine aldı. Bu sırada kardeşi Resul Tegin de ona katıldı ve kendisini Rey üzerine yürümeye teşvik etti. Kutalmış'ın 50.000 kişilik bir orduyla yola çıktığını haber alan Amîdülmülk, Tuğrul Bey'in oğlu Alparslan'ın saltanatı ele geçirmek amacıyla Rey'e doğru gelmekte olduğunu duyunca ondan acele etmesini istedi ve Süleyman yerine

Alparslan’ın adına hutbe okutmaya başladı. Bu arada Kutalmış’a karşı bir ordu gönderdiyse de ordusu başarılı olamadı. 21 Zilkade 455’te (15 Kasım 1063) Rey’i kuşatan Kutalmış, Alparslan’ın öncü kumandanı Hâcib Erdem’in Damgan’a ulaştığını öğrenince şehrin önünden ayrılarak ona karşı gitti ve Dihinemek denilen yerde kuvvetlerini dağıttı; yaklaşık 15 km. uzaklıkta bulunan Alparslan’ın yolunu kesmek için de akarsuların yönünü güzergâh üzerindeki çorak tuz vadisine çevirerek burayı bir bataklık haline getirdi. Fakat olaylar umduğu gibi gelişmedi ve Alparslan bataklığı geçerek Kutalmış’ın ordusunu bozguna uğrattı; kardeşi Resul Tegin ve oğlu Süleyman (Şah) ile bazı kumandanlarını esir aldı. Kutalmış, dağılan ordusundan geriye kalanları kendi kalesi Girdkûh’a doğru çekmeye çalışırken kayalık bir bölgede atından düşerek öldü; naaşı Rey’e getirilip Tuğrul Bey’in türbesine gömüldü (13 Zilhicce 455 / 7 Aralık 1063).

BİBLİYOGRAFYA

Azimî Tarihi: Selçuklularla İlgili Bölümler: h. 430-538 (nşr. ve trc. Ali Sevim), Ankara 1988, metin, s. 9, 10; tercüme, s. 12; Râvendî, Râḥatü’ṣ-ṣudûr, s. 92, 104, 454; a.e. (Ateş), I, 91, 103; II, 413; Aḫbârü’d-devleti’s-Selcûḳıyye, s. 30-32; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IX, 625, 630; X, 36, 37; Bündârî, Zübdetü’n-Nuṣra, s. 12, 13, 28-29; a.e. (Burslan), s. 9, 10, 27, 28; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1967, bk. İndeks; Cüveynî, Târîḫ-i Cihângüşâ, s. 33; Reşîdüddin, Câmiʿu’t-tevârîḫ (nşr. Ahmet Ateş), Ankara 1960, II/5, s. 7, 11, 20, 26, 27, 28; İbn Hamdûn, Teẕkire, TSMK, III. Ahmed, nr. 2948, vr. 151b, 155b, 157a; Mükrimin Halil Yinanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu’nun Fethi, İstanbul 1944, s. 44, 45-47, 49, 50, 52, 53, 57; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 15, 45, 46, 50, 58, 70, 115; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1992, III, bk. İndeks; a.mlf., “Tuğrul Bey”, İA, XII/2, s. 32, 34-36; Atsız, “Arslan Yabgu’nun Oğlunun Adı”, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, Ankara 1971, s. 183-189; Muharrem Kesik, “Kutalmış’ın Büyük Selçuklu Tahtını Ele Geçirme Gayretleri”, TK, sy. 454 (2001), s. 97-105; M. Fahreddin Kırzıoğlu, “Kars”, İA, VI, 361-362.

Faruk Sümer

KUTÂMÎ

(القطامي)

Ebû Saîd Umeyr b. Şüyeym b. Amr (Âmir) b. Bekr et-Tağlibî (ö. 101/719-20 [?])

Emevîler devri Arap şairi.

Muhtemelen 40 (660-61) yılında Suriye'nin kuzeyinde Tağlib kabilesinin yaşadığı bölgede doğdu. "Keskin gözlü" anlamına gelen lakabı Kutâmî avcı bir kuş olan doğanın isimlerinden biridir (Cezzâr, III, 1280-1281). Hıristiyan iken müslüman olan Kutâmî'nin adı ilk defa, kabilesi Tağlib ile rakipleri Kays Aylân arasındaki Mercirâhit savaşı sırasında (64/684) duyuldu. Kutâmî, Abdullah b. Zübeyr ile Emevî hânedanı arasındaki ihtilâfta bu iki kabilenin farklı tarafları desteklemesi sebebiyle çıkan savaşlara katıldı. Bunların birinde Kays kabilesine esir düştü. Kabilenin reisi Züfer b. Hâris daha sonra onu serbest bıraktı; elinden alınan malları iade etti, ayrıca kendisine 100 deve verdi. Bu vesileyle Züfer b. Hâris için bir methiye nazmeden Kutâmî, diğer şiirlerinde savaşların verdiği zararlardan söz ederek iki kabileyi barışa davet etmiştir (Şevkī Dayf, s. 224-225).

Halife Abdülmelik b. Mervân, Kutâmî'nin şiirlerinden haberdar olunca çok beğenmiş, zekâ ve sanatını övmüştür. Kutâmî, Dımaşk'ta görüştüğü Velîd b. Abdülmelik'i Mütenebbî'nin methiyelerini andıran bir kasideyle methetmiş, Kureyş'in Hz. Peygamber'e yardımlarına, Hanîf dininin esaslarının tesbitindeki katkılarına işaretle bu kabileden takdirle söz etmiştir (Zekî Âbidîn Gureyyib, s. 41). Halifeler dışında diğer devlet adamları, edip ve âlimlerle de görüşen Kutâmî'nin ölümü için 101 (719-20), 110 (728-29) ve 130 (747-48) yılları gibi farklı tarihler verilmektedir. Şiirlerinde Ömer b. Abdülazîz'den hiç söz etmemesi ve Sîbeveyhi tarafından şiirlerinin şâhid olarak kullanılması dikkate alınarak onun 110 (728-29) yılından önce vefat ettiği söylenebilir. Çünkü Sîbeveyhi, Cerîr b. Atıyye (ö. 114/732) ve Ferezdak'tan (ö. 114/732) sonraki şairlerin şiirlerini şâhid olarak

kullanmamıştır.

Kutâmî, Müslim b. Velîd'den önce "Sarîulgavânî" (güzellere vurgun) lakabını ilk alan şairdir. Şair Ahtal'in (ö. 92/710-11) onun dayısı olduğu söyleniyorsa da bunun doğru olmadığı, ancak her ikisinin Tağlib kabilesine mensup bir aileden geldiği belirtilmektedir.

Şiirlerinden Kutâmî'nin iyi yetiştiği, hem çöl hem de yerleşik hayatı iyi bildiği, fakat kendisinin insanı etkileyen, güven veren kahramanlık ve yiğitlik yönü itibariyle bedevîliği tercih ettiği anlaşılmaktadır. İbn Sellâm el-Cumâhî ona Baîs el-Mücâşiî, Küseyyir ve Zürrumme ile birlikte İslâmî dönem şairlerinin ikinci tabakası içinde yer verir ve kendisini Ahtal ile karşılaştırarak ince ve zarif bir şair olduğunu söyler (Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, II, 534). Ahtal de Kutâmî'nin iyi bir şair olduğunu kabul eder (Merzübânî, s. 74).

Kutâmî'nin otuz iki parça şiirden meydana gelen divanı ilk defa Jacob Barth tarafından Berlin'de bulunan bir yazma nüsha esas alınarak şârihi bilinmeyen bir şerhiyle birlikte neşredilmiştir (Leiden 1902). Barth, şairin çeşitli kaynaklarda bulduğu dokuz beytini de divana eklemiştir. Bu neşirde Kutâmî'nin hayatı ve

şiirine dair Almanca bir giriş yer almaktadır. Osman Reşer (Oskar Rescher) divan üzerine Beiträge sur Arabischen Poësie (Leiden 1960-1961) adıyla bir çalışma yapmıştır. Daha sonra İbrâhim es-Sâmerrâî ve Ahmed Matlûb, iki yazma nüshaya daha başvurarak Kutâmî ve şiiri hakkında bir giriş ve çeşitli notlar ilâvesiyle divanın ikinci neşrini gerçekleştirmişlerdir (Beyrut 1960).

BİBLİYOGRAFYA

Kutâmî, Dîvân (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî - Ahmed Matlûb), Beyrut 1960; Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, II, 534; Câhiz, el-Buḫalâʾ (nşr. Tâhâ el-Hâcirî), Kahire 1981, s. 415-416; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XXIII, 175-219; Merzübânî, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire

1379/1960, s. 73-74; Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere (Hâşimî), II, 803; Abdürrahîm b. Ahmed el-Abbâsî, Meʿâhidü't-tenṣîṣ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1367/1947, I, 180-184; Brockelmann, GAL Suppl., I, 94; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâʾ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 122; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, II, 224-226; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, I, 559-603; Zekî Âbidîn Gureyyib, el-Ḳuṭâmî: Ḥayâtüh ve şiʿruh, Kahire 1986; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, III, 1280-1281; H. H. Bräu - [Ch. Pellat], "al-Ḳuṭāmī", EI² (İng.), V, 540-541.

Zülfikar Tüccar

KUTB

(bk. KUTUB).

KUTB

(قطب)

Nizâmî-i Gencevî’nin Hüsrev ü Şîrîn mesnevisini Türkçe’ye ilk tercüme eden XIV. yüzyıl Altın Orda şairi

(bk. HÜSREV ü ŞÎRÎN).

KUTBE b. ÂMİR

(قطبة بن عامر)

Ebû Zeyd Kutbe b. Âmir b. Hadîde el-Hazrecî esSelemî

Sahâbî.

Medine’de doğdu. Benî Hazrec’in Selemoğulları kabilesinin ileri gelenlerindendir. Medineli ilk altı müslümandan biri olup Birinci Akabe Biatı’nda bulundu, İkinci Akabe Biatı’nda da kabilesini temsil etti. Bedir Gazvesi’nden itibaren Hz. Peygamber’le birlikte bütün savaşlara katıldı ve büyük yararlılıklar gösterdi. Ok atmadaki maharetiyle bilinen Kutbe, Uhud Gazvesi’nin en sıkıntılı anlarında Resûl-i Ekrem’in yanından ayrılmadı, dokuz yerinden yaralandı ve Resûlullah’ın övgüsünü kazandı. Mekke’nin fethinde kabilesinin bayraktarlığını yaptı. Fetihten sonra Tihâme bölgesinde yaşayıp İslâm’a boyun eğmeyen Has‘am kabilesine gönderilen yirmi kişilik müfrezeye kumandan tayin edildi ve kendi adıyla anılan seriyyeyi başarıyla yönetti.

Câhiliye döneminde soylu Kureyş kabilesi mensuplarının ihramlı iken evlerine kapılarından, diğerlerinin ise evlerinin arkasından açtıkları bir gedikten girmeleri âdetti. Bu âdete aykırı davranan Kutbe’yi Kureyşliler günahkâr sayınca evlere arkalarından değil kapılardan girmeyi emreden âyet (el-Bakara 2/189) nâzil oldu (İbn Kesîr, I, 327).

Kutbe b. Âmir, kendi kabilesine mensup sahâbeden Ümmü Amr bint Amr b. Hadîde ile evlenmiş ve bu evlilikten Ümmü Cemîl adında bir kızı olmuştur. Kaynaklarda onun Hz. Osman döneminde (644-656) vefat ettiği kaydedilmekte, hadis rivayet ettiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 7, 9, 24, 243, 335; II, 754, 800, 981; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 430, 432, 699; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 219, 220; II, 162; III, 578-579; VIII, 409; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 355-356; İbn Hibbân, eṯ-Ṯiḳāt, III, 347; Hâkim, el-Müstedrek, III, 249-250; Ebû Nuaym, Maʿrifetü’ṣ-ṣaḥâbe, TSMK, III. Ahmed, nr. 497, II, vr. 153a; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, IV, 525; İbn Hazm, Cevâmiʿu’s-sîre (nşr. İhsan Abbas - Nâsırüddin Esed), Kahire 1956, s. 70, 82, 138; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 1282; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, I, 489; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, IV, 406; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü’l-eṯer, Beyrut 1402/1982, II, 206; Zehebî, Tecrîdü esmâʾi’ṣ-ṣaḥâbe, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), II, 15; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, I, 327; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 237; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, VI, 327; Hâlid Abdurrahman el-Akk, Mevsûʿatü’l-ʿuẓamâʾ ḥavle’r-resûl, Beyrut 1412/1991, III, 1595.

Mehmet Efendioğlu

KUTBÎ DEDE EFENDİ

(1862-1914)

Şeyh, dinî eserler bestekârı.

İstanbul'da Kocamustafapaşa'daki Sünbül Efendi Hankahı'nda doğdu. Asıl adı Mehmed Kutbüddin olup bu hankahın şeyhi Seyyid Mehmed Rızâeddin Efendi'nin oğludur. İlk bilgileri ve tasavvufî eğitimi babasından alıp onun mânevî terbiyesi altında yetişti, yirmi yaşlarında iken babasından hilâfet aldı. 1885'te Koca Mustafa Paşa Camii hatipliğine tayin edilen Kutbüddin Efendi'ye 5 Rebîülevvel 1309'da (9 Ekim 1891) babasının vefatı üzerine 21 Cemâziyelevvel 1309 (23 Aralık 1891) tarihli fermanla Sünbül Efendi Hankahı şeyhliği vazifesi verildi. Bir yıl sonra hac farîzasını yerine getirdi ve aynı yıl külliye içerisinde bulunan Rahime Hatun Türbesi'nin kayyumluğu ile Koca Mustafa Paşa vakıfları tahsildarlığı görevi de kendisine verildi. Bu arada Merkez Efendi Tekkesi şeyhi Ahmed Mesud Efendi'nin kızı Fatma Zehrâ Hanım'la evlendi. Kutbî Dede, 11 Safer 1332 (9 Ocak 1914) tarihinde mide rahatsızlığından öldü ve hankahta külliyenin bahçesindeki türbelerin birinde babasının yanına defnedildi. Yerine şeyh tayin edilen oğlu Mehmed Râzî Efendi (Yücesünbül, ö. 1978) bu vazifesini tekkelerin kapatılmasına kadar (1925) devam ettirmiştir.

Devrinde dinî mûsikiye dair bilgisi ve bu sahada bestelediği ilâhilerle tanınan Kutbî Dede, mûsiki bilgilerini hankahın zâkirlerinden ve Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin öğrencilerinden Mutafzâde Ahmed Efendi'den almıştır. Özellikle devran zikri esnasındaki hâkimiyetiyle tanınmış, tasavvufî bilgisinin yanı sıra nazik ve mütevazi kişiliğiyle çevresinin sevgi ve teveccühünü kazanmıştır. Bestelediği eserler arasında, "Dostlar bilin şimden gerü nâm u nişân olmaz bana" mısraıyla başlayan hüzzam, "Dağlar ile taşlar ile çağırayım Mevlâm seni" mısraıyla başlayan hicaz ilâhileri günümüzde de okunan eserlerinden bazılarıdır. Son zamanlarda yapılan bazı nota neşriyatında (bk. Gürer, s. 32; Şengel, IV, 57; Hatipoğlu, s. 73) Kutbî Dede'nin Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi olarak kaydedilmesi yanlıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 335; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 644, 671, 676-677; Selâhattin Gürer, Âşık Yunus Emre'nin Bestelenmiş Şiirleri, İstanbul 1961, s. 32; Şengel, İlâhîler, IV, 57; Töre, İlâhîler, V, 176-178; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Akbatu), IV/3, s. 56; Ahmet Hatipoğlu, Besteleriyle Yunus Emre İlâhîleri, Ankara 1993, s. 73; Nazif Velikâhyaoğlu, Sümbüliyye Tarikatı ve Kocamustafapaşa Külliyesi, İstanbul 1999, s. 229-231; Cemâleddîn Server Revnakoğlu, "Yûnûs'ün Bestelenmiş İlâhîleri Nerede ve Nasıl Okunurdu?", TY, V/319 (1966), s. 132; Gültekin Oransay, "Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileyicileri", AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, III (1977), s. 184; Öztuna, BTMA, I, 465; Ömer Tuğrul İnançer, "Sünbülîlik (Zikir Usulü ve Musiki)", DBİst.A, VII, 113.

Nuri Özcan

KUTBÜDDİN AYBEG

(bk. AYBEG, Kutbüddin).

KUTBÜDDİN BAHTİYÂR

(قطب الدين بختيار)

Hâce Kutbüddîn Bahtiyâr b. Kemâliddîn Ahmed b. Mûsâ el-Ûşî el-Kâʻkî (ö. 633/1235)

Çiştiyye tarikatına mensup Ferganalı mutasavvıf.

569 (1174) yılında (veya 582'de [1186]) bugün Kırgızistan'ın Fergana bölgesinde bulunan Ûş şehrinde doğdu. Babası İmam Caʻfer es-Sâdık soyundan bir seyyiddir. On sekiz aylık iken babasını kaybeden Kutbüddin annesi tarafından yetiştirildi. İhtiyaç duyduğu zaman seccadesinin altından peksimet çıkardığı veya kızlarına çeyiz hazırlamak amacıyla yardım için kendisine başvuran fakir ailelere verilmek üzere seccadesinin altından çıkardığı peksimetler altın haline geldiğinden "Kâʻkî" (peksimetçi) diye anılmış ve bu nisbeyle tanınmıştır.

Menkıbeye göre beş yaşına geldiğinde onu mektebe Hızır götürmüş, bunu farkeden hocası, "Çocuk, ne kadar bahtiyarsın ki seni buraya Hızır getirdi" demiş, bundan sonra Bahtiyâr onun adı olmuştur. Bahtiyâr dinî ilimleri bu mektepte Ebû Hafs el-Ûşî adlı hocadan öğrendi. Ayrıca tasavvufla da ilgilenmeye başladı. Bu maksatla seyahate çıktı. Delîlü'l-ʿârifîn adlı eserinde anlattığına göre Bağdat'ta Ebü'l-Leys es-Semerkandî Camii'nde Çiştiyye tarikatının pîri Hâce Muînüddin Hasan el-Çiştî'ye intisap etti, tarikat hırkasını ondan giydi. Bağdat'ta iken Evhadüddîn-i Kirmânî ve ʿAvârifü'l-maʿârif müellifi Şehâbeddin es-Sühreverdî gibi mutasavvıfların sohbetlerinde bulundu. Bahtiyâr'ın mürşidine Ûş'ta veya İsfahan'da intisap ettiğine dair rivayetler de vardır.

Şeyhi Muînüddin Hasan el-Çiştî'nin Hindistan'a dönüp tarikatın merkezi Ecmîr'e yerleşmesi üzerine Bahtiyâr da Hindistan'a gitmeye karar verdi. Yolculuğu sırasında Mültan'a uğradığında dönemin önemli sûfîlerinden Bahâeddin Zekeriyyâ ile görüştü. Daha sonra müridi ve halifesi olan ve Genc-i Şeker diye de anılan Ferîdüddin Mesʻûd ile ilk defa burada tanıştı.

Bahtiyâr Mültan'da iken Moğollar Hindistan'ı istilâya başlamış, Tuluy Noyan kumandasındaki bir ordu 1224'te Mültan'ı kuşatmıştı. Bütün imkânlarıyla kırk gün boyunca şehri savunan Mültan hâkimi Nâsırüddin Kabâce'nin Şeyh Bahtiyâr'dan şehrin kurtulması için dua etmesini rica ettiği, şeyhin dua ettikten sonra Nâsırüddin Kabâce'ye bir ok vererek düşmanların üzerine atmasını istediği, ertesi gün Moğol askerlerinin kuşatmayı kaldırdıkları, bu olayın ardından Bahtiyâr'ın Mültan halkı ve Nâsırüddin Kabâce nezdindeki itibarının arttığı kaydedilmektedir.

Daha sonra Mültan'dan ayrılıp Delhi'ye giden Kutbüddin burada Sultan Şemseddin İltutmış'ın güvenini kazandı. Sultan kendisini şeyhülislâmlık makamına getirmeyi teklif ettiyse de o kabul etmedi ve şeyhülislâmlığa Necmeddin es-Suğrâ tayin edildi. Kutbüddin, kendisini çekemeyen ve varlığından rahatsız olan şeyhülislâmla arası açılınca mürşidine bir mektup gönderip Ecmîr'e gitmek için izin istedi. Muînüddin el-Çiştî ona Delhi'de kalmasını, yakında kendisinin oraya geleceğini bildirdi. Şeyhülislâm Necmeddin es-Suğrâ bir süre sonra Delhi'ye gelen Muînüddin'e bağlılığını bildirdi ve Bahtiyâr'ı kendisine şikâyet edip onu Delhi'den uzaklaştırmasını rica etti. Bunun üzerine Muînüddin, Bahtiyâr ile birlikte Ecmîr'e dönmeye karar verdi. Fakat Sultan İltutmış ve halk Kutbüddin Bahtiyâr'ın Delhi'de kalması için şeyhe ricada bulundu. Şeyh de Kutbüddin'e burada kalmasını söyleyerek kendisi Ecmîr'e döndü. Bahtiyâr Delhi'de kaldığı süre içinde sultandan ve halktan büyük itibar gördü. Ganj nehrinin büyük kolu Cemne kıyısı yakınlarındaki Kıluğhari'ye yerleşmeye karar verdi. Mürid ve dostları da onun ardından buraya gelip yerleştiler. Şeyhinin hasta olduğunu haber alınca Ecmîr'e gidip onu ziyaret etti. Şeyh Muînüddin, Kutbüddin Bahtiyâr Delhi'ye döndükten yirmi gün sonra vefat etti. Çok geçmeden dervişleriyle birlikte semâ yaparken, "Teslim kılıcıyla öldürülenlere gaybdan her an bir başka can vardır" anlamına gelen bir beyti işitince kendinden geçtiği ve bir daha kendisine gelemediği kaydedilen Kutbüddin'in bu olaydan dört gün sonra (14 Rebîülevvel 633 / 27 Kasım 1235) vefat ettiği belirtilmektedir.

Kutbüddin Bahtiyâr, eski Delhi'de Havz-ı Şemsî ile Kutub Minâr arasındaki Mihrevlî'de toprağa verilmiş, daha sonra kabri üzerine bir türbe yapılmıştır. Annesi ve kız kardeşi de bu türbede medfundur. Yüzyıllar boyunca Delhili müslümanlar tarafından ziyaret edilen türbesinin ziyaretçisi giderek azalmış ve bakımsız kalan türbe harap olmuştur. Hint-İslâm mimarisinin

şaheserlerinden biri olan Kutub Minâr'ın bu adı, yapımını başlatan Kutbüddin Aybeg'den değil yakınında defnedilen Kutbüddin Bahtiyâr'dan aldığı kaydedilmektedir.

Çiştiyye tarikatının önemli şahsiyetlerinden olan Kutbüddin Bahtiyâr Hindistan'daki tasavvufî hayat üzerinde etkili olmuştur. Mürşidi Muînüddin el-Çiştî'ye dair Delîlü'l-ʿârifîn (Melfûẓât-ı Muʿînüddîn Çiştî, Kanpûr 1306/1889, Leknev 1868, 1890) adlı bir menâkıbnâme kaleme aldığı söylenen Kutbüddin Bahtiyâr'ın Farsça şiirleri de bulunmaktadır. Halifesi Ferîdüddin Mesʻûd onun hakkında Fevâʾidü's-Sâlikîn (Melfûẓât-ı Ḫâce Ḳuṭbüddîn Baḫtiyâr, Lahor, ts.) adıyla bir menâkıbnâme kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kutbüddin Bahtiyâr, Delîlü'l-ʿârifîn, Lahor 1952; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî (nşr. Abdülhay Habîbî), Kâbil 1342 hş., I, 419-420; İbn Battûta, Voyages, III, 154; Ali Şîr Nevâî, Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve (haz. Kemal Eraslan), İstanbul 1979, s. 325-326, 340; Firişte, Târîḫ-i Firişte, Nivalkişor 1323, II, 378-383; Abdülhak ed-Dihlevî, Aḫbârü'l-aḫyâr, Delhi 1270, s. 29; Dârâ Şükûh, Sefînetü'l-evliyâʾ, Nivalkişor 1872, s. 94; Rızâ Kulı Han Hidâyet, Teẕkire-i Riyâżü'l-ʿârifîn, Tahran 1305 hş., s. 125; Gulâm Server Lâhûrî, Ḫazînetü'l-ʿaṣfiyâʾ, Leknev 1872, I, 267-276; Muhammed Hüseyin Muradâbâdî, Envârü'l-ʿârifîn, Leknev 1876, I, 342-348; Safâ, Edebiyyât, III, 175, 1318; V, 1620, 1756; Hâlik Ahmed Nizâmî, Târîḫ-i Meşâyiḫ-i Çişt, Delhi 1953, s. 150; Muhammed İkrâm, Âb-ı Kevs̱er, Lahor 1960, s. 239; A. Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, Carolina 1975, s. 346; Gulâm Ali Âryâ, Ṭarîḳa-i Çiştiyye der Hind ve Pâkistân, Tahran 1365 hş., s. 105-232; G. Böwering, "Ḳuṭb al-Dīn Ba<u>kh</u>tiyār Kākī", EI² (İng.), V, 546-547.

Enver Konukçu

KUTBÜDDİN el-HALEBÎ

(قطب الدين الحلبي)

Ebû Muhammed (Ebû Alî) Kutbüddîn Abdülkerîm b. Abdinnûr b. Münîr el-Halebî (ö. 735/1335)

Hadis ve kıraat âlimi.

16 Receb 663'te (4 Mayıs 1265) veya 664 yılında Halep'te doğdu. Yetişmesinde dayısı Nasr b. Süleyman b. Ömer el-Menbicî'nin önemli rolü olmuş, küçükken ondan muhtelif rivayetleriyle kıraat okumuştur. Ardından Kahire'ye yerleşen Kutbüddin el-Halebî burada, ayrıca Dımaşk ve Hicaz'da pek çok âlimden istifade etti. Ebü't-Tâhir İsmâil b. Hibetullah el-Melîcî, Safiyyüddin Halîl b. Ebû Bekir el-Merâgī gibi hocalardan kıraat tahsil ederken Mısır Hanbelî kādılkudâtı Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim el-Makdisî, İbn Dakīkul'îd, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Makdisî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdülhâlıḳ b. Tarhân, Zeyneb bint Mekkî el-Harrânî, Ebû Muhammed Abdülazîz b. Saykal el-Harrânî'den hadis öğrendi. Onun âlî ve nâzil isnadla hadisler yazdığı ve hocalarının sayısının 1000 yahut 1300'ün üzerinde olduğu belirtilmiştir. Birkaç defa hacca giden Kutbüddin el-Halebî ile Zehebî birbirlerinden hadis almış, Vâdîâşî de kendisinin Kutbüddin el-Halebî'den, onun da kendisinden faydalandığını söylemiştir. Talebeleri arasında İbnü'l-Mülakkın, İbn Râfi', İbn Balaban, İbn Merzûk el-Hatîb ve Abdürkādir el-Kureşî gibi âlimler bulunmaktadır. Kıraat ve hadis alanında döneminin ileri gelenlerinden biri kabul edilen Kutbüddin el-Halebî 30 Receb 735 (26 Mart 1335) tarihinde Mısır'da vefat etti. Kaynaklarda onun Hanefî mezhebine mensup olduğuna, mütevazi, güzel ahlâklı, dindar bir kişiliğe sahip bulunduğuna işaret edilmiştir.

Eserleri. 1. el-İhtimâm bi-telḫîṣi Kitâbi'l-İlmâm. İbn Dakīkul'îd'in el-İlmâm bi-eḥâdîṣi'l-aḥkâm adlı eserinin muhtasarı olup Hüsâm Riyâz'ın tahkikiyle neşredilmiştir (Beyrut 1410/1990). 2. Şerḥu Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî (el-Bedrü'l-münîri's-sârî fi'l-kelâm ʿale'l-Buḫârî). Yarısına kadar temize çekildiği belirtilen eserin bazı bölümleri günümüze ulaşmıştır (Sezgin, I,

119). 3. el-Mevridü'l-ʿaẕbü'l-henî fi'l-kelâmi ʿalâ Sîreti ʿAbdilġanî. Abdülganî b. Abdülvâhid el-Cemmâîlî'nin ed-Dürretü'l-muḍıyye fi's-sîreti'n-nebeviyye adlı eserinin şerhidir. Süleymaniye (Damad İbrâhim Paşa, nr. 420) ve Topkapı Sarayı Müzesi (Emanet Hazinesi, nr. 1154) kütüphaneleriyle İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda (Osman Ergin, nr. 89) yazma nüshaları bulunan eserin iki cilt olarak basıldığı belirtilmektedir (Şâkir Mustafa, IV, 43). 4. Târîḫu Mıṣr. Mısırlı olan ya da Mısır'da yaşayan hadis râvilerinin biyografilerini bir araya getirmek üzere alfabetik olarak kaleme alınmaya başlanmışsa da ancak Muhammed ismine kadar yazılabilmiştir. İbn Hacer'e göre tamamlanması halinde yirmi cildi bulacak olan kitabın günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir (a.g.e., IV, 43). 5. Muʿcemü'ş-şüyûḫ. Müellifin şeyhlerinin biyografisine dair olup nüshaları hakkında bilgi yoktur. Kutbüddin el-Halebî'nin kaynaklarda ayrıca el-Erbaʿûne't-tüsâʿiyyât, el-Erbaʿûne'l-mütebâyinât, el-Erbaʿûne'l-büldâniyye adlı eserleri zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1478; a.mlf., Muʿcemü'ş-şüyûḫ: el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. M. el-Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, I, 412; Vâdîâşî, Bernâmec (nşr. Muhammed Mahfûz), Beyrut 1982, s. 77-78; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 402; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 398-399; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IX, 306; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 158, 301, 304, 546; II, 1013, 1316, 2029; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 100; Îżâḥu'l-meknûn, II, 719; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 610; Sezgin, GAS, I, 118-119; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1993, IV, 42-43.

Ali Toksarı

KUTBÜDDİN HÂRİZMŞAH

(قطب الدين خوارزم شاه)

(ö. 522/1128)

Hârizmşahlar'ın kurucusu (1097-1128).

Sultan Melikşah'ın sarayına intisap ettikten sonra kısa sürede önemli mevkilere getirilen ve taştdârlığa kadar yükselen Yemînüddin Anuş Tegin'in oğludur. Anuş Tegin'in Türkler'in hangi boyuna mensup olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür (Harezm Kültür Vesikaları, neşredenin girişi, s. 34; Kafesoğlu, s. 41-42). Genellikle kabul edilen görüşe göre Çiğil, Yağma, Karluk, Halaç Türkleri veya Oğuzlar'ın Beydili boyuna mensuptur. Bilge Beg adlı Selçuklu kumandanı tarafından Garcistanlı bir kişiden satın alındığı için Garçeî (Garceî) nisbesiyle anılır. Sarayın taştdârlıkla ilgili masraflarını Hârizm gelirlerinden karşılamak üzere Sultan Melikşah'ın Hârizm valisi (şahne) tayin ettiği Anuş Tegin (470/1077) başşehir İsfahan'dan ayrılmadığı için bölge fiilen Hârizmşah Ekinci (İlkinci) b. Koçkar tarafından yönetildi. Selçuklu Sultanı Berkyaruk, Horasan Meliki Arslan Argun'un katlinden sonra kardeşleri Muhammed Tapar ve Sencer ile giriştiği taht kavgaları sırasında Arslan Argun'u destekleyen Merv şahnesi Kodan ile Hârizmşah Ekinci b. Koçkar'a kendisine katılmaları için çağrıda bulundu. Ekinci b. Koçkar 10.000 kişilik süvari birliğiyle yola çıktı ve önden 300 seçme süvariyle Merv'e ulaştı. Onun Merv'e gelmesinden rahatsız olan Kodan, Emîr Yaruktaş ile iş birliği yaparak bir gece eğlenmekte olan Ekinci'yi öldürdü (490/1097). Kodan ve Emîr Yaruktaş'ın Hârizm'e hâkim olduğunu duyan Berkyaruk, Horasan valiliğine tayin ettiği emîr-i dâd Habeşî b. Altuntak'tan Kodan ve Yaruktaş'ı cezalandırmasını istedi. Bunun üzerine Habeşî onları takibe koyuldu. Yaruktaş esir alındı. Kodan bir yolunu bulup Sencer'e sığındı ve onun hizmetine girdi. Habeşî bu başarısından ve Ekinci'nin öldürülmesinden sonra muhtemelen Berkyaruk'un isteğiyle Anuş Tegin'in oğlu Arslan Tegin Kutbüddin Muhammed'i aynı yıl Hârizmşah unvanıyla Hârizm valiliğine getirdi (490/1097).

Anuş Tegin, büyük oğlu Kutbüddin Muhammed'e Merv'deki bir medresede iyi bir tahsil imkânı sağlamıştı. Aynı zamanda iyi bir devlet adamı olarak yetiştirilen Kutbüddin ülkesinde adaletle hüküm sürdü, başarılı hizmetlerde bulundu ve ilim adamlarını himaye etti, bu sayede şöhret ve itibarı arttı. Habeşî b. Altuntak'ın öldürülmesinin ardından Horasan'a tamamen hâkim olan Melik Sencer, Kutbüddin Muhammed'i Hârizmşah olarak yerinde bıraktı (493/1100). Kutbüddin kabiliyetiyle Sencer'in takdirini kazandı.

Ekinci b. Koçkar'ın katlinden sonra kaçıp akrabalarına sığınan oğlu Tuğrul Tegin, Sencer'in yanında bulunduğu sırada Hârizm'i tekrar ele geçirmek amacıyla oradan kaçtı. Kutbüddin Muhammed'in Hârizm dışında olduğu bir sırada bozkırlardaki çeşitli Türk boylarını toplayarak Hârizm'e saldırdı. Bunu haber alan Kutbüddin süratle Hârizm'e dönerken durumu Sencer'e bildirip yardım istedi. Bu sırada Nîşâbur'da bulunan Sencer ordusuyla yardıma koştu. Ancak Kutbüddin Muhammed onu beklemeden Tuğrul Tegin ve müttefikleri üzerine yürüyünce bozkır Türkler'i Mangışlak'a, Tuğrul Tegin de Handehan'a kaçtı. Kutbüddin Muhammed, Sultan Sencer'in yeğeni

Mahmûd b. Muhammed Tapar ile yaptığı Sâve savaşında Sîstan Meliki Ebü'l-Fazl Nasr b. Halef ile beraber Horasan ordusunda görev aldı (512/1119). Karahanlı Hükümdarı Arslan Han'ın halka zulmetmesi ve Selçuklular'a muhalif hareketi sebebiyle Sencer tarafından te'dib edilmek istenince Arslan Han sultanı bundan vazgeçirmek için ona başvurmuştu. 522'de (1128) ölen (521/1127 yılında öldüğü de rivayet edilir) Kutbüddin Hârizmşah'ın yerine oğlu Alâeddin Atsız geçti.

Kutbüddin Hârizm'i otuz yıl boyunca büyük bir ustalıkla idare etti. Bozkır Türkler'inin Hârizm'i istilâ emellerine set çekerek bölgede huzur ve emniyeti sağladı. Âlim, edip ve şairleri himaye etmesi ve adaletle hükmetmesi sebebiyle ünlü müfessir Zemahşerî ve Selçuklu sarayının meşhur şairi Muizzî'nin takdirini kazandı.

Büyük Selçuklu Devleti'ne bağlı kalan Kutbüddin Muhammed, Sultan Sencer nezdinde yüksek bir itibara sahip olmuş, Hârizm'in yıllık vergilerini çeşitli hediyelerle birlikte takdim etmek üzere bir yıl bizzat kendisi sultanın

huzuruna gitmiş, bir yıl da oğlu Atsız’ı göndermiştir. Adına yazılan bazı eserlerde “padişah, kutbü’d-dünyâ ve’d-dîn, ebü’l-feth, muînü emîri’l-mü’minîn, cemâleddin” gibi bazı lakaplarla anılması onun kudret ve nüfuzunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muizzî, Dîvânü Emîri’ş-şuʿarâʾ Muḥammed b. ʿAbdi’l-melik (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1318 hş./1939, s. 295-298; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 266-267; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), II, 5-6; Harezm Kültürü Vesikaları I: Harezmce Tercümeli Muqaddimat al-adab (nşr. Zeki Velidi Togan), İstanbul 1951, neşredenin girişi, s. 34; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, s. 33, 36-44; Hind Hüseyin Tâhâ, el-Edebü’l-ʿArabî fî iḳlîmi Ḫârizm, Bağdad 1976, s. 44, 225; Ghulam Rabbani Aziz, A Short History of Khwārazmshāhs, Karachi 1978, s. 1-3; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1984, II, 311; Afâf Seyyid Sabra, et-Târîḫu’s-siyâsî li’d-devleti’l-Ḫârizmiyye, Kahire 1407/1987, s. 35-37; V. V. Barthold, Moğol İstilasına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 345-346; Aydın Taneri, Harezmşahlar, Ankara 1993, s. 11-17; C. E. Bosworth, The New Muhammadan Dynasties, Edinburgh 1996, s. 178-179; a.mlf., “Khwārazmshāhs”, EI² (İng.), IV, 1067.

Abdülkerim Özaydın

KUTBÜDDİN HAYDAR

(bk. HAYDAR, Kutbüddin).

KUTBÜDDİN İZNİKÎ

(قطب الدين ازنيقي)

(ö. 821/1418)

Osmanlı âlimi ve mutasavvıfı.

Kutbüddinzâde diye tanınan oğlu Mehmed İznikî'nin İḥticâcu Âdem maʿa Mûsâ ʿaleyhime's-selâm adlı risâlesindeki bir kaydından (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1593, vr. 55a) Niğde'de doğduğu, daha sonra buradan İznik'e göç ettiği anlaşılmaktadır. Babasının adı Mehmed'dir. Aralarında Osmanlı veziri ve Arap dili âlimi Niksârî Hasan Paşa'nın da bulunduğu çeşitli hocalardan ders aldı. Hasan Paşa'dan okuduğu Şerḥ-i Meṭâliʿi 795'te (1393) bitirdiği nakledilir. Kaynaklar, diğer ilimlerin yanı sıra özellikle şer'î ilimlere vukufundan ve tasavvuf yolunda önemli dereceler katettiğinden söz etmektedir. Evliya Çelebi onun Bayramiyye şeyhlerinden olduğunu ve Şeyh Hüsam diye bir zattan icâzet aldığını söylüyorsa da (Seyahatnâme, II, 42) Bayramiyye tarikatının pîri Hacı Bayrâm-ı Velî 833'te (1430) vefat ettiğine göre bu bilgi doğru olmamalıdır. Yine Evliya Çelebi'nin ifadesinden İznik'te bir âsitânesinin olduğu ve tarikat faaliyetlerini burada sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Timur'un Anadolu'yu işgali sırasında Kutbüddin İznikî'nin onunla buluşup kendisine önemli uyarılarda bulunduğu, haksız yere kan dökmekten vazgeçmesini söylediği, Yıldırım Bayezid'in oğlu Îsâ Çelebi'nin Timur'a itaatini bildirmek üzere elçilik yaptığı, Timur'un da onun vasıtasıyla Çelebi'ye kemer, külâh ve bazı hediyeler gönderdiği kaydedilmektedir. Kutbüddin 8 Zilkade 821'de (7 Aralık 1418) İznik'te vefat etti ve zâviyesine defnedildi. Kabri üzerindeki üstü kubbeli dört köşe türbe ile bitişiğindeki Şeyh Kutbüddin Camii'nin XV. yüzyıl yapıları olduğu tesbit edilmekle birlikte kimin tarafından inşa edildikleri kesin olarak bilinmemektedir. Cami ve zâviye zaman içinde harap olmuş, türbe ise yakın zamanda onarım görmüştür.

Eserleri. 1. Tefsîrü'l-Ḳurʾân (Tefsîru Ḳuṭbiddîn). Tam nüshası tesbit edilemeyen ve kaç cilt olduğu bilinmeyen bu Arapça tefsirin II. cildi

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (AY, nr. 1741). Nisâ ve Mâide sûrelerinin tefsirini içeren 276 varaklık bu cilt hem dirâyet hem rivâyet tefsiri olma niteliğini taşımaktadır (Demir, s. 116-117). 2. Mukaddime. Namaz, oruç, hac, zekât gibi ibadet konularının Hanefî mezhebine göre anlatıldığı, ayrıca inanç ve ahlâka dair meselelerin ele alındığı eser Türkçe ilmihal geleneğinin ilk örneklerindendir. Kitabın, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin namazla ilgili ilmihal niteliğindeki aynı adlı Arapça risâlesinin (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 625) Türkçe'ye çevrilip inanç, ibadet ve ahlâka dair konuların eklenmesi suretiyle meydana gelen bir eser şeklinde nitelendirilmesi (DİA, XXII, 139-140) doğru değildir. Bazı nüshalarının başına (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 550; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K/32) sonradan adının Mukaddimetü's-salât şeklinde kaydedilmiş olması, Taşköprizâde ve Hoca Sâdeddin gibi müelliflerin Kutbüddin İznikî'nin namazla alâkalı bir risâlesinin olduğunu belirtmeleri, Mecdî ve Bursalı Mehmed Tâhir'in de Kutbüddin İznikî'nin Mukaddime adlı eserinin namazla ilgili olduğuna dair kayıtları eserin Semerkandî'nin risâlesiyle karıştırılmasından kaynaklanmış olmalıdır. İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda bulunan (Muallim Cevdet, nr. K/32) ve müellif hayatta iken 817'de (1414) istinsah edilen bir nüshada eserin Mukaddime şeklinde kaydedilen adı Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir başka nüshada (Hasan Hayri, nr. 24) Büniye'l-İslâm, İtalya'da Vatikan Kütüphanesi'nde bulunan bir nüshada ise (Vaticano Turco, nr. 18) İbâdât şeklinde yazılmıştır. Diğer bazı nüshalarında isminin Râhatü'l-kulûb şeklinde kaydedilmesi ise (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1171; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. O/39) müellifin benzer konuları ele aldığı başka bir eseriyle karıştırılmasıyla ilgilidir. Nüshalardaki bu yanlışlık Osmanlı Müellifleri'nde de tekrarlanmıştır (I, 144). Eserin ayrıca birçok nüshası bulunmaktadır. 3. Râhatü'l-kulûb. Kelâm, fıkıh ve tasavvufun mezcedildiği bu Türkçe eserde müellif, inanç ve ibadet konularını mutasavvıfların anlayışından hareketle anlatmış, son kısımda şeyhe bağlanmanın gerekliliği, kâmil şeyhin vasıfları, hırka giyme gibi tasavvuf konularını ele almıştır. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan iki nüshasının da (Hacı Mahmud Efendi, nr. 1600, 1691) eksik olduğu anlaşılmaktadır. Baş tarafı noksan olan nüshaya (nr. 1691) müstensihler tarafından besmele, hamdele ve salvelenin ardından kısa bir giriş yazısı, son tarafı eksik olan nüshaya da (nr. 1600) eserin

tamamlandığını ifade eden bir yazı eklenmiştir. Yine eksik olan bir nüshası da Beyazıt Devlet Kütüphanesi’nde kayıtlıdır

(Veliyyüddin Efendi, nr. 3278). 4. Telfîḳāt. Ferrâ el-Begāvî’nin Meṣâbîḥu’s-sünne adlı eserinin Arapça hâşiyesidir. Müellif, bu eseri hadisler arasındaki zâhirî çelişkiyi ortadan kaldırmak maksadıyla kaleme aldığını belirtmiştir. Değişik nüshalarında adı Tevfîḳātü’l-Meṣâbîḥ (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 476), Kitâbü’t-Taʿlîḳ fi’l-ḥadîs̱, Kitâbü’t-Telfîḳ (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1125) şeklinde kaydedilmişse de müellifin oğlu Kutbüddinzâde Mehmed, İḥticâcu Âdem maʿa Mûsâ ʿaleyhime’s-selâm adlı risâlesinde eserin adını Telfîḳāt şeklinde yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1593, vr. 55a; Yazma Bağışlar, nr. 4345, vr. 173a-b; Hacı Mahmud Efendi, nr. 4223, vr. 28a). Kutbüddinzâde’nin kaydı, aynı zamanda babasının bu eserini kendisine nisbet edenlerin (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 476; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 211; Osmanlı Müellifleri, I, 160) verdiği bilgiyi de geçersiz kılmaktadır. 5. Risâle fî hakkı devrâni’s-sûfiyye (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 628). Yedi varaklık bu Türkçe eserde Gazzâlî’nin İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’i başta olmak üzere güvenilir kaynaklardan nakledilen bilgilerle tasavvuf ehlinin devranla zikretmelerinin câiz olduğu savunulmuştur.

Bursalı Mehmed Tâhir, Kutbüddin İznikî’nin Zâdü’l-meʿâd fi’l-furûʿ ve’l-aḫlâḳ adlı bir eserinin Bursa’da İncirli Dergâhı Kütüphanesi’nde bulunduğunu kaydeder (Osmanlı Müellifleri, I, 144). Yine Mehmed Tâhir’in İznikî’ye nisbet ettiği el-ʿİḳdü’s̱-s̱emîn ve’l-ʿaḳdü’l-yemîn adlı tefsire dair eserin (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 246) İznikî’nin torunlarından birine ait olduğu anlaşılmıştır. Zira müellif eserde Kutbüddin İznikî’den “ceddimiz” diye bahsetmekte ve Mukaddime adlı eserinden nakilde bulunmaktadır. Kutbüddin’in Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin bir eserini şerhettiği belirtilmekteyse de (EI2 [İng.], V, 547) böyle bir çalışmasına rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 34-35; Küçük Nişancı Mehmed Paşa, Târih, İstanbul 1290, s. 123; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 58-59; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 416; Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüṣûl ilâ ṭabaḳāti'l-fuḥul, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, vr. 502a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 42; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 211; Osmanlı Müellifleri, I, 144, 160; İznik, İstanbul 1943, s. 25-27; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi (Ankara 1947), Ankara 1982, I, 318; Yusuf Ziya Öksüz, "Kutbuddin b. Muhammed İznikî ve Mukaddime-i Kutbuddin", Prof. M. Tayyib Okiç Armağanı, Ankara 1978, s. 225-249; Ziya Demir, Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları -Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar- (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 114-117; M. Tayyib Gökbilgin, "İtalya Kütüphanelerinde Bazı İslâmî ve Türkçe Yazmalar III", İTED, V/1-4 (1973), s. 115-116; "Ḳuṭb al-Dīn al-Iznīḳī", EI² (İng.), V, 547; Hüseyin Yazıcı, "Hasan Paşa, Niksârî", DİA, XVI, 338; Hatice Kelpetin, "İlmihal", a.e., XXII, 139-140.

Reşat Öngören

KUTBÜDDİN el-MEKKÎ

(bk. NEHREVÂLÎ).

KUTBÜDDİN MÜBÂREK ŞAH

(قطب الدين مبارك شاه)

(ö. 720/1320)

Halacîler hânedanına mensup Delhi sultanı (1316-1320)

(bk. DELHİ SULTANLIĞI; HALACÎLER).

KUTBÜDDİN er-RÂVENDÎ

(قطب الدين الراوندي)

Ebü'l-Hüseyn Kutbüddin Saîd b. Abdillâh b. el-Hüseyn b. Hibetillâh er-Râvendî (ö. 573/1178)

Şiî âlimi.

İran'da Kâşân şehrinin Râvend köyünde doğdu. Büyük dedesine nisbetle daha çok Saîd b. Hibetullah diye tanınır. Babası ve dedesi bölgenin tanınmış âlimlerindendi. Öğrenimi hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte Ebû Ali el-Fazl et-Tabersî, Ebû Ca'fer el-Halebî, Nasîrüddin et-Tûsî'nin babası Muhammed b. Hasan, İmâdüddin et-Taberî, Abdullah el-Hulvânî ve Ebü'l-Berekât Muhammed b. İsmâil gibi âlimlerden faydalandı (hocalarının bir listesi için bk. Aʿyânü'ş-Şîʿa, VII, 240). Çeşitli konularda eserler telif ederek ilmî faaliyetlerini sürdüren Râvendî çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Başta oğulları Ali, Hüseyin ve Muhammed olmak üzere Şîa'nın tanınmış isimlerinden İbn Şehrâşûb, İzzeddin Ebü'l-Hâris el-Alevî el-Bağdâdî, Ahmed b. Abdülcebbâr et-Tabersî ve Zeynüddin Ebû Ca'fer ed-Da'vidârî onun öğrencileri arasında yer alır. Râvendî 14 Şevval 573 (5 Nisan 1178) tarihinde vefat etti ve Kum'da Sitti Fâtıma Mezarlığı'na defnedildi. Kabrinin Tebriz yakınlarındaki Hüsrevşah köyünde bulunduğunu ileri sürenler, büyük bir ihtimalle Kutbüddin er-Râvendî ile Fazlullah er-Râvendî'yi birbirine karıştırmışlardır.

Eserleri. Kutbüddin er-Râvendî'nin kaynaklarda belirtilen altmış kadar eserinden bazıları şunlardır: Tefsîrü'l-Ḳurʾân; Ḫülâṣatü't-tefâsîr; el-Lübâb fî fażli Âyeti'l-kürsî; en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ mine'l-âyât fî cemîʿi'l-Ḳurʾân; Żiyâʾü'ş-Şihâb (Ḍavʾü'ş-Şihâb; Kādî el-Kuzâî tarafından derlenen Hz. Peygamber'in veciz sözlerinin şerhidir; 553'te [1158] yazılan şerhte sûfiyenin sözlerinin şâhid olarak kullanıldığına bakılırsa Râvendî'nin tasavvufla ilgilendiğini söylemek mümkündür); el-Ḫarâʾic ve'l-cerâʾiḥ fi'l-muʿcizât (Hz. Peygamber'in ve on iki imamın mûcizelerine ait olayları ele alan üç ciltlik bir eser olup Kum'da basılmıştır [1409/1989]); ʿAlâmâtü'n-

nebî ve'l-eʾimme; ʿUyûnü'l-muʿcizât; Risâle fî ʿadedi'l-mesâʾil elletî vaḳaʿa'l-ḫilâf fîhâ beyne'l-Murtażâ ve'ş-Şeyḫ el-Müfîd (Şerîf el-Murtazâ ile Şeyh Müfîd arasındaki kelâm konularına dair doksan beş ihtilâflı meseleyi ele almaktadır); Nevâdirü'l-muʿcizât; Fıḳhü'l-Ḳurʾân (Kur'an'daki fıkhî hükümleri Şîa yorumuna göre değerlendiren bu çalışma Ahmed el-Hüseynî tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır [Kum 1405]); Ḫulâṣa fi'ş-Şerâʾiʿ; İḥkâmü'l-aḥkâm; en-Niyyât fî cemîʿi'l-ʿibâdât; Kitâbü'd-Daʿavât (Medresetü'l-İmâmi'l-Mehdî tarafından neşredilmiştir [Kum, ts.]); Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ (nşr. Gulâm Rızâ el-Yezdî, Beyrut 1409/1989); Minhâcü'l-berâʿa fî şerḥi Nehci'l-belâġa (Râvendî'ye asıl şöhretini kazandıran bu eser Nehcü'l-belâġa'nın ilk şerhlerindendir; daha sonra aynı eseri şerheden İbn Ebü'l-Hadîd Râvendî'nin

fıkıhla uğraştığını, dil ve tarih konusunda ihtisası olmadığı için birçok hataya düştüğünü belirtmektedir [a.g.e., VII, 240]; kitap Abdüllatîf Kûhkemerî tarafından üç cilt halinde yayımlanmıştır [Kum 1406]; Râvendî'nin eserlerinin bir listesi için bk. a.g.e., VII, 240-241).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Şehrâşûb, Meʿâlimü'l-ʿulemâʾ (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut, ts. (Dârü'l-edvâ), s. 55; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, III, 48; Hür el-Âmilî, Emelü'l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Necef-Bağdad 1385/1965, I, 125-127; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâʾ ve ḥıyâżü'l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, II, 419-430; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, Kum 1391, IV, 5-9; Brockelmann, GAL Suppl., I, 624, 710; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz, ts., IV, 467-469; Abbas el-Kummî, Sefînetü'l-biḥâr, Beyrut 1925, II, 437; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, VII, 145-146; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VII, 239-241; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 208; Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, el-Ġadîr fi'l-Kitâb ve's-Sünne, Tahran 1366 hş., V, 380-384.

Avni İlhan

KUTBÜDDÎN-i ŞÎRÂZÎ

(قطب الدين الشيرازي)

Kutbüddîn Mahmûd b. Mes‘ûd b. Muslih el-Fârisî eş-Şîrâzî eş-Şâfiî (ö. 710/1311)

İranlı filozof; astronomi, matematik, tıp ve din âlimi.

634 (1236) yılında Şîraz’da doğdu. Tabipleriyle tanınan bir aileye mensuptur. Şîraz’da Muzafferî Hastahanesi’nde göz hekimi olan babası Ziyâeddin Mes‘ûd el-Kâzerûnî, Şehâbeddin es-Sühreverdî’nin müridi idi. Kutbüddin din, tıp ve tasavvufla ilgili ilk derslerini babasından aldı, on yaşında onun elinden hırka giydi. On dört yaşında iken babasının ölümü üzerine onun hastahanedeki görevine tayin edildi. Bu görevi sırasında İbn Sînâ’nın el-Ḳānûn adlı tıp kitabını yine hekim olan amcası Kemâleddin Ebü’l-Hayr el-Kâzerûnî, Şemseddin el-Keyşî ve Şerefeddin Zekî el-Bûşekânî gibi hocalardan okudu. On yıl sonra kendini tamamen ilmî çalışmalara vermek amacıyla hastahanedeki görevinden ayrıldı. Fahreddin er-Râzî’nin şerhi başta olmak üzere birçok şerhini incelediği el-Ḳānûn’u şerhetmeye başladığı yıllarda esere ait problemleri çözmek ve bilgilerini geliştirmek üzere 658 (1260) yılı civarında Merâga’ya gitti. Burada Nasîrüddîn-i Tûsî’nin ders halkasına katılıp ondan astronomi ve felsefe dersleri aldı. Yapımı süren rasathânenin çalışmalarına katıldı ve zîc-i İlhânî’nin hazırlanmasına katkıda bulundu. 665-667 (1267-1269) yıllarında Nasîrüddîn-i Tûsî ile birlikte Horasan’a geçti. Horasan’da Ali b. Ömer el-Kâtibî’den mantık ve felsefe okudu. Ardından gittiği İsfahan’da Emîr Bahâeddin Muhammed el-Cüveynî ile oğlu Şemseddin el-Cüveynî’den yakın ilgi gördü. Astronomiye dair Nihâyetü’l-idrâk adlı eserini Şemseddin’e ithaf etti. Bağdat’a geçip bir süre Nizâmiye Medresesi’nde kaldıktan sonra 670 (1271) yılı civarında Konya’ya yerleşti. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile görüştü. Bu arada Sadreddin Konevî’nin derslerine de katılan Kutbüddin (İbn Hacer, IV, 339-340) bu yıllarda Vezir Muînüddin Süleyman Pervâne’nin takdirini kazandı. Onun tarafından önce Sivas’a, ardından Malatya’ya kadı tayin edildi. Sivas’ta bulunduğu sırada

Gökmedrese’de ders verdi. 681’de (1282) Hülâgû’nun oğlu Ahmed Teküder kendisini Mısır Memlük Sultanı Kalavun’a elçi olarak gönderdi. Bir müddet Mısır’da kalan Kutbüddin, bu sırada el-Ḳānûn’un daha önce görmediği bazı şerhlerini inceleme imkânı buldu. Mısır dönüşü bir süre Şam’da ikamet etti. Ülkesine döndüğünde Tebriz’e yerleşti. Hükümdarlarla ilişkilerini kesip son yıllarını bir mutasavvıf gibi yaşayarak geçirdi. 17 Ramazan 710’da (7 Şubat 1311) Tebriz’de vefat etti; vasiyeti üzerine Çerendâb Kabristanı’nda Kādî Beyzâvî’nin yanına defnedildi.

Şîrâzî, Gazzâlî’nin yönelttiği eleştirilerle ilmî otoritesi geniş ölçüde sarsılan felsefe geleneğini canlandırmaya çalışan düşünürler kuşağındandır. Onun felsefî çalışmaları, Şehâbeddin es-Sühreverdî’nin eserleriyle sistemleşen İşrâkıyye ekolünün temel fikirleriyle yönlendirilmiştir. Sühreverdî ile Molla Sadrâ arasında geçen dört yüzyıl boyunca etkili olmuş filozoflar içinde Şîrâzî, hocası Nasîrüddîn-i Tûsî’den sonraki en önemli felsefî şahsiyetlerden biri sayılmaktadır. İslâm felsefe ve bilim tarihindeki şöhreti, esas itibariyle birçok disiplinde uzman olup her biri hakkında çok önemli eserler ortaya koymasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Şîrâzî’nin müslüman hakîm idealini ilmî şahsiyetinde gerçekleştirmek isteyen çok yönlü bir düşünür olduğu görülmektedir. Filozofun Dürretü’t-tâc adlı Farsça eseri, İbn Sînâ felsefesini tasavvufî ve dinî meseleler eşliğinde yeniden entelektüel ilgilerin gündemine taşımıştır. Şîrâzî’nin, her ne kadar Şehrezûrî’nin kaleme aldığı şerhe dayansa da Sühreverdî’nin Ḥikmetü’l-işrâḳ’ına yazdığı şerh kısa süre içinde ilkinin yerini almış ve daha sonraki kuşaklar Sühreverdî’yi onun gözüyle tanımıştır. Sadreddin Konevî’nin öğrenciliğini yapmış olduğu göz önüne alındığında düşünürün İbn Sînâ - Sühreverdî - İbnü’l-Arabî üçgenini kendi felsefî şahsiyetinde birleştirdiği söylenebilir. Şîrâzî’nin din ilimlerinin de dahil edildiği böyle bir senteze yönelmesi, XIII. yüzyıldan itibaren özellikle İran’da başlayan ve daha sonraki dönemlerde Osmanlı ülkesinde devam edecek olan, çeşitli ekolleri tek bir bilgi sisteminde bütünlemeye yönelik fikrî arayışlar için anlamlı bir model teşkil etmiştir.

Şîrâzî, bir filozof ve din âlimi olmanın ötesinde İslâm bilim tarihinin önemli bir şahsiyeti olarak da şöhrete sahiptir. Matematik, optik, coğrafya, fizik ve özellikle astronomi alanlarında yaptığı çalışmaların kayda değer yankıları görülmüştür. Onun matematiğe karşı ilgisi, daha ziyade o dönemde bu

alanın alt disiplinleri olarak düşünülen astronomi ve optik dolayısıyla olmuştur. Bununla birlikte matematik araştırmalarına metafizik bir anlam da katmış, bu ilimde derinleşmeyi metafizik ve irfan alanında yapılacak araştırmaların bir zihnî hazırlığı olarak değerlendirmiştir. Pisagorcu bakış açısını hatırlatan bu yaklaşıma göre matematik çalışmak, metafiziğin soyutluk derecesi yüksek kavramlarını tasavvur için vazgeçilmez bir gereklilikti. Şîrâzî, İbnü'l-Heysem'den sonra nisbeten ihmale uğrayan optik alanında getirdiği yeni bakış açısıyla bu ilmin İslâm dünyasında yeniden canlanmasına yol açmıştır. İşrâkī felsefenin ışık kavramını merkezîleştiren ve onu varlık kavramıyla özdeş sayan ana fikirleri, onun optik konusuna yepyeni bir heyecan ve anlayışla yaklaşmasına yol açmış olmalıdır. Her ne kadar bu alanda müstakil bir eser yazmadıysa da Nihâyetü'l-idrâk'inde konuya ayırdığı bölümler ufuk açıcı olmuştur. Özellikle gök kuşağı hadisesini açıklama yolunda yaptığı çalışmalar önemlidir. Işık ışınının yağmur damlasında iki defa kırılıp bir defa yansımasıyla gök kuşağı renklerinin oluştuğunu ilk defa doğru olarak açıklayan Şîrâzî'nin bu alandaki diğer başarısı, İbnü'l-Heysem'in ünlü eserine Tenḳīḥu'l-menâẓır adıyla ciddi bir şerh yazmış olan Kemâleddin el-Fârisî gibi bir optik dehasını yetiştirmesinde yatmaktadır. Nihâyetü'l-idrâk adlı eserinde coğrafyaya dair meselelerin, başta Bîrûnî olmak üzere eski müslüman coğrafyacılarının çalışmaları ışığında ele

alındığı görülmektedir. Bunun dışında Şîrâzî'nin, Moğol Hükümdarı Argun'un Papa Buscarello di Ghizalfi'ye gönderdiği Cenevizli elçinin gittiği yolu izleyerek Anadolu'yu bir uçtan bir uca katettiği ve 1290 yılında Argun'a Anadolu kıyıları hakkındaki gözlemlerine dayanan bir Akdeniz haritası sunduğu bilinmektedir. İbn Sînâ'yı izlediği eserlerinde bu filozofun fizik teorisini benimseyen Şîrâzî, Ḥikmetü'l-işrâḳ'a yazdığı şerhte yeni bir ışık fiziği kurmayı denemiştir. Bu yazılarında kendisi ışığı ay altı ve ay üstü âlemlerindeki bütün hareketlerin kaynağı olarak tanımlamaktadır. Onun tıp alanındaki en önemli katkısı ise İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn adlı eserindeki tıbbın ilkelerine (külliyyât) ilişkin bölüm için yazdığı şerhtir. Bu eserinde Şîrâzî, İbnü'n-Nefîs ve İbnü'l-Kuf gibi tıp üstatlarından da yararlanmıştır. Astronomiyle ilgili başarısı, kendi dehası yanında Merâga Rasathânesi'nde bilimsel bir çalışma için gerekli mükemmel ortamı bulmasıyla da ilgilidir. Bu rasathânenin öncü şahsiyeti olan Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Batlamyus'unkinden çok önemli farklılıklar içeren bir gezegen modeli

ortaya koyduğu bilinmektedir. Şîrâzî, Nihâyetü'l-idrâk ve et-Tuḥfetü'ş-Şâhiyye adlı eserlerinde Tûsî'nin yeni gezegen modelini başka gezegenlere de uygulamış, fakat sonuçlardan tam anlamıyla tatmin olmadığı için modelde bazı değişiklikler yapmıştır. Merâga geleneğinin tekniklerini ve yeni gezegen modelini daha sonra İbnü'ş-Şâtır başarıyla uygulayacak ve Kopernik'in yaptığı tesbitlerle aynı olan sonuçlara ulaşacaktır.

Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin etkisi çok sayıdaki talebesi tarafından sürdürülmüştür. Kemâleddin el-Fârisî dışında Tâceddin Ali b. Abdullah et-Tebrîzî, Kutbüddin Muhammed b. Muhammed el-Büveyhî, Nizâmeddin en-Nîsâbûrî, Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî ve Adudüddin el-Îcî bunlar arasında zikredilebilir.

Eserleri. 1. Nihâyetü'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk. Şîrâzî'nin Sivas'ta kadı olarak bulunduğu sırada (680/1281) tamamladığı astronomiye dair eseridir (Bibliothèque Nationale, nr. 2517/8; British Museum, nr. ADD 7482). Müellif, Risâle Müteʿalliḳa bi-baʿżı ebhâs̱i Nihâyeti'l-idrâk'inde (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5396) Nihâyetü'l-idrâk'inin bazı konularını hocası Nasîrüddîn-i Tûsî'nin yaptığı itirazlara cevap vermiştir. 2. et-Tuḥfetü'ş-Şâhiyye fi'l-heyʾe. Bu eseri de Sivas'ta kadı olarak bulunduğu sırada Tâcülislâm Emîrşah Muhammed b. Sadrüssaîd Tâceddin Mu'tez adına telif etmiştir (Bibliothèque Nationale, nr. 2516; British Museum, nr. ADD 7477; Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan, nr. 220). Ali Kuşçu esere muhtasar bir şerh yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2060/1). 3. İḫtiyârât-ı Muẓafferî. Farsça kaleme alınan astronomiye dair eser Çobanoğlu Beyi Muzafferüddin Yavlak Arslan'a ithaf edilmiştir (Kütübhâne-i Merkezî Dânişgâh-ı Tahran, nr. 469, 950; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2574, 3595, Fâtih, nr. 5302). 4. Şerḥ ʿalâ Teẕkireti'n-Naṣîriyye. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin astronomiyle ilgili eserinin şerhidir (British Museum, nr. ADD 7481). 5. Kitâb Feʿaltü felâ telüm. Muhammed b. Ali b. Hüseyin Hemmâzî'nin Kitâbü Beyâni maḳāṣıdi't-teẕkire'sinin şerhi olup Nasîrüddîn-i Tûsî'nin oğlu Asîlüddin Hasan'a ithaf edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2668; Fâtih, nr. 3175). 6. ez-Zîcü's-Sulṭânî. Farsça olan bu eser kaynaklarda Mîrek el-Buhârî'ye de nisbet edilmektedir (Brockelmann, GAL, II, 297; DSB, XI, 249). 7. eṭ-Ṭuḥfetü's-Saʿdiyye (Nüzhetü'l-ḥükemâʾ ve ravżatü'l-eṭıbbâʾ). İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn adlı eserinin birinci kitabının şerhi olup Gāzân Han'ın veziri Sa'deddin

Muhammed’e ithaf edilmiştir (Bibliothèque Nationale, nr. 2940; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2047, Fâtih, nr. 3574; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3467). Şîrâzî’nin el-Ḳānûn’un tamamını şerhettiği de kaydedilmektedir (Sarton, II, 1019). 8. Şerḥu Ḥikmeti’l-işrâḳ. Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl’e ait eserin şerhidir. Önce müstakil olarak İbrâhim Tabâtabâî tarafından (Tahran 1313/1895; bu neşirden tıpkıbasım, Kum, ts.), daha sonra Ḥikmetü’l-işrâḳ içinde (Tahran 1315) yayımlanmıştır. Sühreverdî hakkında düzenlenen milletlerarası bir kongre münasebetiyle (Zencan, Mayıs 2001) Abdullah Nûrânî ve Mehdî Muhakkık eseri yeniden neşretmiştir (Tahran 1379 hş./2002). Bu şerhe XVI. yüzyılda Vedûd Tebrîzî tarafından bir ta‘likat yazılmıştır. Kâtib Çelebi esere Mevlânâ Abdülkerîm’in de Farsça bir hâşiye yazdığını kaydetmektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 685). 9. Şerḥ ʿalâ Kitâbi Ravżati’n-nâẓır. Nasîrüddîn-i Tûsî’nin ontolojiye dair eserinin şerhidir (India Office, nr. 583). 10. Fetḥu’l-mennân fî tefsîri’l-Ḳurʾân. Kırk ciltten meydana gelen eserin Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Esad Efendi, nr. 111-140) otuz cildi (iki cildi mükerrer), aynı kütüphanenin Hekimoğlu bölümünde (nr. 109-126) yirmi bir cildi bulunmaktadır. 11. Ḥâşiye ʿalâ Kitâbi’l-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳi’t-tenzîl li’z-Zemaḫşerî (Kitâbü’l-İntiṣâf) (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 183; Ayasofya, nr. 366). 12. Şerḥu Muḫtaṣari’l-Müntehâ li’bni’l-Ḥâcib (Köprülü Ktp., nr. 499). 13. Miftâḥu’l-Miftâḥ. Sekkâkî’nin Miftâḥu’l-ʿulûm adlı kitabının meânî ve beyâna dair üçüncü kısmının şerhidir (Bibliothèque Nationale, nr. 4377; British Museum, nr. ADD 7449-7450). 14. Dürretü’t-tâc li-ġurreti’d-dîbâc. 705 (1305) yılında telif edilmiş olup mantık, felsefe, tabii ilimlerle geometri, astronomi, aritmetik, mûsiki ve ilâhî ilimleri kapsayan beş bölümden meydana gelen Farsça ansiklopedik bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2405, Damad İbrâhim Paşa, nr. 816; Râgıb Paşa Ktp., nr. 694; Köprülü Ktp., nr. 867). Kitabın I. cildi Muhammed Mişkât (Tahran 1320 hş.), II. cildi Hasan Tabesî (Tahran 1324-1325 hş.) tarafından neşredilmiştir. Ayrıca Mâhîduht Bânû Hümây eserin bir kısmını yayımlamıştır (Tahran 1369 hş./1990).

Kutbüddîn-i Şîrâzî’nin diğer bazı eserleri de şunlardır: Ḫarîdetü’l-ʿacâʾib, Ḫulâṣatü Iṣlâḥi’l-Mecisṭî li-Câbir b. Eflaḥ, Taḥrîrü’z-zîci’l-cedîdi’r-Rıḍvânî, Tebṣıra fi’l-heyʾe, Şerḥu’l-Urcûze, Risâle fi’l-baraṣ, Risâle fî beyâni’l-ḥâce ile’ṭ-ṭıb ve âdâbi’l-eṭıbbâʾ ve veṣâyâhüm, Şerḥu’n-Necât, eş-Şerḥ ve’l-ḥâşiye ʿale’l-İşârât ve’t-tenbîhât, Ḥâşiye ʿalâ Ḥikmeti’l-ʿayn, Terceme-i

Uṣûl-i Öḳlîdis-i H̱âce Naṣîrüddîn-i Tûsî (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 796); Risâle fî ḥareketi'd-daḥrace fi'n-nisbe beyne'l-müstevî ve'l-müntehî (Şeşen, II, 323); Müşkilâtü't-tefâsîr (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 149; eserleri için bk. Brockelmann, GAL, II, 274; Suppl., II, 296-297; DSB, XI, 248-249).

BİBLİYOGRAFYA

Kutbüddîn-i Şîrâzî, Dürretü't-tâc, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2405, vr. 1b-3b; a.mlf., et-Tuḥfetü's-Saʿdiyye, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2047, vr. 1b-4a; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I, 176, 423; II, 811-813, 848; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 386; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 339-340; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IX, 213; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, Kahire 1326/1908, s. 289-290; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer (nşr. Celâleddin Hümâî), Tahran 1373/1953, II, 116; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 367, 368, 684-685; II, 1235, 1477, 1695, 1763, 1853, 1985; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 299-300; De Slane, Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale, Paris 1883-95, s. 447, 448, 525; Ahlwardt, Verzeichnis, nr. 5081, 5682, 6017, 6294, 6360; Suter, Die Mathematiker, s. 126, 157, 158, 159, 178, 180; A. Mingana, Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Jhon Rylands Library Manschester, Manschester 1934,

s. 559, 676, 677; Brockelmann, GAL, II, 274, 297; Suppl., I, 817, 824, 929; II, 296-297, 581; Îżâḥu'l-meknûn, I, 250; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 406-407; Safâ, Edebiyyât, III/2, s. 276-277, 1227-1228; Sarton, Introduction, II, 1017-1020; VI, 1049-1051; Müctebâ Mînovî, "Molla Ḳuṭb Şîrâzî", Yâdnâme-i Îrâniyye Minorsky (haz. Müctebâ Mînovî - Îrec Efşâr), Tahran 1969, s. 165-205; Seyyed Hossein Nasr, "Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī", DSB, XI, 247-253; Ramazan Şeşen, Nevâdirü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye fî mektebâti Türkiyye, Beyrut 1400/1980, II, 322-323; Azmi Şerbetçi, Kutbuddîn-i Şirâzî: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri (lisans tezi, 1982), İÜ Ed. Fak.; E. Wiedemann, "Kutbeddin", İA, VI, 1049-1051; a.mlf., "Ḳuṭb al-Dīn S̲h̲īrāzī", EI² (İng.), V, 547-548.

Azmi Şerbetçi

KUTBÜDDİN et-TAHTÂNÎ

(bk. RÂZÎ, Kutbüddin).

KUTBÜDDİNZÂDE İZNİKÎ

(قطب الدين زاده ازنيقي)

(ö. 885/1480)

Osmanlı âlimi ve mutasavvıfı.

İznik'te doğdu. Eserlerinde adını Mehmed b. Mevlâ Kutbüddin İznikî şeklinde zikretmesi, bir kısım kaynaklarda isminden önce veya sonra kaydedilen Muhyiddin adının sonradan eklendiğini göstermektedir. Babası Kutbüddin İznikî'ye nisbetle Kutbüddinzâde diye tanındı. Hakkındaki bir kısım bilgiler bazı kaynaklarda babasına ait bilgilerle karıştırılmıştır. Kutbuddinzâde, Molla Fenârî'nin öğrencisi oldu. İznik Orhan Gazi Medresesi müderrisliğiyle İznik kadılığı ve müftülüğünü birlikte yürüttü (Mecdî, s. 125). Molla Fenârî'nin torunu Hasan Çelebi 875'te (1470) Orhan Gazi Medresesi'nde görevlendirildiği sırada (Belîğ, s. 250) Kutbüddinzâde'den faydalandı (Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüṣûl, vr. 79b). Fâtih Sultan Mehmed'in Eğriboz (875/1470) ve Boğdan (881/1476) seferlerine katılan Kutbüddinzâde, Münevvirü'd-daʿavât adlı eserinde bu seferlerde ordunun muzaffer olması için askerin okuması gereken duaları derlediğini belirtir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1802, vr. 85b; burada dualar da kaydedilmiştir). Ayrıca cihadla ilgili kaleme aldığı Türkçe eserinin girişinde (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1802, vr. 97b), 885'te (1480) Rodos adasının fethinde bulunarak askeri teşvik için Türkçe bir risâle hazırladığını ve burada da fethin gerçekleşmesi için okunması gereken duaları yazıp askere dağıttığını söyler. Kutbüddinzâde'nin, Fâtih Sultan Mehmed'in Mahmud Paşa'yı sadâretten azlinde onu teselli için bir mektup yazması (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4223, vr. 90b-92a) ve bazı eserlerinde kendisinden övgüyle bahsetmesi (Risâle iḥticâcı Âdem maʿa Mûsâ ʿaleyhime's-selâm, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, 4223, vr. 27a) sadrazamla çok yakın dostluklarının olduğunu göstermektedir. Kaynaklarda ilim tahsil ettikten sonra tasavvuf yoluna girdiği ve şeriatla tarikatı birleştirdiği özellikle belirtildiği halde onun mensup olduğu tarikatın ve şeyhin adı kaydedilmemiştir. Kendisi de

bazı eserlerinde tasavvufa intisabı olduğunu bildirmiş, ancak şeyhinin adını vermemiştir. Bununla birlikte Zeyniyye tarikatı evrâdını şerhetmesi ve bu evrâda bazı ilâveler yaptığını söylemesi (Münevvirü'd-daʿavât, vr. 63a), bir eserinde Zeyniyye'nin kurucusu Zeynüddin el-Hâfî'yi "seyyidünâ, sultânü'l-evliyâ, vârisü hatmi'l-evliyâ" gibi vasıflarla anması (Şerḥu 'Sübḥâneke mâ ʿarafnâke ḥaḳḳa maʿrifetike', Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4223, vr. 18a) onun bu tarikata mensup olabileceğini göstermektedir. Kutbüddinzâde'nin kabri İznik'te babasının mezarı yanındadır.

Anadolu'da Dâvûd-i Kayserî, Molla Fenârî gibi âlimlerce temsil edilen ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen Ekberiyye mektebinin görüşleri daha sonra Kutbüddinzâde tarafından sürdürülmüştür. Müzîlü'ş-şek adlı risâlesinden, İbnü'l-Arabî'nin Firavun'un imanı ve kâfirlerin cehennemdeki durumuyla ilgili görüşlerini açıklaması sebebiyle 871'de (1466) çok ciddi tartışmaların meydana geldiği, doğabilecek kargaşanın başta Sadrazam Mahmud Paşa olmak üzere birçok âlim ve şeyhin gayretiyle önlendiği anlaşılmaktadır.

Eserleri. 1. Fetḥu Miftâḥi'l-ġayb. Sadreddin Konevî'nin Miftâḥu'l-ġayb isimli eserinin şerhidir. Müellif bu kitabını, aynı eser için Molla Fenârî'nin Misbâhu'l-üns adıyla yazdığı şerhteki bazı muğlak yerleri açıklamak ve esas konuyu teferruattan ayıklamak amacıyla Fâtih Sultan Mehmed'in isteği üzerine kaleme aldığını ve 874 (1469) yılında altı ay gibi kısa bir sürede bitirdiğini girişte belirtmiştir. Birçok yazması bulunan eserin, müellif tarafından gözden geçirilen ve sayfa kenarlarına bazı notlar düşülen bir nüshası Râgıb Paşa Kütüphanesi'ndedir (nr. 692). Bursalı Mehmed Tâhir bu nüshanın müellif hattı olduğunu belirtir (Osmanlı Müellifleri, I, 159-160). Şerhin 874'te (1469) müellif nüshasıyla mukabele edilmiş bir yazması da Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Şehid Ali Paşa, nr. 1271; burada adı Fetḥu Mefâtîḥi'l-ġayb şeklinde yazılmıştır). Eserin Konya Mevlânâ Müzesi'nde (nr. 1632) bulunan nüshası, sonundaki kayıttan anlaşıldığına göre tamamlandıktan üç yıl sonra 877'de (1472) müellif tarafından tashih edilmiştir. 2. et-Taʿbîrü'l-münîf ve't-teʾvîlü'ş-şerîf (Kitâb-ı Taʿbîrnâme) (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1733; Hasan Hayri, nr. 112). Rüya tabirine dair olan eser ʿİlmü't-taʿbîr adıyla da bilinir. 3. Münevvirü'd-daʿavât (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1802). Bazı kaynaklarda

yanlışlıkla Münyetü’t-daʿavât şeklinde kaydedilmiştir (Osmanlı Müellifleri, I, 160; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 211). 4. Tenvîrü’l-evrâd. Zeynüddin el-Hâfî’nin derlediği Evrâd-ı Zeyniyye’nin şerhidir. Kütüphane kayıtlarında Şerḥu virdi’l-meşâyiḫ ismiyle de geçen eser diğer bazı kayıtlarda da yanlışlıkla Şerḥu evrâdi’l-fetḥiyye şeklinde zikredilmiştir. Eserin müellif hayatta iken istinsah edilen birçok nüshası bulunmaktadır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 290; Fâtih, nr. 2852; Lâleli, nr. 1593). 5. Şerḥu ‘Sübḥâneke mâ ʿarafnâke ḥaḳḳa maʿrifetike’ (Râgıb Paşa Ktp., nr. 692; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4223, Yazma Bağışlar, nr. 4345). Râgıb Paşa Kütüphanesi’ndeki nüshada sayfa kenarlarına düşülen notların müellife ait olduğu ve eserin müellif tarafından tashih edildiği belirtilmiştir. 6. Risâle fî ḳavli’n-nebî (a.s.) ‘el-ʿUlemâʾü veres̱etü’l-enbiyaʾ’ (Risâletü’s-saḥûriyye ve’l-ifṭâriyye) (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4223; Fâtih, nr. 2852). Eserin birbirinden farklı iki adının, muhtevanın bir kısmı dikkate alınarak başkaları tarafından konulduğu anlaşılmaktadır. 7. Müzîlü’ş-şek fî aḳsâmi’l-kefere (Risâle fî ḳavli İbn ʿArabî fî îmâni Firʿavn) (Râgıb Paşa Ktp., nr. 692; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2504, 4223). İslâm’ın tebliği kendilerine ulaşmayan kimselerin âhiretteki durumuyla ilgili olan risâlenin bu adlarının önceki eser gibi başkaları tarafından muhtevanın bir kısmı dikkate alınarak verildiği anlaşılmaktadır. Müellif, Firavun’un imanı ve kâfirlerin cehennemdeki durumuna dair daha önce Muhyiddin İbnü’l-Arabî’den naklen söylediği sözlerin ciddi tartışmalara sebep olması üzerine risâlenin girişinde bu hususla ilgili bir açıklama

kaleme aldığından eseri İbnü’l-Arabî’nin sözlerinin izahı zannedenler olmuştur. Risâlenin İbnü’l-Arabî’nin ilgili görüşlerine reddiye şeklinde nitelendirilmesi de (DİA, V, 527) doğru değildir. Râgıb Paşa Kütüphanesi’ndeki nüshanın sonunda müellif bu nüshayı gözden geçirdiğini ve sayfa kenarındaki notların kendisine ait olduğunu belirtmektedir. 8. Risâle fî ḥikmeti ḫalḳı’l-ḳumle (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 4345, Hacı Mahmud Efendi, nr. 4223; Râgıb Paşa Ktp., nr. 692). Bazı haşeratın yaratılmasındaki hikmetlerle ilgilidir. 9. Risâle ihticâcı Âdem maʿa Mûsâ ʿaleyhime’s-selâm (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4223; Lâleli, nr. 1593; Râgıb Paşa Ktp., nr. 692). Hz. Âdem ile Mûsâ arasında Allah’ın huzurunda geçtiği belirtilen bir münazaraya dair hadisin şerhi niteliğindedir. 10. Mürşidü’l-müteʾehhil (bazı nüshalarda Mürşidü’l-

müteʾehhilîn). Birçok nüshası bulunan eserde (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1941; Dârü'l-Mesnevî, nr. 152 [bu nüsha yanlışlıkla Birgivî Mehmed Efendi'ye nisbet edilmiştir]; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 3178) düğün ve nikâhın âdâbı, karıkocanın birbirlerine karşı hakları gibi konular ele alınmıştır. Kitabın İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi ile (TY, nr. 7179) Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde (Gazi Hüsrev Begova Biblioteka-Sarayevo, Hromozade Sâlih, nr. 2985; trc. Müstakimzâde) birer Türkçe tercümesi bulunmaktadır. Eserin Salih Şeref tarafından sadeleştirilmiş Türkçe tercümesi mütercimi belirtilmeden Kutbüddin İznikî'ye nisbet edilerek neşredilmiştir (Evli Müslümanlara Rehber Mürşid-i Müteehhilîn, İstanbul 1966).

Kutbüddinzâde'nin bu Arapça eserlerinden başka Yûsuf kelimesinin anlamı ve bir peygambere isim olarak verilmesinin hikmeti hakkında yine Arapça (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4223), teravih namazıyla ilgili Türkçe (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1802), gazâ ve cihadla ilgili biri Arapça (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 454) diğeri Türkçe (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1802) olmak üzere dört risâlesi daha vardır. Kutbüddinzâde'ye nisbet edilen Risâle fî ʿademi cevâzi tekfîri ehli'l-ķıble (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2041) ve Risâle fî ziyâdeti'l-ʿömr ve naķṣihî (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 708) adlı risâlelerin müellifin bir eserinden istinsah edilmiş birer sayfadan ibaret oldukları anlaşılmıştır. Kütüphanelerde Kutbüddinzâde adına kaydedilen Risâle fî beyâni elfâẓi'l-küfr (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2263; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 312) oğlu Ebû Ali Çelebi'ye aittir. Müellif, Şehzade Korkut için hazırladığı bu eserinde babasının adını anmakta (vr. 2a, 5b) ve bir kitabından nakilde bulunmaktadır (vr. 5b). Yine kaynaklarda Kutbüddinzâde'ye nisbet edilen ve Sadreddin Konevî'nin en-Nuṣûṣ isimli kitabının şerhi olan Zübdetü't-taḥķīķ ve nüzhetü't-tevfîķ adlı eserle (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4805) İbnü'l-Arabî'nin bazı görüşlerinin açıklandığı diğer bir risâle (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4805) Pîr Muhammed b. Kutbüddin Hûyî'ye aittir. Kutbüddinzâde'ye kaynaklarda daha başka eserler de izâfe edilmiştir (Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüṣûl, vr. 221b; Osmanlı Müellifleri, I, 160; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 211). Kâtib Çelebi onun inşâ ilminde de mâhir olduğunu belirtmektedir (Süllemü'l-vüṣûl, vr. 221b).

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s.106-107; Küçük Nişancı Mehmed Paşa, Târih, İstanbul 1290, s. 142; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 125; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 458-459; Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüṣûl ilâ ṭabaḳāti'l-fuḥûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, vr. 79b, 221b; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1655, 1768; Belîğ, Güldeste, s. 250; Osmanlı Müellifleri, I, 159-160; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 211; Gölpınarlı, Katalog, I, 201; S. Yıldız Ötüken v.dğr., Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1986, IV, 250-251; Osman Ergin, "Sadraddin al-Qunawî ve Eserleri", ŞM, II (1957), s. 69-70; "Ḳuṭb al-Dīnzāde", EI^2 (İng.), V, 548.

Reşat Öngören

KUTEYBE b. MÜSLİM

(قتيبة بن مسلم)

Ebû Hafs Kuteybe b. Müslim b. Amr el-Bâhilî (ö. 96/715)

Emevîler'in Horasan valisi, Mâverâünnehir fâtihi.

49 (669) yılında Basra'da doğdu. Kays Aylân'a mensup Bâhile kabilesindendir. Babası Müslim b. Amr, Araplar arasında küçümsendiği söylenen bu kabilenin lideriydi ve kahramanlığıyla meşhur olmuştu. Dımaşk'a giderek I. Yezîd'in nedimleri arasına giren Müslim, Ubeydullah b. Ziyâd'ın Irak valiliğine tayin emrini götürdükten sonra tekrar Basra'ya döndü. Ancak Yezîd'den gördüğü yakınlığa rağmen Emevîler'e isyan eden Abdullah b. Zübeyr'i destekledi ve onun kardeşi Mus'ab ile birlikte öldürüldü (72/691).

Abdullah b. Cârûd 76 (695) yılında Basra'da Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'ye karşı isyan ettiği sırada Kuteybe kendisi gibi Kays kabilesine mensup olan Haccâc'a sahip çıktı ve kabilesinin başında onun askerinin sağ koluna kumanda etti. İsyanı bastıran Haccâc'ın güven ve takdirini kazandı, onun yakınları arasına girdi. Ertesi yıl Hâricî lideri Şebîb b. Yezîd isyanının bastırılmasında da büyük rol oynadı. Haccâc, karşılaştığı en büyük tehlike olan İbnü'l-Eş'as isyanında ve bilhassa Deyrülcemâcim savaşında önemli yardımını gördüğü Kuteybe'yi 83 (702) yılında Rey valiliğine tayin etti. Bir süre sonra da onu Horasan valiliğine getirmek istedi ve bu konuda Halife Abdülmelik'i ikna etmeyi başardı. Kuteybe'nin bu göreve Abdülmelik'in ölümü üzerine yerine geçen oğlu Velîd tarafından getirildiği de kaydedilmektedir (86/705).

Haccâc'a bağlı olarak Horasan valiliğine getirilen Kuteybe vilâyet merkezi Merv'e ulaşınca hemen sefer hazırlıklarına başladı. Tohâristan'ın merkezi Belh'ten isyan haberi gelince ordusuyla oraya yöneldi. Tâlekān'a vardığında Belh dihkanları isyandan vazgeçip teslim olduklarını bildirdiler. Kuteybe onları da yanına alarak Ceyhun nehrini geçti. Bu sırada Sagāniyân

hükümdarı şehrin anahtarlarını ona teslim etti ve bağlılığını bildirdi. Kuteybe daha sonra Tohâristan şehirlerinden Aherun ve Şûmân üzerine yürüdü. Bu iki şehrin hükümdarının vergi karşılığında barış teklifini kabul eden Kuteybe orduyu kardeşi Sâlih'e bırakarak Merv'e döndü. Sâlih onun ardından Kâşân ve Fergana'yı fethetti (86/705). Merv'e gelen Kuteybe, Tohâristan'ın Türk hükümdarı Nîzek Tarhan'a elçi göndererek ondan hâkimiyetini tanımasını ve elindeki müslüman esirleri serbest bırakmasını istedi. Teklifini kabul edip yanına gelen Nîzek ile onun başşehri Bâdegīs'e girmemek şartıyla barış yaptı (87/706). Kuteybe Ceyhun'u geçip önemli bir ticaret merkezi olan Beykent üzerine yürüdü. Ancak Soğd halkından yardım alan şehrin fethinde oldukça zorlanmasına rağmen şehir halkını barış istemeye mecbur etti. Şehri teslim aldıktan sonra muhafız kıtaları bırakarak oradan ayrıldı. Dönüş yolunda Beykent halkının anlaşmayı bozup muhafız kıtalarını şehirden çıkardığını ve kumandanıyla birlikte pek çok askerini öldürdüğünü haber alınca geri döndü. Bir ay süren kuşatma neticesinde şehir halkının

teslim olma tekliflini reddedip savaşçıları öldürttü, diğerlerini esir aldı (87/706). Kış mevsimini Merv'de geçiren Kuteybe baharda Buhara seferi için Merv'den ayrıldı. Nûmişkes ve Râmisen şehirlerini barış yoluyla fethetti. Râmisen'den ayrıldığı sırada Soğd ve Fergana halkının da katıldığı büyük bir Türk ordusuyla karşılaştı. Şiddetli geçen savaş sonunda onları yenmeyi başardı. Ancak Buhara üzerine gitmekten vazgeçerek Merv'e döndü (88/707).

Buhara fethinin gecikmesi üzerine Haccâc tarafından uyarılan Kuteybe 89 (708) yılında yeni bir sefere çıktı. Ceyhun'u geçtikten sonra karşısına çıkan Soğd, Kiş ve Nesef ordularını yenerek yoluna devam etti. Ancak Buhara Hükümdarı Verdân Hudât ile yaptığı çatışmalardan bir netice alamayıp tekrar Merv'e döndü. Ertesi yıl yeniden Buhara üzerine yürüdü ve şiddetli bir kuşatmadan sonra kendisine askerî yardım yapmaları, vergi ödemeleri ve kaleye müslüman muhafız yerleştirilmesi şartlarıyla şehri teslim aldı (90/708-709). Buhara'nın zaptı Mâverâünnehir fetihleri için önemli bir dönüm noktası oldu. Buhara'dan ayrılan Kuteybe, bir süredir kendisiyle birlikte savaşlara katılan Nîzek Tarhan'ın isyanıyla karşılaştı. Başşehri Tohâristan'a gitmek için izin alan Nîzek Belh, Merverrûz, Tâlekān, Firyâb ve Cûzcân hâkimlerine mektup göndererek onları da isyana çağırmıştı.

Baharda harekete geçen Kuteybe onların isyanlarını birer birer bastırdı. Bu arada kendisine teslim olan Nîzek'i Haccâc'ın emriyle ortadan kaldırdı (91/709-10). 92 (710-11) yılında çıktığı Sicistan seferinden Türk Hükümdarı Rutbîl'in barış isteğini kabul edip bölgeyi hâkimiyeti altına alarak döndü. Ertesi yıl Hârezm melikinin barış yoluyla teslim talebini kabul ederek onun ülkesine gitti; muhalifleri bertaraf ettikten sonra onu vergiye bağladı. Ardından barışı bozan Soğd üzerine yürüdü; Şâş ve Fergana meliklerinin destek birliklerinin yolunu kesip Soğd'un merkezi ve Mâverâünnehir'in en müstahkem şehri olan Semerkant'ı kuşattı. Çaresiz kalan Semerkant-Soğd hükümdarı Emevî hâkimiyetini tanıdı ve vergi ödemeyi kabul etti. Şehri tahliye sözü verdiği halde bu şartı yerine getirmeyip Soğd melikini şehirden çıkardı ve oraya asker yerleştirdi (93/711-12). Kuteybe böylece bir yıl içinde Hârezm'in merkezi Fîl ve Soğd'un merkezi Semerkant'ı fethedip Merv'e döndü. Ertesi yıl Ceyhun nehrini tekrar geçerek Şâş ve Fergana fetihlerini gerçekleştirdi. 95'te (714) çıktığı seferde Orta Asya'ya doğru fütuhatını devam ettirdiği bir sırada Haccâc'ın ölüm haberini alınca fetihlerini durdurdu. Askerinin bir kısmını terhis edip hilâfet merkezinden gelecek emirleri beklemek üzere Merv'e döndü. Halife Velîd gönderdiği mektupta hizmetlerini övdü ve kendisini Irak valiliğinden müstakil hale getirdiği Horasan valiliğinde bıraktığını bildirdi, ondan fetihlerine devam etmesini istedi. Bunun üzerine 96 (715) yılında son seferine çıkan Kuteybe, Çin sınırlarına en yakın şehir olan Kâşgar üzerine yürüdü. Çin sınırına yaklaştığı sırada Çin hükümdarıyla elçi teâtisinde bulundu. Bu sefer sırasında Halife Velîd'in öldüğünü ve yerine kendisine kin besleyen Süleyman'ın geçtiğini haber aldı.

Süleyman b. Abdülmelik, kardeşi Velîd'e bağlılıkları ve özellikle kendisinin tahta vâris olmasını engelleme hususundaki teşebbüsünde Velîd'i desteklemeleri sebebiyle Haccâc ve Kuteybe'ye düşmanlık besliyordu. Kuteybe, azledilme korkusuyla Fergana'dan Süleyman'a bir mektup göndererek kendisini tebrik etti, fetihlerini anlattı ve görevde kaldığı sürece hizmetlerini devam ettireceğini açıkladı. Ancak mektuplarının cevabını dahi almadan kendisinden beklenmeyen bir acelecilikle isyan etti. Fakat ordusundan beklediği desteği bulamadı. Bu durum karşısında paniğe kapılarak Arap kabilelerini birer birer sayıp her biri için aşağılayıcı ifadeler kullanması kabile liderlerini kızdırdı. Sonunda kabile reisliğinden azletmiş olduğu Temîmli lider Vekî' b. Hassân b. Ebû Sûd riyâsetinde halifeye

bağlılıklarını devam ettiren askerler tarafından katledildi. Hanımı, bir oğlu ve beş kardeşi de onunla birlikte öldürüldü (Zilhicce 96 / Ağustos-Eylül 715).

Emevîler'in en önemli kumandanlarından biri olan Kuteybe, bir türlü kontrol altına alınamayan Horasan ve Mâverâünnehir'de Emevî hâkimiyetini pekiştirmiş, ülkesinin doğu sınırlarını Çin hudutlarına kadar götürmüştür. Cesareti, dehası ve edebî kişiliğiyle meşhur başarılı bir devlet adamıdır. Tarihçiler, onun Irak umumi valiliğine bağlı Horasan valiliğine getirilmesini üstün zekâsı, askerî ve idarî kabiliyetleri yanında Haccâc'a sadakatine ve küçük bir kabileden gelmesine bağlamıştır. Kuteybe önemli görevler için yakınlarını tercih etse de devlete bağlılığı esas alıp kabileler üstü bir siyaset takip etti. Güçlü kabileler arasında bir tercih yapmaktan kaçınarak aralarında denge kurmaya ve onları birbirine yaklaştırmaya çalıştı. Bölge halkı içinde önemli bir unsur olan mevâlîye karşı çok iyi davrandı ve onları Araplar'dan ayırmamaya gayret gösterdi. Fethettiği her şehrin halkından belirli miktarda asker almayı da prensip edindi. Onun mevâlîye bu yakınlığı Araplar'ın husumetini üzerine çekmesine sebep olmuştur. Kuteybe ile tarih sahnesine çıkan Bâhile kabilesi, Emevîler ve Abbâsîler devrinde önemli idarî ve askerî görevler yürüten pek çok eleman yetiştirmiştir. Onun maiyetinde çalışan kardeşleriyle iki oğlu Katan ve Selm, Selm'in iki oğlu ve bir torunu bunların başında gelir.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîẖ (Ömerî), I, bk. İndeks; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 116-117; İbn Kuteybe, el-Maᶜârif (Sâvî), s. 178-179; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 395-420; a.mlf., Ensâb (Zekkâr), XIII, 233-235; Dîneverî, el-Aẖbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 280, 327-328; Ya'kūbî, Târîẖ, II, 287-295; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), VI, bk. İndeks; İbn A'sem el-Kûfî, Fütûḥ (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1992, III, 102-156; İbn Abdürabbih, el-ᶜİḳdü'l-ferîd (nşr. M. Saîd Aryân), Kahire 1940, II, 116-117; IV, 119-200, 211-212; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Meynard), VIII, 320-323; Nerşahî, Târîẖu Buẖârâ (trc. ve nşr. Emîn Abdülmecîd Bedevî - Nasrullah Mübeşşir et-

Tırâzî), Kahire 1385/1965, s. 69-72; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV-V, bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 86-91; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXI, 283-304; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 410-411; H. A. R. Gibb, Orta Asyada Arap Fütuhatı (trc. M. Hakkı), İstanbul 1930, s. 25-48; Sâlih Mehdî Ammâş, Ḳuteybe b. Müslim, Bağdad 1978; Bessâm el-Aselî, Ḳuteybe b. Müslim el-Bâhilî, Beyrut 1985; Muhammet Aslan, Kuteybe b. Müslim ve Zamanı (yüksek lisans tezi, 1986), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Akdes Nimet Kurat, "Kuteybe b. Müslim'in Ḫvârizm ve Semerkand'i Zaptı", DTCFD, VI (1948), s. 385-430; Muhammed Şît Hattâb, "Ḳuteybe b. Müslim el-Bâhilî", MMİIr., XII (1965), s. 41-73; XIII (1966), s. 145-169; H. Mason, "The Role of the Azdite Muhallabid", Arabica, XIV, Leiden 1967, s. 191-204; Abdurrahman el-Hüzelî, "Ḳuteybe b. Müslim el-Bâhilî, Bedîlü'l-Ḥaccâc", IBLA, LXII/184 (1999), s. 109-130; K. V. Zetterstéen - [İbrahim Kafesoğlu], "Kuteybe", İA, VI, 1051-1053; C. E. Bosworth, "Ḳutayba b. Muslim", EI² (Fr.), V, 545-547.

İsmail Yiğit

KUTEYBE b. SAÎD

(قتيبة بن سعيد)

Ebû Recâ’ Kuteybe b. Saîd b. Cemîl es-Sekafî (ö. 240/855)

Hadis hâfızı.

149 (766) veya 150’de doğdu. Adının Yahyâ veya Ali, Kuteybe’nin onun lakabı olduğu da söylenmiştir. Sakīf kabilesinin mevlâsı olup aslen Belh yakınlarındaki

Bağlân köyünden olduğu için Belhî ve Bağlânî nisbeleriyle de anılır.

İlk gençlik yıllarında re’y ve kıyas taraftarı olduğu söylenen Kuteybe‘nin, gördüğü bir rüyanın hadis ilimleriyle uğraşması gerektiği şeklinde yorumlanması üzerine bu sahaya yöneldiği ifade edilmiş, bunun üzerine 172’de (788) çıktığı seyahat sırasında Bağdat, Şam, Mısır, Mekke ve Medine gibi yerleri dolaşarak Leys b. Sa‘d, İbn Lehîa, Ebû Avâne el-Vâsıtî, Mâlik b. Enes, Hammâd b. Zeyd ve Süfyân b. Uyeyne’den ve daha pek çok âlimden hadis öğrenmiştir. 216’da (831) Bağdat’a gittiğinde kendisinden istifade eden Yahyâ b. Maîn ile Ahmed b. Hanbel’den başka Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Nuaym b. Hammâd, Ali b. Medînî, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb ve Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe gibi âlimler de ondan hadis dinlemişlerdir. Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer alan Kuteybe’den Buhârî 380, Müslim 668 hadis nakletmiştir.

Zehebî, Kuteybe hakkında içinde seksen kadar âlî isnadla rivayet edilmiş hadislerine de yer verdiği bir biyografi çalışması yaptığını söylemekte, İbn Hacer el-Askalânî de üzerinde hocaları ve talebeleriyle ilgili bazı özel işaret ve remizlerin bulunduğu bir kitabının varlığından söz etmektedir. Hadis münekkitleri tarafından güvenilir bir râvi olarak kabul edilen, şiir yazdığı ve oldukça zengin biri olduğu belirtilen Kuteybe b. Saîd Şâban 240’ta (Ocak 855) Bağlân’da vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VII, 195; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XII, 464-470; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîs̱, II, 102-103; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 446-447; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 13-24; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VIII, 358-361; Fuat Sezgin, Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 70-71, 284-285.

Kâmil Çakın

KUTLU BEY CAMİİ

Isparta’da XV. yüzyılda yapılmış ulucami

(bk. ULUCAMİ).

KUTLU BİLGİ

1944-1945 yıllarında yayımlanan aylık ilmî, dinî ve ahlâkî dergi.

II. Dünya Savaşı'nın henüz bitmediği, ülkenin ekonomik ve sosyal alanda ciddi sıkıntılar geçirdiği dönemde millî ve dinî duyguları beslemek için yayın hayatına atılan derginin ilk sayısının (Ağustos 1944) tanıtma yazısında gayesi, "Ülkemiz ve milletimiz için en hayırlı, refah ve saadet ülküsüne bütün gönül birliği ile ulaşmak, devlete saygı, Cumhuriyet'e bağlılık ve kanuna itaat fikirlerini kökleştirmek, millî dilek ve millî kültüre hizmet etmek" şeklinde ortaya konulmuştur. Logosunda "ilim, ahlâk ve içtimaiyat dergisi" ifadesiyle takdim edilen dergi, sınırlı oranda bir ilmî seviye taşımakla birlikte genel halk kitlesine hitap eden niteliği daha belirgindir.

Sahibi ve yazı işleri müdürü Yusuf Ziya Yörükan olan dergide Mustafa Rahmi Balaban, Erol Yaltkaya, Tahir Harimi Balcıoğlu, Zakir Kadiri Ugan, İsmail Hakkı Milaslı, Ali Kemali Aksüt gibi şahısların yazıları da yer almakta ise de Yörükan'ın ağırlığı açık bir şekilde görülmektedir. Yazdığı birçok eserden başka Mihrab ve Millî Mecmua dergilerinde hitap ettiği kitleye ülkenin o günkü şartlarında ahlâk ve mefkûre aşılayan Yörükan Kutlu Bilgi'yi de aynı amaçla evinde kendisi hazırlamış, derginin bazı işlerinde çocuklarından da yararlanmıştır (Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar, neşredenin girişi, s. 15-16).

Derginin "Kutlu Bilgi" veya Yörükan'ın imzasıyla "Konuşma" başlığını taşıyan ilk yazıları ilim ve din, aile terbiyesi, İslâm'ın mahiyeti gibi konulara ayrılmıştır. İkinci sırada, sayılar arasında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte "ahlâk" sayfası yer alır ve burada ahlâkî vazifeler, İslâm ahlâkının kökleri ve temel ahlâkî prensipler gibi konular ele alınmıştır. Dergide ayrıca Türk Hava Kurumu ve Çocuk Esirgeme Kurumu'nu tanıtan ve destekleyen makalelere, Türk ve İslâm tarihi konularında basit sayılabilecek yazılara, yer yer Batılı yazarlardan tercümelere, sınırlı olarak da felsefe, kelâm problemleriyle ilgili küçük çaplı makalelerle iddialı olmaktan uzak hikâye ve didaktik şiirlere yer verilmiştir.

Her biri otuz iki sayfadan oluşan ve sayfa numaraları teselsül eden (288 sayfa) dergi kayıtlardan anlaşıldığına göre dokuz sayı çıkmış, son sayısında (Mayıs 1945) herhangi bir açıklama yapılmadan yayım hayatına son verilmiştir. Kutlu Bilgi, Türkiye'de dinî dergilerin bulunmadığı bir dönemde dinî ve kültürel hayat hakkında verdiği bazı ip uçları bakımından önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

"Konuşma", Kutlu Bilgi, sy. 1, Ankara 1944, s. 2-4; Yusuf Ziya Yörükân, Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar (haz. Turhan Yörükân), Ankara 1998, neşredenin girişi, s. 15-19; Yaşar Kutluay, "Yusuf Ziya Yörükân'ın Makaleleri", AÜİFD, III/1-2 (1954), s. 94.

İlyas Üzüm

KUTLUĞ HATUN

İsmetü'd-Dünyâ ve'd-Dîn Kutluğ Terken Hatun (ö. 681/1282)

Kutluğhanlı hükümdarı (1257-1282)

(bk. KUTLUĞHANLILAR).

KUTLUĞHANLILAR

1222-1306 yılları arasında Kirman'da hüküm süren bir hânedan.

Hânedanın kurucusu Barak, Karahıtay Hükümdarı Gürhan'ın hâcibi idi. Karahıtaylar'ın ortadan kaldırılması üzerine daha önce elçi olarak gönderildiği Hârizmşah Alâeddin Muhammed'in hizmetine girdi. Alâeddin Muhammed'in oğlu Gıyâseddin Pîrşah babasının ölümünden sonra Irâk-ı Acem'e yerleştiğinde Barak da onun gözde emîrleri arasına girerek

İsfahan valiliğine tayin edildi (1221). Kutluğ Han unvanıyla meşhur olan Barak ertesi yıl Kirman'a hakim oldu ve Kutluğhanlılar adıyla bilinen hânedanı kurdu.

Kirman'daki idaresinin ilk yıllarında Moğollar'ın önünden kaçan Celâleddin Hârizmşah'a bağlanan Barak kızını onunla evlendirerek durumunu sağlamlaştırmak istedi. Ancak Celâleddin'in Cengiz Han karşısında tutunamadığını görünce Moğollar'a tâbi olup onları Hârizmşahlar'a karşı tahrik etti. Ayrıca kızı Sevinç Terken'i Cengiz Han'ın oğlu Çağatay'a vermek suretiyle akrabalık kurdu. Kendisi de ağabeyi Celâleddin Hârizmşah ile anlaşmazlığa düşen Gıyâseddin Pîrşah'ı Kirman'a davet edip annesiyle evlendi (1228). Bir süre sonra Gıyâseddin ile annesinin kendisini zehirlemeyi planladıklarını öğrenince ikisini de öldürttü. Barak, bu olayın ardından Abbâsî halifesine elçi gönderip müslüman olduğunu ve kendisine itaat arzettiğini bildirdi. Halife de ona Kutluğ Sultan unvanını verdi. Barak'ın kurduğu hânedan bu sebeple Kutluğhanlılar diye anılmıştır. 1235'te Sîstan'ı zaptetmeye çalışan Moğol ordusuna yardım eden Barak aynı yıl öldü. Yerine yeğeni ve damadı Kutbüddin Muhammed geçti. Ancak kısa bir süre sonra Moğollar Barak'ın oğlu Rükneddin Mübârek Hoca'yı tahta çıkardılar.

Büyük Moğol Hanı Ögedey'in yanına sığınan Kutbüddin'e Ögedey, Kirman ve Nermeşîr taraflarını verdi. Fakat o Kirman'a Mengü Han zamanında tamamen hâkim oldu. Mahmud Yalavaç ile birlikte Çin'de de Moğollar'ın hizmetinde bulundu. Kutbüddin'in 650 (1252) yılında Kirman'a gelmesi

üzerine kaçmak zorunda kalan Rükneddin tahtına geri dönebilmek için Abbâsî halifesine, Lûr atabegine ve Mengü Han'a başvurduysa da bir sonuç alamadı ve Kutbüddin tarafından öldürüldü. Kutbüddin bu arada kendisinin Celâleddin Hârizmşah olduğunu iddia eden bir kişinin isyanını bastırdı ve bölgede hâkimiyetini sağlamlaştırdı.

Kutbüddin ölünce (655/1257) Kirman'ın ileri gelenleriyle bazı Moğol beylerinin de bulunduğu bir mecliste, oğlu Haccâc'ın yaşının küçük olması sebebiyle hanımı İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn Kutluğ Terken Hatun'un hükümdarlığı konusunda karar alındı. Kutluğ Hatun zamanında (1257-1282) Kirman halkı çok rahat bir dönem geçirdi. İlim ve din adamları himaye edildi, çeşitli hayır kurumları açıldı. Kirman'ın deniz ve kara ulaşımı belirli bir sisteme oturtuldu.

Bu dönemde saltanat resmen Haccâc'ın, fiilen Kutluğ Hatun'un elindeydi. Çağataylılar ile İlhanlılar arasındaki savaşlar sırasında bazı devlet adamlarının kışkırtmaları neticesinde Haccâc ile Kutluğ Hatun'un arası açıldı. Bir eğlence sırasında sarhoş olan Haccâc'ın Kutluğ Hatun'u oynatarak aşağılamak istediğini öğrenen Abaka Han onun devlet işlerinden çekilmesini emretti. Haccâc da kendisine destek bulmak amacıyla gizlice büyük Moğol hanlarının yanına gitti. Bunun üzerine Abaka Han onun yakalanarak başşehrine getirilmesi için emir verdi. Delhi'ye kaçan Haccâc burada on yıl kaldıktan sonra Sultan Celâleddin Halacî'den yardım alarak Kirman'ı tekrar ele geçirmek üzere harekete geçtiyse de yolda öldü.

Kutluğ Hatun Kirman'ı bağımsız yönetirken diğer üvey oğlu Soyurgatmış saltanat işlerine karışıp kendi adına hutbe okutmaya başladı. Bazı devlet adamları da Soyurgatmış'ın tarafını tuttular. Onun aşırı hareketlerine daha fazla tahammül edemeyen Kutluğ Hatun, kızı Padişah Hatun ve damadı Abaka Han'dan yardım istedi. Padişah Hatun annesi lehine bir yarlık çıkarttırdı. Bu yarlığa göre Soyurgatmış'ın bütün hassa arazisi elinden alınıyordu. Ancak Soyurgatmış, Abaka'nın yanına giderek onun gözüne girmeyi başardı. Abaka Kirman işlerine karışmaması şartıyla eski arazisini ona iade etti.

Abaka Han ölüp yerine Ahmed Teküder geçince (1282) durum Kutluğ Hatun'un aleyhine döndü. Üvey annesinin azledildiği yolunda aldığı emirle

İlhanlı başşehrinden Kirman'a doğru yola çıkan Soyurgatmış, Kutluğ Hatun'la karşılaşıp emri ona okuyunca Kutluğ Hatun hemen Ahmed Teküder'in yanına gitti. Eski tahtını yeniden almak ya da hiç değilse Soyurgatmış'la eşit durumda olmak için bazı temaslarda bulunduysa da muvaffak olamadı ve Tebriz'de üzüntüsünden öldü (681/1282). Cenazesi Kirman'a getirilip törenle defnedildi.

Öte yandan Ahmed Teküder'in yerine İlhanlı tahtına Argun Han geçti (1284). Bu durum Terken Hatun'un kızı Padişah Hatun'un işine yaradı. Kardeşi Soyurgatmış başşehre çağrılarak Ahmed Han taraftarı olduğu gerekçesiyle muhâkeme edildi ve neticede Kirman ülkesini Padişah Hatun'la ortaklaşa idare etmeleri konusunda karar çıktı. Padişah Hatun bu karardan memnun kalmadığını Argun Han'a bildirdi. Bunun üzerine öfkelenen Buka, Padişah Hatun'u Kirman'dan ve devletin merkezinden uzaklaştırmak için onu Abaka Han'ın Anadolu'da bulunan oğlu Geyhatu ile evlendirdi. Soyurgatmış'ı da Hülâgû'nun torunu ve Fars Atabegi Âbiş Hatun'un kızı Gerduçin ile evlendirerek İlhanlılar nezdinde itibarını yükseltmeye çalıştı. 1291 yılında İlhanlı tahtına oturan Geyhatu, Soyurgatmış'ı tahtından azlederek yerine karısı Padişah Hatun'u getirdi (1291). Padişah Hatun kocasının verdiği kumandan ve askerlerle birlikte büyük törenlerle Kirman'a girdi. Kirman tahtına oturduktan sonra "safvetü'd-dünyâ ve'd-dîn" unvanını alan Padişah Hatun, Soyurgatmış'a iyi davranıp kendisini nâib tayin etti. Ancak onda tekrar saltanata sahip olma isteğini görünce şehrin kalesine hapsettirdi. Daha sonra meydana gelen bazı olaylar ve bir kısım devlet adamlarının Padişah Hatun'u kışkırtması üzerine Soyurgatmış zehirlenerek öldürüldü (1294) ve Kirman'daki Derb-i Nev Medresesi'ne gömüldü.

1295'te Baydu İlhanlı tahtına geçince Padişah Hatun'un rakipleri onu devirmeyi tasarladılar. Çünkü Baydu'nun eşi Âlem Hatun Soyurgatmış'ın kızı idi. Padişah Hatun, Baydu Han'ın emriyle öldürüldü. Bir süre sonra da Baydu öldürülüp yerine Gāzân Han geçti. Gāzân Han, Kutluğhanlı tahtına Muzafferüddin Muhammed Şah b. Haccâc'ı getirdi (695/1296). Muzafferüddin'in oğulları babaları Tebriz'de iken vezirini katlederek isyan çıkardılar. Muzafferüddin, Irak ve Fars kuvvetleriyle Kirman'ı on sekiz ay kuşattıktan sonra geri aldı ve isyancıları öldürdü. 703'te (1303-1304) vefat eden Muzaffer'in yerine geçen yeğeni II. Kutbüddin b. Soyurgatmış, İlhanlı

hazinesine vergi göndermediği için Olcaytu Han tarafından görevinden alındı ve Nâsırüddin Muhammed b. Burhân vali tayin edildi (706/1306-1307). Bundan sonra Barak Hâcib neslinden gelenler Kirman tahtına geçemediler. Ülke İlhanlı hükümdarlarının tayin ettiği valiler tarafından yönetildi. Tahttan indirilen II. Kutbüddin Şîraz'a çekildi. Onun "vâlidetü's-selâtîn" diye anılan kızı Kutluğ Han, Muzafferîler'in gerçek kurucusu olan Mübârizüddin Muhammed ile evlenmiş ve 741'de (1340-41) Kirman'ı ele geçirmiştir.

640 (1242) yılında Kirman'da yapılan ve Kubbe-i Sebz diye anılan Terkenâbâd Medresesi, Barak Hâcib soyunun aile kabristanı

olarak kullanılmıştır. Kutluğ Hatun kurduğu Serâsiyâb ve Çetrûd köylerine su getirtmiş, Soyurgatmış kendisinin de gömüldüğü Derb-i Nev Medresesi'ni yaptırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Atâ Melik el-Cüveynî, The History of the World-Conqueror (trc. J. A. Boyle), Manchester 1958, II, 340, 354; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 610 vd.; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. E. Blochet), Leiden 1911, II, 403, 552, 553; Nâsırüddin Münşî-i Kirmânî, Simṭü'l-ʿulâ li'l-ḥażreti'l-ʿulyâ (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1328, s. 26, 47, 52-54, 70, 72, 73, 75-77; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 528-537; D'Ohsson, Histoire des mongols, Lahey 1834-35, III, 5, 19, 32, 131-133, 396; IV, 90-93, 269, 485; Spuler, İran Moğolları, s. 42, 171-173, 278, 376; Erdoğan Merçil, Fars Atabegleri Salgurlular, Ankara 1975, s. 91-93, 137; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, s. 185 vd., 199, 261; Bahriye Üçok, İslâm Devletlerinde Türk Naibeler ve Kadın Hükümdarlar, Ankara 1993, s. 101-139; a.mlf., "Kirman'da Müslüman Kutluk Devletinde İki Kadın Hükümdar", AÜİFD, IX (1961), s. 81-98; C. E. Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburgh 1994, s. 210; W. Barthold, "Karahıtaylar", İA, VI, 275, 276; J. H. Kramers, "Kirman", a.e., VI, 818; W. Minorsky,

“Kutlughan”, a.e., VI, 1053-1055; a.mlf., “Kutlu<u>gh</u><u>kh</u>ānids”, EI² (İng.), V, 553; A. K. S. Lambton, “Kirmān”, a.e., V, 161-163.

Ahmet Taşağıl

KUTN

(bk. PAMUK).

KUTRUB

(قطرب)

Ebû Alî Kutrub Muhammed b. el-Müstenîr b. Ahmed (ö. 210/825 civarı)

Lugat, nahiv ve edebiyat âlimi.

Basra'da doğdu. Selm b. Ziyâd'ın âzatlısıdır. Hocası Sîbeveyhi'nin, her sabah seher vaktinde kapısını açınca karşısında kendisini görmesi üzerine, "Sen bir gece böceğisin" (Kutrubü leyl) demesi sebebiyle Kutrub lakabını almıştır. Başta Sîbeveyhi olmak üzere Îsâ b. Ömer es-Sekafî, Yûnus b. Habîb ve Ahfeş el-Evsat gibi âlimlerden lugat ve nahiv dersleri aldı. Kelâm öğrendiği hocası Nazzâm'ın tesiriyle Mu'tezile mezhebine intisap edince sert tenkitlere mâruz kalan Kutrub, Mu'tezilî görüşe göre telif ettiği tefsirini camide okutabilmek için zamanın devlet adamlarından yardım istemek zorunda kaldı. Halkın tepkisine rağmen Halife Me'mûn bu eserinden dolayı onu huzuruna kabul etti ve mükâfatlandırdı. Ancak Kutrub, Me'mûn'un yanında şaşırarak, "Halifenin vaadi armağanından daha büyüktür" deyince Me'mûn öfkelendi. Huzurda bulunan Sehl b. Hârûn, Kutrub'un sıkılganlığından dolayı düşündüğünü iyi ifade edemediğini söyleyerek halifeyi yatıştırmaya çalıştıysa da Me'mûn onu cahil ve ahmak olarak nitelemekten kendini alamadı.

Tahsilini tamamlayıp özellikle nâdir ve garîb kelimelerde ihtisas sahibi olduktan sonra Bağdat'a giderek telif ve tedrîsle meşgul olan Kutrub, oğlu Hasan, İbnü's-Sikkît, Muhammed b. Habîb, Muhammed b. Cehm es-Sımmerî ve Ebü'l-Kāsım el-Bâhilî gibi birçok öğrenci yetiştirmiş, Halife Mehdî-Billâh ve Emîn ile Ebû Dülef el-İclî'nin çocuklarını da okutmuştur. Biyografik eserler Kutrub'un Bağdat'ta 206'da (821) vefat ettiğini kaydediyorsa da talebesi Muhammed b. Cehm'in, Kutrub'un Kitâbü'l-Ezmine adlı eserini kendilerine 210 (825) yılında yazdırdığını belirtmesi ve ölümünün Me'mûn'un hilâfeti zamanında (198-218/814-833) gerçekleşmesi onun 210 ile 218 yılları arasında vefat ettiğini gösterir.

Câhiz, Müberred, İbnü’n-Nedîm, Hatîb el-Bağdâdî, İbnü’l-Kıftî, İbn Hallikân, Fîrûzâbâdî ve Murtazâ ez-Zebidî gibi âlimler Kutrub’u özellikle lugat konusunda güvenilir bulurken başta öğrencisi İbnü’s-Sikkît olmak üzere Ebû Zeyd el-Ensârî, Zeccâc, Ezherî, Merzübânî ve Süyûtî bunun aksini iddia etmiş, ancak bu olumsuz değerlendirmede genellikle İbnü’s-Sikkît’in etkisi olduğu belirtilmiştir. İbnü’s-Sikkît’in Kûfe dil mektebine mensup bulunması, Kutrub’un Mu‘tezilîliği, halifelerin ve devlet ricâlinin çocuklarına hocalık yapması dolayısıyla kıskanılmış olması gibi sebepler yüzünden kendisine karşı böyle bir tavır içine girilmiştir. Kutrub’un ulemâ üslûbu üzere az fakat güzel şiirler nazmettiği de kaydedilir.

Kutrub’un cümle içindeki isimlerin sonuna konan harekeler konusunda garip bir görüşü vardır. Ona göre bu harekeler kelimelerin cümle içerisindeki konumunu yani fâil, mef‘ûl, mecrûr vb. olduklarını belirtmek (i‘râb) için değil sadece kelimeyi sükûndan kurtararak konuşmada akış ve kolaylık sağlamak içindir (Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, s. 70-71).

Eserleri. 1. Kitâbü’l-Ezmine (ve telbiyeti’l-câhiliyye fî tesmiyeti semâˀihâ ve şemsihâ ve ḳamerihâ ve necmihâ ve leylihâ ve nehârihâ ve sâˁâtihâ). Alanında günümüze ulaşan en eski eser olup zamanla ilgili isimleri, sıfatları, şiirleri ve secili ifadeleri ihtiva etmektedir. Ayrıca Câhiliye telbiyelerine yer verilen kitap filolojik bir çalışma olmakla beraber aynı zamanda meteoroloji, astronomi ve astrolojiyle de ilgilidir. Eserin baş kısmı Şam’da bulunan bozuk bir nüshadan tahkiksiz olarak neşredilmiştir (Mecelletü’l-Mecmaˁi’l-ˁilmiyyi’l-ˁArabî, I/1 [Dımaşk 1340/1922], s. 33-46). Tam bir yazma nüshasına (British Museum, Or., nr. 536) dayanan ilmî neşrini ise Muharrem Çelebi (Kutrub, Hayatı, Eserleri ve Kitâbü’l-Ezmine, 1981, EAÜİF doçentlik tezi), Hâtim Sâlih ed-Dâmin (el-Mevrid, VIII [Bağdad 1984], s. 109-112; Beyrut 1405/1985) ve Hannâ Cemîl Haddâd (Zerkā 1405/1985) gerçekleştirmiştir. 2. Kitâbü’l-Eżdâd. Karşıt anlamlı kelimelere dair yazılmış ilk sözlüklerden olan eseri Hans Kofler (Islamica, V [1931], s. 1-32, 241-284, 385-461, 493-544), D. Kohen (Arabica, VIII [1961], s. 1-29) ve Hannâ Cemîl Haddâd (Riyad 1405/1984) yayımlamıştır. 3. Kitâbü’l-Farḳ (el-Furûḳ) beyne ḫalḳı’l-insân ve ḫalḳı’l-behâˀim (Kitâbü mâ ḫâlefe fîhi’l-insân el-behîme min ferkihî ilâ ḳademihî). İnsanın organlarıyla diğer canlıların benzer organları arasındaki isim farklılıklarına dair

muhtasar bir çalışmadır. Zengin şiir örnekleri içeren eser Rudolf Geyer (Asmaî'nin Kitâbü'l-Vuḥûş'u ile birlikte, Viyana 1888), Halîl İbrâhim el-Atıyye (Kahire 1987) ve Sabîh et-Temîmî - M. Ali er-Rudeynî (Beyrut 1987) tarafından neşredilmiştir. 4. el-Müs̱elles̱. Aynı harflerden oluşan, yalnız ilk harfinin harekesinin değişmesiyle üç farklı kelime teşkiline imkân veren kombinezonların sözlüğü olup bu alandaki ilk çalışmadır. Çok sayıda şerhi ve manzum hale getirilmiş şekli bulunan eserin Abdülvehhâb b. Hasan el-Behnesî tarafından nazma çekilmiş biçimini E. Vilmar Carmen de vocibus tergeminis Arabicis adıyla yayımlamış (Marburg 1857), daha sonra bu manzume Müs̱elles̱ü Ḳuṭrub adıyla da basılmıştır (Kahire 1315). Üzerine çok sayıda şerh yazılan manzumeyi Muhammed b. Şeneb (Cezayir 1907) ve Rıza es-Süveysî de (Tunus 1978) neşretmiştir (eser üzerine yapılan diğer çalışmalar için bk. Sezgin, VIII, 61-66; Çelebi, s. 72-78). Kutrub'un lugavî yönü ağır basan bir tefsir mahiyetindeki Meʿâni'l-Ḳurʾân'ının eşsiz bir eser olduğu ve Ferrâ'nın Meʿâni'l-Ḳurʾân adlı eserini onun metodunu örnek alarak telif ettiği rivayet edilir.

Müelilfin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-İştiḳāḳ, el-Ḳavâfî, el-Envâʾ, en-Nevâdir, el-Evsaṭ, eṣ-Ṣıfât, el-ʿİlel fi'n-naḥv, Ḫalḳu'l-feres, Ḫalḳu'l-insân, el-Ġarîb fi'l-luġa, Ġarîbü'l-ḥadîs̱, er-Red ʿale'l-mülḥidîn fî müteşâbihi'l-Ḳurʾân, el-Hemz, Feʿale ve efʿale, Müşkilü'l-Ḳurʾân, İʿrâbü'l-Ḳurʾân, Müteşâbihü'l-Ḳurʾân, Mecâzü'l-Ḳurʾân, Kitâbü'l-Mecâz min kelâmi'l-ʿArab, el-Muṣannefü'l-ġarîb fi'l-luġa, Ġarîbü'l-âs̱âr, el-Uṣûl.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, Mısır 1395/1985, I, 248-250; Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, el-Îżâḥ fî ʿileli'n-naḥv (nşr. Mâzin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 70-71; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-naḥviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1375/1955, s. 67; Sîrâfî, Aḫbârü'n-naḥviyyîn (nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî - M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Kahire 1374/1955, s. 38; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1392/1973, s. 99; İbnü'n-

Nedîm, el-Fihrist, Beyrut, ts., s. 58; Hatîb, Târîẖu Baġdâd, III, 298; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâ˒ (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 91-92; Yâkūt, Mu˓cemü’l-üdebâ˒, Beyrut 1922, XVI, 114-115; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, III, 219-220; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 312-313; Süyûtî, Buġyetü’l-vu˓ât, I, 242; Sezgin, GAS, VIII, 61-67; IX, 64-65; Muharrem Çelebi, Kutrub, Hayatı, Eserleri ve Kitâbü’l-Ezmine, Erzurum 1981, tür.yer.

Muharrem Çelebi

KUTSİYET

(قدسيّت)

Tabiat üstü bir güçte ve onunla temas sonucunda bazı varlıklarda bulunduğuna inanılan aşkın nitelik anlamında terim.

Türkçe'de kudsiyyet Arapça'da "temiz ve pak olmak" anlamındaki kuds kelimesinden alınmıştır. Aynı kökten gelen takdîs "kutsallık nisbet etme", bundan türeyen mukaddes de "kutsallık nisbet edilmiş" mânasına gelir. Sâmî dillerde ḳdş / ḳds kökünden kelimeler ve Yunanca'da hagios, Latince'de sacrum kelimeleriyle karşılanan kutsal kavramı, bir din içerisindeki unsurları birbirine bağlayarak o dinin bütünlüğünü sağlayan veya kuşatan en temel eleman olup din bilimlerinin ana konularındandır. Din bilimlerinin genel tanımına göre kutsal, politeizmden monoteizme kadar bütün din biçimlerinin özünü oluşturur. Herhangi bir dinde inançlı kabul edilen kişiyi Tanrı'ya, ritüele, cemaate, doktrine ve ahlâka bağlayan, onun din çerçevesinde kalmasına katkıda bulunan temel tecrübe kutsal duygusudur.

Kutsalı belirleyen en önemli unsur kişinin, kaynağı tabiat üstü sayılan varlığa sevgi ve korkuya dayalı bir duyguyla bağlanma eylemidir. Kutsal çiğnenmemesi gereken bir olgudur (tabu); bunu sağlayacak olan da dünyevî veya uhrevî müeyyidelerdir. Ayrıca kutsal rasyonel görev ahlâkı (veya duygusu) ile de ilişkili olup emir ve yasaklarla toplumu yönlendirir. Böylece toplum kutsal olana saygı gösterir ve onunla ilişkisini diğer toplumsal fenomenlerden farklı şekilde sürdürür. Sonuç olarak kutsala saygı duyulmalıdır, bu bir görev ahlâkıdır ve çiğnendiğinde müeyyidelerle karşılaşılacaktır. Kutsalın tanımını yapmada ipucu verebilecek bir başka açıklama kutsal ve profan (kutsal olmayan, sıradan) arasındaki diyalektik ilişkinin mahiyetidir. Kutsal "diğerlerinden hem ayrı hem de belli bir sınır içine alınmış" (Latince sancire), profan ise "özel alanın önünde, dışında bulunan" (pro-fanum) demektir. Profan, kuralları veya yapısı ihlâl edildiğinde bir müeyyideyi gerektirmeyen, sıradan ve alışılmış fenomenlerdir. İlkel dinlerde kutsal ve profan arasındaki diyalektik tasnif

monoteist dinlerdeki tasniften daha vurgulu ve daha yaygındır; monoteizmle birlikte kutsalın alanı oldukça daraltılmıştır.

Batı dünyasında kutsalın bir din bilimi problemi olarak ele alınması XIX. yüzyıldan önceye gitmez. Daha çok Eski Ahid'deki iptidaî kutsal kavramı esas alınarak yapılan çalışmalar Schleiermacher ile başlar ve Rudolf Otto ile zirvesine ulaşır. Kavramın özellikle bu dönemde ele alınışıyla ilgili olarak üç temel sebep gösterilebilir. 1. Liberal Protestanlık. XIX. yüzyılda rasyonalizm ve Kitâb-ı Mukaddes tenkidi çalışmalarıyla güç kazanan liberal Protestanlık, Hıristiyanlığın tarih içinde vuku bulmuş bir yığın olguyla dolu olduğunu kabul etmekteydi. Liberal Protestanlar'ın, Hıristiyanlık anlayışlarını gereksiz tarihsel olgulardan arınmış bir din üzerine temellendirme arzuları, onları ister istemez geride kalan tek esaslı din fenomeni olarak kutsalı ön plana çıkarmaya sevketmiştir. 2. Pozitivizm. XIX. yüzyılın genel bilimsel modeli, insanlığı bâtıl ve dejenere inançlardan kurtarmanın kutsalı ön plana çıkarmakla gerçekleştirilebileceğini varsaymıştı. Antropoloji, sosyoloji ve psikoloji gibi dönemin gözde bilim dalları dinlerin aslını kutsala indirgeyerek bu görüşe katkıda bulunmuştur. 3. Hıristiyanlığın diyalog anlayışı. XX. yüzyılın başlarından itibaren hıristiyan çevrelerde kutsal kavramının ön plana çıkarılmasında hıristiyanların diğer dinlerle diyalog arayışları etkili olmuştur. Zira kutsal dışındaki fenomenlerinden arındırılmış bir dinin Hıristiyanlık'la daha yakından diyalog kurabileceği açıktır.

Bir fenomen olarak kutsalı belli eden özellikler, bir anlamda kutsalın niteliğinin analizi sonucunda ortaya çıkan kavramlar olup şöyle sıralanır: a) Mysterium tremendum. Rudolf Otto'nun kutsalın biricik özelliği olarak ön plana çıkardığı bu kavrama göre kutsal, insanın bütünüyle kendinden farklı ve üstün bir güç karşısında duyduğu, korku ve saygı karışımı ürpertici (mysterium tremendum) bir hissin yöneldiği objede saklı bir kudrettir (The Idea of the Holy, s. 13). b) Kutsalın hierofonik (zuhur) özelliği. Bir şeyin kutsallık kazanması kendiliğinden veya tesadüfen olmaz. Dinler kutsallığı hierofonik bir olgu olarak düşünürler. Buna göre bir yerin, nesnenin, kişinin veya bir canlı türünün kutsal oluşu tabiat üstü, ilâhî bir gücün onunla temasının sonucudur. Meselâ herhangi bir yerin (bir hac mekânı) kutsal olmasının sebebi orada Tanrı'nın, bir meleğin ... zuhur etmesidir. c) Kutsalın tabu oluşu. Kutsalı kutsal olmayandan ayırt eden görünürdeki

farklılık onun bir tabu ile çevrili olmasıdır. Böylece kutsal olan çiğnenemez, yok edilemez; onunla temas edilmesi gerektiğinde tabu oluşundan

kaynaklanan bir felâkete mâruz kalmamak için özel ritüellere başvurulmalıdır (kutsal bir mekâna girmeden önce abdest almak gibi). d) Kutsalın geçiciliği / kalıcılığı. Sebebi ne olursa olsun bazı şeyler tamamen ve kalıcı olarak kutsal addedilir veya bazı durumlarda kutsallık geçici bir süre ile kısıtlanabilir. Meselâ kutsal bir kişi doğumundan ölümüne kadar kutsal kalabilir; belirli bir dönemde kutsal sayılan biri de sonradan kutsallığını ve onunla ilişkili kazanımlarını yitirebilir. e) Kutsalın sirayet özelliği. Bazı durumlarda kutsal olan bir şey bu kutsallığı bir başka şeye nakledebilir. Buna en klasik örnek kutsal bir kişinin el temasıyla başkalarını kutsallaştırması işlemidir. f) Kutsalın topluluk için anlam haritası oluşu. Kutsalın toplumsal yönünü vurgulayan bu özellik, bir toplulukta yaşayan insanların kutsal olan ve olmayanları bilerek yaşamaları anlamına gelir. Topluluk, var oluşuna katkıda bulunan soyut veya somut fenomenleri kutsallaştırarak kendi mevcudiyetini temin edebilir. Böylece kutsal, neye karşı nasıl yaklaşılması gerektiğine dair topluluk mensuplarına bir anlam haritası sunar. Bu harita bir bakıma topluluğun görünmeyen kanun kodeksini oluşturur.

Dinlerde kutsal ilişkili olduğu fenomenlere bağlı olarak dört kısma ayrılır. 1. Kutsal mekânlar. Çoğunlukla hierofonik (tabiat üstü bir gücün herhangi bir yerde görünüşüyle ilgili) gerekçelere bağlı olarak bazı coğrafyalar tabu çerçevesinde korunmuş kutsal mekânlar olup onlarla temas özel ritüelleri gerektirir. Bu mekânlarda bulunmak kişiye dünyevî veya uhrevî imtiyazlar kazandırır. Hac mekânları, tapınaklar bu türe klasik örneklerdir. 2. Kutsal zamanlar. Yılın belli dönemleri profan sürelerden farklı olarak özel periyotlardır. Modern terminolojide bayram şeklinde ifade edilen kutsal zamanlar özel ritüelleri gerekli kılar. İlkel dinlerde kutsal zamanlar tanrıların “başlangıçta” yaptıkları eylemleri içeren zamanlardır. Bunun monoteist dinlerdeki en güzel örneği Yahudilik’teki Şabat kutlamalarıdır. 3. Kutsal varlıklar. Başta Tanrı olmak üzere doğa üstü olduğuna inanılan varlık türleri, bazan insanlar, hayvanlar kutsal sayılır. Bu varlıklar kutsallıklarını uhrevî güçlerinden alırlar. Kabile şefleri, kâhinler, şamanlar, kehanet hayvanları bu türe geleneksel örneklerdir. 4. Kutsal nesneler. Tabiat üstü güç taşıdıkları gerekçesiyle başta asâ türleri, taşlar, kutular, elbiseler ve

yüzük olmak üzere çeşitli nesneler pek çok kültürde kutsal sayılır; bunların olağan üstü güçler taşıdığına inanılır; onlarla temas özel ritüelleri gerektirir.

İlkel insanlar için çevrelerindeki pek çok şey, muhtemelen bilinemezlikleri ve sıra dışılıkları veya topluluğun hayatında belirleyici rol oynamaları dolayısıyla kutsal kabul ediliyordu. Tabiatın içerisindeki kutsallığı yalnızca Tanrı Yahve ile ilişkili olduğu noktalarda kabul eden Yahudilik ile beraber ilkellerin kutsal anlayışının alanı daraltılmış, Tanrı fikrinin tabiatın dışında ontolojik bir alana çıkarılmasıyla birlikte tabiat kutsal konumunu kaybetmiştir.

İbrânîce'de kutsal kavramının karşılığı olan "ḳdş" fiili ve kutsallık anlamındaki "keduşah" profanın karşıtı olan her şeyi içerir. Yahudilik'te mutlak kutsal olan, Tanrı Yahve ve O'nunla temas halindeki fenomenlerdir. Bütün nesnelerin Tanrı'ya nisbetle kutsallık kazanmasına en iyi örnek ahid sandığıdır (I. Samuel, 6/19). Eski Ahid'de başta Tanrı olmak üzere kâhinler, Sina dağı, Şabat, ahid sandığı, İsrâiloğulları, Çadır, Urim, Tumim, belki helâl olan hayvanlar, İsrâil diyarı, Kudüs, Süleyman Mâbedi, mâbeddeki eşyalar, ibadet malzemeleri kutsaldır (Çıkış, 3/5; 28/15; Levililer, 11/41-46; 10/10; II. Samuel, 21/6-25).

Kutsalı çiğnemenin karşılığı kirlenmek ve ölümdür (Levililer, 11/44, 45). İnsanoğlu için kutsallık sonradan ele geçirilebilen bir şeydir ve onu kazanmak özel bir ritüeli, bir hak edişi gerektirir (Çıkış, 29/33). Bununla birlikte Yahve'nin İsrâiloğulları'nı seçişi ve dolayısıyla onları kutsal kılması Tanrı'nın tek taraflı olarak yaptığı bir tercih gibi görünmektedir. Tevrat'a göre Yahve'nin İsrâilliler'i niçin kutsadığı ve seçtiği açık değildir (Tesniye, 7/6, 7). Herhangi bir şeyin kutsal olmasının ona kazandırdığı temel ayrıcalık ihlâl edilememesi ve bereketli kılınışıdır (Tesniye, 7/13, 14; 28/2-9; 29/30).

Yeni Ahid'de kutsalın karşılığı olarak Grekçe "hagios" kelimesi kullanılır. İlk hıristiyanların bu konudaki inançları Eski Ahid'deki inançlara benzer. Yeni Ahid'e göre Allah'ın kutsallığının yanında Îsâ da "Allah'ın mukaddesi"dir (Markos, 1/24); Yeni Ahid'in aracısı olması sebebiyle Îsâ kutsal görevler ifa etmiştir (İbrânîler'e Mektup, 8/6; 9/15). Böylece Hıristiyanlık kutsallığı Eski Ahid'den farklı bir yere getirmiştir.

Hıristiyanlık'ta kutsallık kavramının gerçek anlamda mimarı Saint Paul'dür. Paul ile birlikte kutsallık yalnızca Tanrı ve O'na inananlarla sınırlandırılmıştır. Paul'ün Eski Ahid şeriatını reddetmesi, ona dayalı bütün kutsal fenomenlerden de uzaklaşması sonucunu doğurmuştur. Paul'e göre kutsallığı bahşeden yalnızca Tanrı'dır (Korintoslular'a İkinci Mektup, 1/2). Bütün hıristiyanlar seçildikleri için değil "Tanrı'ya adanmış" oldukları için kutsaldır (Romalılar'a Mektup, 1/7). Mektuplarda "azizler" (kutsanmışlar) tabiri zaman zaman bütün inananlar için kullanılmıştır (Korintoslular'a İkinci Mektup, 1/1). Öte yandan kurtuluş kutsallıkla ilişkilendirilir; kurtulanlar kutsanmış olanlar arasından çıkacaktır (Timoteos'a Birinci Mektup, 2/15).

Erken Hıristiyanlık'ta, Rûhulkudüs kavramının henüz önem kazanmadığı I. yüzyıl civarında kutsallığı kazanma yolu "Îsâ'nın kurbanlığına dahil olmak"la ilişkilendirilmiştir (İbrânîler'e Mektup, 10/10). Rûhulkudüs'ün formüle edilişinden itibaren kutsallık onun aracılığıyla elde edilebilen bir "izzet" olarak düşünülmeye başlanmıştır.

Bugünkü hıristiyan mezheplerinde kutsallık anlayışı yukarıdaki ilkeler doğrultusunda kabul görmektedir. Fakat V. yüzyıldan itibaren sakramentlerin formüle edilmeye başlanmasıyla birlikte daha çok soyut anlamda etkili olan kutsallık kavramı, zamanla bazı somut nesnelerin veya kişilerin kutsallaştırılmasına giden bir süreçte değişime uğramıştır. Böylece kutsal kişiler (azizler, bazı görevlerdeki din adamları) ve hatta nesneler (kutsal emanetler) ortaya çıkmaya başlamıştır.

Modern dünyada hıristiyan mezhepleri içerisinde Protestanlık, kutsallığın kazanımını doğrudan doğruya Rûhulkudüs'ün inayetine bağlayarak diğer mezheplerden farklı bir inanç geliştirmiş, günümüz Protestan kiliselerinde kutsalın alanı yalnızca Tanrı ile sınırlandırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

J. Murlenburg, “Holiness”, IDB, II, 618; M. Eliade, The Myth of the Eternal Return, New York 1954; a.mlf., Patterns in Comparative Religion, New York 1954; a.mlf., The Sacred and the Profane, New York 1957, s. 10-12; R. Otto, The Idea of the Holy, London 1958, s. 6, 7, 12-15, 19, 20, 25; E. Durkheim, The Elementary Forms of the Religious Life, London 1965, s. 41-51, 150, 151; M. Dhavamony, Phenomonology of Religion, Rome 1973, s. 94-108; V. Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church, London 1973, s. 156, 157; E. Reed, Kadının Evrimi (trc. Şemsa Yeğin), İstanbul 1982, s. 144, 145; J. Lachowski, “Holiness in the Bible”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, VII, 52; W. J. Kornfeld, “Sacred and Profane”, a.e., XII, 816; W. G. Oxtoby, “Holy, Idea of the”, ER, VI, 1, 2; C. Colpe, “Sacred and the Profane, The”, a.e., XII, 514.

Kürşat Demirci

İslâm’da Kutsiyet.

“Yaratılmışlık özelliklerinden ve mahiyetinin idrak edilmesinden münezzeh oluş mânasında Allah’a izâfe edilen bir kavram” diye tanımlanan kutsiyet on âyette yer almaktadır. İki âyette, Allah’ın Hz. Mûsâ’ya hitabı sırasında Mûsâ’nın mukaddes bir vadide bulunduğunun kendisine bildirildiği ifade edilmekte (Tâhâ 20/12; en-Nâziât 79/16), bir âyette Hz. Mûsâ’nın kavmine hitaben, “Allah’ın size takdir ettiği mukaddes yere (arz-ı mukaddese) girin” dediği belirtilmektedir (el-Mâide 5/21). Taberî, vadinin mukaddes oluşunu mânevî kirlerden temizlenip mübarek olmakla açıklamış (Câmiʿu’l-beyân, XVI, 182), Mâtürîdî ise üzerinde Allah’tan başkasına tapınılmamış yer özelliği taşıması veya Kâbe’de ve diğer camilerde olduğu gibi içinde ibadet edilmesinin sevabının fazla olması şeklinde yorumlamıştır (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, vr. 457b). “Arz-ı mukaddese” de Taberî tarafından aynı şekilde mânalandırılmış (Câmiʿu’l-beyân, VI, 234), Mâtürîdî, İsrâ sûresinin 1. âyetine atıfta bulunup (17/1) çevre olarak “meyveli ve bereketli” anlamına gelebileceği gibi “şirkten ve her çeşit kötülükten uzak tutulup âbid ve zâhidlerin bulunduğu yer” olarak da anlaşılabileceğini belirtmiştir (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, vr. 181b). Takdisi “Allah’ın kişiyi mânevî kirlerden temizleyip arındırması” mânasına alan Râgıb el-İsfahânî, maddî mekânların kutsiyetini “en büyük kirlilik olan şirkten temiz ve uzak tutulması” şeklinde açıklamıştır (el-Müfredât, “ḳds” md.).

Genellikle Cibrîl diye anlaşılan ve dört âyette yer alan “rûhulkudüs” tabiri üç yerde Hz. Îsâ’yı destekleyen bir unsur, bir âyette de Kur’an’ı Allah’tan alıp getiren varlık olarak anlatılır (el-Bakara 2/87, 253; el-Mâide 5/110; en-Nahl 16/102). Bir âyette meleklerin Allah’ı tesbih ve takdis ettiği belirtilmiş (el-Bakara 2/30), iki âyette de kuddûs ismi Allah’a izâfe edilmiştir (el-Haşr 59/23; el-Cum‘a 62/1). Müfessirler, tesbihle takdise “zât-ı ilâhiyyeyi ulûhiyyet makamıyla bağdaşmayan her türlü nitelikten tenzih edip O’na tâzimde bulunma” mânası vermişlerdir (Taberî, I, 303-305; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, II, 189). Esmâ-i hüsnâdan biri olan kuddûs, “Allah’ın yetkinliğin zıddı olan özelliklerden (nakāis) ve erdemliğin zıddını teşkil eden niteliklerden (uyûb) berî ve yüce tutulması” demektir. Kutsiyet kavramı çeşitli hadislerde de Allah’a izâfe edilmiştir (bk. KUDDÛS).

Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadis rivayetlerinde kutsiyet kavramıyla anlam yakınlığı içinde bulunan, “tesbîh” ve “ulüv” köklerinden türeyen birçok kelime mevcuttur. Aslında ulûhiyyet konusu üzerinde fikir beyan eden İslâm âlim ve düşünürleri tarafından benimsenen ve “Hiçbir şey O’nun benzeri değildir” (eş-Şûrâ 42/11) meâlindeki âyette ifadesini bulan selbî-tenzihî sıfatların tamamı kutsiyet kavramının mâna ve muhtevasını pekiştiren beyanlardır.

Kur’an’da da beyan edildiği üzere Hz. Nûh’tan itibaren bütün peygamberler, Allah’tan başkasına kutsiyet atfedip ubûdiyyette bulunmamaları konusunda ümmetlerini uyarmış, her peygamberin davetinin temel ilkesini tevhid inancı oluşturmuştur. Çünkü Allah’tan başka herhangi bir varlığa kutsiyet kapsamında gönül bağlamak, yaratıkların en şereflisi olan insanın hem selim fıtratı hem şuurlu canlı olmanın sağladığı üstün konumu hem de şahsiyetinin gelişmesi olgusuyla bağdaşmaz.

Dinler tarihi verileri ve Kur’an’ın beyanlarından anlaşıldığına göre tarih boyunca insanlar bazı tabiat varlıklarının zararlarından korunmak, bazılarından da faydalanmak amacıyla türlü yaratıklara kutsiyet nisbet etmiş, onlara yaratılmışlık üstü özellikler atfetmiştir. Bu arada çeşitli hayvanlar kutsallaştırılmış, ay, güneş ve yıldızlara tapınılmış (Fussılet 41/37; Challaye, s. 106, 152, 177; Yıldırım, s. 365; Aydın, s. 91), gözle görülmeyen bazı varlıklara (cinler) tanrılık izâfe edilmiş (es-Sâffât 37/158),

melekler Allah’ın kızları diye nitelendirilmiş (es-Sâffât 37/149-155), yahudiler Üzeyir’i, hıristiyanlar Mesîh Îsâ’yı Allah’ın oğlu olarak kabul etmiştir (et-Tevbe 9/30). İslâm öncesi Arap kavimlerinin çeşitli putlara -Allah’a yaklaştırıcı vesileler olarak-taptıkları bilinmektedir (ez-Zümer 39/3; Cevâd Ali, VI, 34-82, 163-211).

Aslında monoteist bir dine mensup oldukları halde yahudi ve hıristiyanlar zamanla başta Üzeyir ve Îsâ olmak üzere din büyüklerini kutsallaştırmışlardır. Kur’ân-ı Kerîm onların bu tutumunu kâfirlerin telakkisine benzetmekte ve kendilerini ağır bir şekilde kınamaktadır (et-Tevbe 9/30-31). Hz. Peygamber de hıristiyan devlet adamlarına gönderdiği davet mektubunda aynı temayı işleyip insanların birbirini tanrı edinmemesi gerektiğini vurgulayan âyete yer vermiştir (Âl-i İmrân 3/64; Taberî, III, 410-411; Şevkânî, I, 317).

İslâm öncesi dinlerde yer alan tabiat nesnelerini, şahıs, mekân ve zamanı kutsallaştırma eğilimi yabancı kültürlerin etkisiyle müslümanlar arasında da görülmüştür. İtikadî ve fıkhî mezheplerin yanı sıra tarikatların teşekkül edip müesseseleşmesinden sonra Şîa’nın imamlarını, Sünnîler’in din âlimleri, tarikat şeyhleri vb. kişileri aşırı derecede yüceltmeleri onları bir tür kutsallaştırma olarak kabul edilmiştir. İtikadî ve fıkhî mezheplerin önde gelen âlimlerinin çok defa hatasız kabul edilmesi, görüşlerinin eleştirilmeden isabetli bulunması, vefat etmiş tarikat liderleri hakkında kutsiyetle irtibatlı ifadelerin kullanılması ve kendilerinden medet umularak kabirlerine mabedlere benzer tarzda ilgi gösterilmesi bu görüşü haklı kılan yaklaşımlardır.

Peygamberler dahil olmak üzere Allah nezdinde makbul olan sıddîklar, şehidler, sâlihler (en-Nisâ 4/69), ayrıca insanların hüsnüzan beslediği velî ve ermişler, hatta meleklerden hiçbiri (en-Nisâ 4/172; Yûnus 10/62-64) kutsiyetin mahiyetini oluşturan “yaratılmışlık üstü ve aşkın” özelliği taşımaz. İlâhî dinin son halkasını oluşturan İslâmiyet’in bu temel ilkesinin bir müslüman tarafından çiğnenmesi düşünülemez. Ancak farklı dillerde yer alan bazı kavramların muhtevasında zamanla değişikliğin meydana geldiği de bilinen bir husustur. Bu sebeple yaratılmışlık üstü özelliği ve aşkınlık niteliği nisbet etmemek şartıyla “çok saygı gösterilen, karşı çıkılmaması gereken” anlamı çerçevesinde Allah’tan başka varlıklar için kutsal

kavramının kullanılması mümkün görünmektedir. Bununla birlikte kutsiyetin mecazî mânada da olsa insana izâfe edilmesi, onda yaratılmışlık üstü bazı güç veya özelliklerin mevcudiyetini akla getireceğinden sakıncalı bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḳds” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḳds” md.; et-Taʿrîfât, “ḳds” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḳds” md.; Buhârî, “Cenâʾiz”, 69, 93; İbn Mâce, “Ṣadaḳāt”, 179, “Fiten”, 20; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1406/1986, I, 303-305; III, 410-411; VI, 234; XVI, 182; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 181b, 457b; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1410/1990, II, 189; a.mlf., Levâmiʿu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1404/1984, s. 189, 195; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Kahire 1349-51, I, 317; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4871, 4954; F. Challaye, Dinler Tarihi (trc. Semih Tiryakioğlu), İstanbul 1969, s. 106, 151-172, 177; Suad Yıldırım, Kur’ân’da Ulûhiyyet, İstanbul 1987, s. 266-267, 365; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, [baskı yeri yok] 1413/1993, VI, 34-82, 163-211; Mehmet Aydın, Din Fenomeni, Konya 1993, s. 91; İzzet Derveze, Asru’n-Nebî-Kur’an’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı (trc. Mehmet Yolcu), İstanbul 1995, I, 346, 439.

Günay Haral

KUTUB

(القطب)

Velîler zümresinin başkanı ve insân-ı kâmil anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte kutb kelimesi (çoğulu aktâb) “değirmenin mili, eksen demiri, eksen; gökyüzünün kuzey yarım küresinde bulunan yıldız; bir topluluğun yöneticisi” gibi anlamlara gelir. Tasavvufta ise “velîler zümresinin başkanı, dünyanın ve âlemin mânevî yöneticisi olduğuna inanılan en büyük velî” mânasında kullanılmış, onun işgal ettiği makama da kutbiyyet denilmiştir. Ayrıca kutbun yönetimi altında bulunduğuna inanılan çeşitli velî gruplarının her birinin başkanına da kutub adı verilir. Bu durumda birinci anlamdaki kutbu öbürlerinden ayırmak için ona kutbü’l-aktâb denilir. Fakat tasavvufta mutlak olarak kutub denildiği zaman en büyük velî, insân-ı kâmil ve hakîkat-i Muhammediyye anlaşılır. Abdürrezzâk el-Kâşânî kutbu âlemde Allah’ın nazargâhı olan yegâne velî diye açıklamış, kutubların kutbu sayılan bu velînin Hz. Muhammed’in nübüvvetinin bâtını (hakîkat-i Muhammediyye) olduğunu belirterek bu mertebenin ancak Hz. Peygamber’in en kâmil vârislerine ihsan edildiğini ifade etmiştir. Şu halde hâtem-i velâyet ve kutbü’l-aktâb hâtem-i nübüvvetin mânevî hüviyetini temsil eder (Iṣṭılâḥâtü’ṣ-ṣûfiyye, s. 145). Cürcânî de kutbun maddî ve mânevî âlemlerdeki bütün varlıklara ruhun bedene sirayet etmesi gibi sirayet ettiğini söyler (et-Taʿrîfât, “Ḳuṭb” md.). Kutub derecesine eren en büyük velîye kendisinden mânevî yardım istendiği (istigāse) için gavs da denilir. Gavs-ı a‘zam tabiri de kutb-i ekberi karşılar.

Kutub inancına ilk defa Muhammed b. Ali el-Kettânî’de (ö. 322/934) rastlanır. Kettânî, ricâlü’l-gaybdan bahsederken kutub anlamında kullanılan gavsın bir tane olduğunu söyler (bk. Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 95). Kettanî’den sonra kutubdan daha açık ve geniş olarak Hücvîrî bahsetmiştir. Hücvîrî’ye göre kutub zâhir ve bâtın, maddî ve mânevî bütün varlıkların eksenidir, yani her şey onun üzerinde ve çevresinde döner, ona dayanır. Onun her şeye feyiz veren bir özelliği vardır. Allah âlemi ve âlemdeki düzeni onun aracılığı ile devam ettirir (Keşfü’l-maḥcûb, s. 249, 329, 346).

Kutub konusu en geniş ve kapsamlı bir şekilde Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve izleyicileri tarafından işlenmiştir. İbnü'l-Arabî el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'de kutub meselesine geniş yer ayırdığı gibi ayrıca Menzilü'l-ḳuṭb, Risâle fî maʿrifeti'l-aḳṭâb ve er-Risâletü'l-ġavs̱iyye adıyla eserler de yazmıştır. Ona göre her eksen, çevresinde dönen şeylerin kutbudur. Bu anlamda kabile şefi ve aşiret reisi kabilesinin ve aşiretinin kutbudur. Çünkü yönettiği toplum ona dayanır, onun etrafında döner. Tasavvuftaki kutub da böyledir. İbnü'l-Arabî bir işin erbabı ve ustası olan, herhangi bir nitelik veya yetenek kendisinde en mükemmel şekilde tecelli eden kişilere de kutub nazarıyla bakar. Meselâ bir çağda en mükemmel mütevekkil kim ise o çağda tevekkül ehlinin kutbu odur. Buna göre kutub bir tür prototiptir, belli bir zümrenin veya mesleğin ideal temsilcisi ve pîridir. İbnü'l-Arabî kutub görüşünü "Hepiniz çobansınız ve güttüklerinizden sorumlusunuz" (Buhârî, "Cumʿa", 11; Müslim, "İmâre", 20) meâlindeki hadisle, "Her birimizin belli bir makamı vardır" (es-Sâffât 37/164) ve, "Onlardan on iki nakib göndermiştik" (el-Mâide 5/12) meâlindeki âyetlere dayandırır.

İbnü'l-Arabî'ye göre diğer varlıklar gibi kutbun da ruhu ve sûreti vardır. Ruh eksen, sûret ise onun çevresinde dönendir. Resûl-i Ekrem'e vahiy gelmeden önce ve sonra olmak üzere iki kısım kutub vardır. Peygamberlerden oluşan önceki kutubların sayısı 313, sonrakilerin sayısı on ikidir. Mektum kutublar olan Hz. Îsâ ile Mehdî bu sayıya dahil değildir. On iki kutubdan her biri Nûh, İbrâhim, Mûsâ, Îsâ, Dâvûd, Süleyman, Eyyûb, İlyâs, Lût, Hûd, Sâlih, Şuayb olmak üzere bir peygamberin meşrebi üzere bulunur. Bunlardan her birinin kendine has bir zikri ve virdi vardır. Bu virdler peygamberlerin yukarıdaki sıralarına göre Yâsîn, İhlâs, Nasr, Feth, Zilzâl, Vâkıa, Bakara, Kehf, Neml, En'âm, Tâhâ, Mülk sûreleridir. Meselâ Nûh'un meşrebi üzere olan kutub Yâsîn sûresini, İbrâhim'in meşrebi üzere olan kutub İhlâs sûresini okur (Tehânevî, II, 1167). Umumi velâyetin hâtemiyle hususi velâyetin hâtemi olan iki kutub daha vardır. Hususi velâyetin hâtemi olan kutub Hz. Muhammed'in kalbi (meşrebi) üzeredir, onun gönüldaşıdır. İbnü'l-Arabî her biri bir iklimde bulunan yedi kutba "abdâl", yine her biri bir yönde bulunan dört kutba "evtâd" adını verir. İster kâfirlerle, ister müslümanlarla meskûn olsun her yerleşim biriminin mutlaka bir kutbu vardır. Allah bu beldeyi o kutub vasıtasıyla korur (el-Fütûḥât, IV, 76; Tehânevî, II, 1167).

İbnü'l-Arabî ayrıca tasavvufî makamların sahibi olan kutublardan bahseder. Ona göre her çağda tevekkül, muhabbet, mârifet gibi makam ve hallerin her biri için mutlaka bir kutub vardır. Resûl-i Ekrem'in mânevî bir özelliğine en yüksek derecede vâris olan bir velîye Muhammedî kutub dendiği gibi yine Hz. Peygamber vasıtasıyla önceki peygamberlerden birinin özelliğini güçlü bir şekilde temsil eden velîye de meselâ İbrâhimî kutub, Mûsevî kutub gibi adlar verilir.

Kutbü'l-aktâb çeşitli işlevleri itibariyle kutb-i âlem, kutb-i cihân, kutb-i ekber, kutb-i irşâd, halife, kutb-i zamân, kutb-i vakt, vâhid-i zamân, sâhib-i vakt, hicâb-ı a'lâ, mir'ât-ı Hak, kutb-i medâr ve gavs adını alır. Mâna âlemindeki adı Abdullah olan kutbü'l-aktâbın biri solunda, diğeri sağında olmak üzere iki imam vardır. Soldakinin mâna âlemindeki adı Abdülmelik olup melekût âlemini, sağdakinin mâna âlemindeki adı Abdürrab olup mülk âlemini yönetir. Kutub vefat edince yerine derecesi daha yüksek olan halifesi Abdülmelik geçer ve Abdullah adını alır.

Bütün kutublar kutbü'l-aktâbın emri altındadır. On iki kutubdan yedisine iklim kutubları, beşine velâyet kutubları denir. İklim kutublarının her biri bir iklimi kontrol eder. Diğer velîler velâyet kutublarından feyiz alır. İbnü'l-Arabî ayrıca, velâyet yolunda ilerleyen bir sûfînin ulaştığı çeşitli kutbiyet mertebelerinden söz eder. Ona göre kutbü'l-aktâb için de kendine has dereceler vardır. Kutbü'l-aktâb yükselince ferdâniyyet mertebesine ulaşır. Bu mertebede bulunan kutbun irade ettiği her şeyi Hak da irade eder. Bu derecedeki kutub bir velîyi veya kutbu azletme, yerine başkasını tayin etme yetkisine sahip olur. Alâüddevle-i Simnânî'ye göre irşad kutbu güneş velîliğine sahip olup bütün âlemi aydınlatır. Abdal kutbu ise ay velîliğine sahiptir; yedi iklimde sözü geçer (el-ʿUrve, s. 528). Ferdâniyyet mertebesindeki kutbü'l-aktâb yükselince vahdet kutbu mertebesine ulaşır. Bu mertebe mâşuk olma makamıdır. Bâyezîd-i Bistâmî, Şiblî ve Abdülkādir-i Geylânî'nin bu dereceye ulaştığına inanılır. Ferdâniyyet mertebesinde mekân söz konusu olmaz. Kutubları halk göremez, fakat derecesi yüksek olan kutublar alt makamlardaki kutubları bilirler.

Sûfîlerin kutub inancı ve kutba yükledikleri işlevler bazı âlimlerin

eleştirilerine yol açmıştır. Kur'an'da, hadiste, selefte ve ilk sûfîlerde kutub inancının bulunmadığını söyleyen Takıyyüddin İbn Teymiyye'ye

göre her şeyden önce bazı velîlere kutub ve gavs denilmesi yanlış bir adlandırmadır. Ona göre bu inanç, Şiîler'in mâsum imam veya astronomi âlimlerinin kutub fikrinden kaynaklanmış olup temelinde Allah'ı hükümdara benzetme fikri yatmaktadır. Allah'a ait bazı sıfatların kutba atfedilmesi, gavstan imdat istenmesi anlayışı da İslâm'ın tevhid anlayışıyla bağdaşmaz (Mecmûʿu fetâvâ, II, 363, 376, 433, 440). İbn Haldûn da kutub fikrinin İsmâiliyye inançlarıyla benzerliğine dikkat çekmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "Ḳuṭb" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1167; Buhârî, "Cumʿa", 11; Müslim, "İmâre", 20; Hakîm et-Tirmizî, H̱atmü'l-evliyâʾ (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965, s. 489, 495, 504; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, s. 249, 329, 346; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 151, 157; II, 95, 182, 250, 275, 445, 571-574; III, 75, 77, 136, 140; IV, 11, 76; a.mlf., Menzilü'l-ḳuṭb (Resâʾilü İbni'l-ʿArabî içinde), Haydarâbâd 1327 hş./1948; a.mlf., Risâle fî maʿrifeti'l-aḳṭâb, Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 123; a.mlf., Risâletü'l-ġavs̱iyye, Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 6824; Azîz Nesefî, İnsân-ı kâmil (nşr. M. Molé), Tahran 1403/1983, s. 317, 472; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, II, 363-376, 433-440; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 145; Alâüddevle-i Simnânî, el-ʿUrve li-ehli'l-ḫalve ve'l-celve, Tahran 1362 hş., s. 362, 528; Haydar el-Âmülî, Câmiʿu'l-esrâr (trc. Cevâd Tabâtabâî), Tahran 1368 hş., s. 223; İbn Haldûn, Muḳaddime, Kahire 1957, s. 1108; Süyûtî, el-H̱aberü'd-dâl ʿalâ vücûdi'l-ḳuṭb ve'l-evtâd ve'n-nücebâʾ ve'l-ʿabdâl, Kahire 1351; Lâmiî, Nefahât Tercümesi, s. 26; Şaʻrânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 95; a.mlf., el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, Kahire 1307, II, 78-82; İmâm-ı Rabbânî, Mektûbât, Mekke 1317, I, 234-236; M. Mustafa Hilmi, İbnü'l-Fârıż ve'l-ḥubbü'l-ilâhî, Kahire 1971, s. 352-371; Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî, İbn Sebʿîn ve felsefetü'ṣ-ṣûfiyye, Beyrut 1973, s. 268-285; F. de Jong, "al-Ḳuṭb", EI² (İng.), V, 543-546; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XI, 15546.

Süleyman Ateş

KUTUB MİNÂR

Hindistan'ın Delhi şehrinde bulunan Kuvvetü'l-İslâm Camii'nin aynı zamanda zafer âbidesi olarak yapılan minaresi.

Başlangıçta özel bir adı yokken sonraları 1235'te yakınına gömülen Çiştî şeyhi Kutbüddin Bahtiyâr'dan dolayı bu adla anılır olmuştur. Hint-İslâm mimarisinin şaheserlerinden biri olup dünyanın en yüksek (72,59 m.) ve en güzel minaresi kabul edilir. XII. yüzyılda İslâm âleminde büyük ve yüksek minareler yapma âdetinin bir ürünü olarak Batı'da Kütübiyye Camii'nin (Merakeş) ve İşbîliye Ulucamii'nin kare planlı minareleri yükseltilirken Doğu'da da yuvarlak gövdesiyle Kutub Minâr inşa edilmiştir. XII. yüzyılda özellikle Karahanlılar tarafından yaptırılmış ilk örneklerle ortaya çıkan ve Gazneliler'le Gurlular tarafından geliştirilen daire planlı kalın ve yüksek minareler, Batı'dakilerden farklı bir düşünceyle daha çok zafer âbidesi şeklinde ele alınmıştır. Orta Asya'da başlayan bu tür minare mimarisinin en gelişmiş örneği sayılan Kutub Minâr bilhassa Gūrî minareleriyle yakın bir ilişki içindedir. Bu durumda minarenin bânisi Kutbüddin Aybeg'in (1206-1210) Gurlular'dan Sultan Muizzüddin Muhammed'in âzatlısı olmasının da rolü büyüktür. Kutub Minâr'ın yapımına, ilk Delhi sultanı Kutbüddin Aybeg'in meliklik döneminde 1193'te inşasını başlattığı Kuvvetü'l-İslâm Camii'nin 50 m. kadar güneyine İslâmiyet'in Hindistan'da kazandığı zaferin sembolü olarak başlanmış ve Aybeg'in sağlığında yalnız birinci katı bitirilebilmiştir. Minare daha sonra Sultan İltutmış'ın 1225'te camiye yaptırdığı ilâveler sırasında güney dış avlusunun güneybatı köşesinde kalmıştır.

Orta Asya'daki benzerleri gibi müstakil bir yapı halinde ortaya konulan Kutub Minâr gittikçe daralan beş katlı bir gövdeye sahiptir ve her katın arasında mukarnaslar ve yazı kuşaklarıyla bezenmiş dört şerefe bulunmaktadır. Sultan İltutmış tarafından dört kat halinde tamamlatılan yapı Fîrûz Şah Tuğluk zamanında (1351-1388) yıldırım düşmesi sonucu hasar görmüş ve 1368'de yapılan onarım sırasında yıldırımın yıktığı dördüncü katla birlikte bir kat daha eklenerek beş katlı hale getirilmiştir. Ancak bu katlar diğerleri gibi tamamen kırmızı kumtaşından değil daha çok beyaz

mermerden yapılmıştır ve yüzleri süslemesizdir. Taban çapı 14,42 m., yüksekliği mevcut haliyle 72,59 m. olan Kutub Minâr'ın en üst kısmındaki çapı 2 metredir. Dış cephesi, her katta farklı özellikler gösterecek biçimde düzenlenmiş yiv ve setlerden oluşan bir zemin üzerine işlenmiş geometrik ve bitkisel süslemelerle ve yazı kuşaklarıyla kaplıdır. Bu zengin tezyinat, geometrik biçimde tanzim edilmiş dirsekli destekler tarafından taşınan şerefelerle sınırlanarak daha belirgin duruma getirilmiştir. Kutub Minâr, âbidevî karakteriyle Delhi sultanlarının Kuvvetü'l-İslâm Camii'ne duydukları ilginin yanı sıra dikkatlerini doğrudan kendi üzerine çekmiştir. Özellikle Alâeddin Halacî'nin (1296-1316), cami bünyesi içinde kalan ve ölçüleriyle Kutub Minâr'ı geçmesi amaçlanan ikinci bir minarenin yapımını başlatmış olması bu dikkatin somut tezahürüdür. Sadece alt kısmı bitirilmiş minarenin planlanması dahi âbidevî hususiyetleriyle aşılmak istenen bir örnek olarak Kutub Minâr'a duyulan ilgiyi göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

S. Carr, The Archaeology and Monumental Remains of New Delhi, New Delhi, ts., s. 58-70; R. J. Mehta, Masterpieces of Indo-Islamic Architecture, Bombay 1976, tür.yer.; P. Brown, Indian Architecture (Islamic Period), Bombay 1981, s. 9, 11-12; K. V. Soundra Rajan, Islam Builds in India, Delhi 1983, s. 4-20, 50-54, 73; J. D. Hoag, Islam, Stuttgart 1986, s. 153-155; P. Varma, Delhi and Its Monuments, New Delhi 1987, s. 21-37; A. Petersen, Dictionary of Islamic Architecture, London 1996, s. 241-243; E. Koch, "The Copies of the Qutb Minar", Iran, XXIX, London 1991, s. 95-107; E. Diez, "Minâre", İA, VIII, 328; T. W. Arnold - [K. Fisher], "Ḳuṭb Mīnār", EI² (İng.), V, 548-549.

A. Engin Beksaç

KUTUBŞÂHÎLER

Hindistan'da Doğu Dekken bölgesinde hüküm süren bir Türk hânedanı (1512-1687).

Behmenî Devleti'nin yıkılmasıyla (1527) ortaya çıkan beş müslüman devletten biridir. Menşelerini Karakoyunlular'a dayandırmaktadırlar. Karakoyunlular'a mensup Baharlı kabilesi önce Hemedan'a, ardından Hindistan'a göç etmiş ve burada Behmenî Devleti'nin hizmetine girmiştir. Kabilenin reisi ve aynı zamanda hânedanın kurucusu olan Sultan Kulı 1496'da Kutbülmülk unvanını alarak Batı Tilangāna valiliğine tayin edildi. Behmenî hükümdarları III. Muhammed ve Mahmud Şah ile iyi geçinen Sultan Kulı, Hindistan'ın en meşhur şehirlerinden olan Gûlkünde'ye (Golkonda) sahip oldu (1496). Önce Orissa ve Karnâtalı racalar tarafından yönetilen Hindu ayaklanmasını bastırdı. Ardından Doğu Tilangāna'ya vali tayin edilen Türk asıllı Kıvâmülmülk'ü bertaraf ederek bağımsızlığını ilân etti (1512).

1543'te babası Sultan Kulı'yı öldüren Cemşîd hükümdar oldu; onun ölümünden sonra yerine çocuk yaştaki oğlu Subhan Kulı geçti (1550). Ancak o sıralarda Vicayanagar'da sürgünde olan amcası İbrâhim, Dekken'deki taraftarları ile birleşerek yeğenini tahttan indirdi. İbrâhim otuz yıl kadar saltanat sürdü (1550-1580). Ahmednagar ve Bîcâpûr hâkimlerine elçiler yollayıp Hindular'a karşı bir ittifak oluşturan İbrâhim, müttefik müslüman kuvvetleriyle 5 Ocak 1565 tarihinde Talikota meydan savaşını kazanarak Vicayanagar Hinduları'na ağır bir darbe indirdi.

1580'de vefat eden İbrâhim'in yerine oğlu Muhammed Kulı geçti. Yeni hükümdar Ahmednagar'a karşı dostane davranmış, buna karşılık Âdilşâhîler'in düşmanlığını üzerine çekmiştir. Gittikçe gerginleşen siyasî münasebetler savaşla neticelendi. Âdilşâhîler üzerine arka arkaya iki başarısız sefer yapıldı. Bu durumdan yararlanmak isteyen Bastar, Karnâta ve Orissa racaları birlikte ayaklandılar. Muhammed Kulı bu tehlikeyi güçlükle bertaraf edebildi.

Muhammed Kulı, 1596'da veliaht bırakmadan ölünce yerine yeğeni ve aynı zamanda damadı olan Muhammed Kutubşah geçti. Bu hükümdar zamanında ülkede Türk tesiri arttı. Muhammed Kutubşah'ın 1612'de vefatı üzerine küçük yaştaki şehzadelerinden biri olan Abdullah tahta çıkarıldı. Annesi Hayat Bahş Begüm oğluna vekâlet ederek nâibe sıfatı ile devleti idare etti. 1655'te Gûlkünde Bâbürlü istilâsına mâruz kaldı. Şehzade Evrengzîb, Abdullah ve ailesinin ikamet ettiği Gûlkünde'yi kuşattı. Ancak Evrengzîb babası Şah Cihan'ın isteğiyle bir müddet sonra kuşatmayı kaldırdı. Kutubşâhîler, güneyde Madras'taki Palar nehrine kadar olan yerleri tekrar nüfuzları altına aldılar.

1672'den sonra devlet hızla çöküşe mâruz kaldı. Saraya damat olan Ebü'l-Hasan tahta çıkınca dâhilî idarî yapı Brahmanlar'ın kontrolüne girdi. Öte yandan Evrengzîb'in Bâbürlü tahtına geçmesiyle Kutubşâhîler için kötü günler başlamış oldu. Evrengzîb önce Dekken'i, ardından Bîcâpûr'u ele geçirerek (1686) tekrar Gûlkünde'yi kuşattı. Kutubşâhî hâcibi Saâdet Han, gizlice Evrengzîb ile temasa geçerek kendisinin ve adamlarının hayatlarının bağışlanması karşılığında Gûlkünde'yi teslim edeceğini bildirdi. 1687'de sekiz ay süren bir kuşatma sonunda (14 Zilkade 1098 / 21 Eylül 1687) Ebü'l-Hasan, Evrengzîb ile anlaşmak zorunda kaldı. 50.000 rupi karşılığında saltanat haklarından vazgeçerek gözetim altında tutulmak üzere Dekken'deki Devletâbâd (Deogir) Kalesi'ne gönderildi. Kutubşâhîler'in granit bir kaya üzerine inşa edilmiş olan başşehirleri Gûlkünde'ye bir ara Muhammednagar denilmişse de bu uzun ömürlü olmamıştır. Muhammed Kulı tarafından 1590-1591'de kurulan Haydarâbâd da hânedana başşehirlik yapmıştır.

Kutubşâhîler, İslâm ve Hindu kültürlerinin sentezinden yeni bir üslûp oluşturdular. Vicayanagar'da yedi yıl sürgünde bulunan İbrâhim Kutubşah, İslâmî hükümdarlık alâmetlerinin yanında Hint sembollerini de kullanmıştır. İki kültür arasındaki karşılıklı etkileşme neticesinde Dekken bölgesinde Dahni (Dakhni) adı verilen yeni bir dil doğdu. Sultan Muhammed Kulı bu yeni dilin en önemli yazarlarından biriydi. Yeni üslûbun göründüğü bir diğer alan da mimariydi. Özellikle yeni kurulan Haydarâbâd'daki bahçeler, çarşılar, saraylar bu iki kültürün birleşiminden doğan üslûbun özelliklerini yansıtır. Mücevherat işlemeciliği ve ticareti devletin en önemli gelir kaynaklarından birini teşkil etmiş, Gûlkünde elması

her yerde şöhret kazanmıştır. Haydarâbâd gibi Gûlkünde'de de Kutubşâhîler dönemine ait önemli mimari yapılar mevcuttur.

Kutubşâhîler muhtemelen İran'da iken Şiîliği benimsemişler ve Hindistan'da Sultan Kulı zamanında akîde olarak Şiîliği kabul etmişlerdi. Bu yüzden diğer Sünnî devletlerle ilişkilerinde zaman zaman sorunlar meydana gelmiştir. Bâbürlüler de mezhep yüzünden Kutubşâhîler'e karşı olumsuz bir davranış içinde olmuş, bunlar hakkında Kutubşah yerine Kutbülmülk tabirini kullanmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Abd el-Madjid Siddiqi, History of Golkonda, Hyderabad 1967; H. K. Sherwani, History of the Qutb Shahi Dynasty, New Delhi 1974; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1987, I, 437-438, 443-444, 451; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1991, s. 345-348, 362, 364-365; C. E. Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburgh 1996, s. 328; I. A. Ghauri, "Origin of the Kutb Shahis of Golkonda", JPHS, XVII (1969), s. 228-230; T. W. Haig, "Kutubşâhîler", İA, VI, 1056-1057; R. M. Eaton, "Ḳuṭb S̲h̲āhī", EI² (İng.), V, 549-550.

Enver Konukçu

KUTUZ

el-Melikü'l-Muzaffer Seyfüddîn Mahmûd b. Mevdûd (Memdûd) el-Muizzî (ö. 658/1260)

Memlük sultanı (1259-1260).

Hârizmşahlar hânedanına mensuptur; babası Celâleddin Hârizmşah'ın amcazadesi, annesi ise kız kardeşidir. Bir savaş sırasında Moğollar'a esir düşmüş ve Dımaşk'ta sonradan kendisine nisbet edildiği Emîr İzzeddin Aybek Türkmânî tarafından satın alınıp Kahire'ye götürülmüştür. Üstün zekâsı ve kabiliyeti yanında cesaretiyle de dikkat çeken ve askerî hiyerarşinin basamaklarını hızlı bir şekilde tırmanan Kutuz, efendisi Aybek'in hanımı Şecerüddürr'ün yerine el-Melikü'l-Muiz

unvanıyla tahta çıkarılmasından sonra saltanat nâibliği makamına getirildi. Aybek'in öldürülmesi ve saltanata henüz on beş yaşındaki oğlu el-Melikü'l-Mansûr Nûreddin Ali'nin geçmesi üzerine "müdebbirü'l-memleke" sıfatıyla devlet yönetimini tamamen eline aldı. Bu sırada kendisine sığınan Bahrî Memlük liderlerinin teşvikiyle Mısır'ı zaptetmeye çalışan Kerek Emîri el-Melikü'l-Mugīs'in Sâlihiye'de yenilmesini sağladı (656/1258).

Bağdat'ı alarak Abbâsî halifeliğine son vermiş olan Moğollar'ın ileri yürüyüşlerini devam ettirmeleri hedefteki Suriye ve Mısır'ı endişeye düşürmüştü. Dımaşk Eyyûbî Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Yûsuf, Hülâgû ile yaptığı yazışmalardan niyetinin ülkesini istilâ etmek olduğunu anladı ve onun Fırat nehrini geçip Suriye istikametine yöneldiğini duyunca da eski düşmanı Memlükler'den yardım istemeye mecbur kaldı. Kutuz, el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Yûsuf'un tarihçi İbnü'l-Adîm vasıtasıyla ulaştırdığı teklifi müzakere için ümerâyı topladı ve elçinin de katıldığı toplantıda, henüz on yedi yaşındaki Nûreddin Ali'nin bu zor şartlarda sultan olarak kalmasını uygun bulmadığını açıkladı. Ardından tahta herkesin boyun eğeceği, cesur ve Moğollar'a karşı ülkeyi hakkıyla savunabilecek muktedir bir kişinin çıkarılmasını önerdi. Toplantıya katılan emîrler bu özelliklerin kendisinde bulunduğunu söyleyerek Nûreddin Ali'nin yerine

Kutuz’u el-Melikü’l-Muzaffer Seyfüddin unvanıyla sultan ilân ettiler (17 Zilkade 657 / 5 Kasım 1259). Böylece Türk-İslâm tarihinin çok kritik bir safhasında tahta oturan Kutuz hemen Moğollar’la savaş hazırlığına başladı ve Hülâgû’nun tehditlerine aldırmayıp onun Kahire’ye gelen elçilerini öldürttü. Ardından kumandanlarından Baybars el-Bundukdârî’yi (I. Baybars) öncü birliklerinin başında Gazze üzerine gönderdi; kısa bir süre sonra da asıl ordunun başında kendisi yola çıktı. Kutuz 25 Ramazan 658 (3 Eylül 1260) günü, Filistin’de Nablus ile Beysân arasında yer alan Aynicâlût mevkiinde Ketboğa kumandasındaki Moğol kuvvetlerini büyük bir hezimete uğrattı (bk. AYNİCÂLÛT SAVAŞI). Böylece tarihin akışını değiştiren kesin neticeli savaşlarından biri olan bu zaferle İslâm dünyasını, hatta Moğollar’ın Mısır’ı aldıktan sonra Kuzey Afrika’yı ve İspanya üzerinden bütün Avrupa’yı ele geçirecekleri hesap edilirse Batı dünyasını da korkunç bir tehditten kurtarmış oldu. Aynicâlût Savaşı ile Mısır Memlük Devleti’nin temellerini sağlamlaştıran ve Kerek hariç Fırat ile Mısır arasındaki bütün toprakları hâkimiyeti altına alan Kutuz aynı zamanda Moğol-Haçlı iş birliğine de büyük bir darbe vurmuştu. Kutuz, kazandığı zaferin ardından görkemli bir merasimle Moğollar’ın terkettiği Dımaşk’a girdi ve bir süre orada kaldı. Bu süre içerisinde yeni ele geçirdiği yerlere idareciler tayin etti. Ardından Kahire’ye dönmek üzere oradan ayrıldı. Ancak kendisini karşılamak üzere süslenmiş olan başşehrine ulaşamadı.

Aynicâlût Savaşı’nda büyük rol oynayan Baybars el-Bundukdârî bu başarısı sebebiyle Kutuz’dan Halep nâibliğini istemiş, fakat bu isteği reddedilmişti. Ayrıca yıllar önce Bahrî Memlükleri’nin reisi ve yakın arkadaşı Aktay’ın öldürülmesi işine karıştığı için Kutuz’a karşı kin besliyordu. Bu sebepler, içindeki iktidar hırsı ve çevresinde Aynicâlût Savaşı’nın asıl galibi olarak kabul edilmesinin kazandırdığı kendine güven duygusu onu tahtı ele geçirmeye sevketti. Neticede dönüş yolculuğu sırasında Sâlihiye’de arkadaşlarıyla birlikte bir av partisi düzenleyerek Kutuz’u öldürdü (16 Zilkade 658 / 23 Ekim 1260). Kutuz’u karşılamak için hazırlanan Kahireliler de onun yerine sultan olarak el-Melikü’z-Zâhir Baybars’ı karşıladılar. Önce öldürüldüğü yere gömülen Kutuz’un naaşı bir süre sonra Kahire’ye götürüldü; ardından mezarını ziyarete gelenlerin çokluğundan endişe duyan Baybars’ın emriyle bilinmeyen bir yere nakledildi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdüzzâhir, er-Ravżü'z-zâhir fî sîreti'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir (nşr. Abdülazîz el-Huveytır), Riyad 1396/1976, bk. İndeks; Baybars, et-Tuḥfetü'l-mülûkiyye fi'd-devleti't-Türkiyye (nşr. Abdülhamîd Sâlih Hamdân), Kahire 1987, s. 40-45; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (nşr. Mahmûd Deyyûb), Beyrut 1417/1997, II, 307-312; İbnü'd-Devâdârî, Kenzü'd-dürer, VIII, 39-66; Safedî, el-Vâfî, XXIV, 251-254; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 221-334; İbn Dokmak, el-Cevherü's-s̱emîn fî siyeri'l-ḫulefâʾ ve'l-mülûk ve's-selâṭîn (nşr. M. Kemâleddin İzzeddin Ali), Beyrut 1405/1985, II, 59-65; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I/2, s. 417-438; a.mlf., el-Ḫıṭaṭ, II, 238; Bedreddin el-Aynî, ʿİḳdü'l-cümân (nşr. M. Muhammed Emîn), Kahire 1408/1988, I, 254-260; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, I/1, s. 303-308; Ekrem Hasan Ulebî, el-Melikü'l-Muẓaffer Ḳuṭuz, Dımaşk-Beyrut 1987; İsmail Yiğit, Siyasî-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, VII, 30-40; Bessâm el-Aselî, el-Muẓaffer Ḳuṭuz ve maʿreketü ʿAynicâlût, Beyrut 1992; Ali Aktan, "Sultan Kutuz ve Aynu-Câlut Zaferi", EAÜİFD, sy. 10 (1991), s. 181-201; M. C. Şehabeddin Tekindağ, "Kutuz", İA, VI, 1057-1060; D. P. Little, "Ḳuṭuz", EI² (İng.), V, 571-572.

İsmail Yiğit KŪTÜ'l-KULÛB

(قوت القلوب)

Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) tasavvufa dair eseri.

Tam adı Ḳūtü'l-ḳulûb fî muʿâmeleti'l-maḥbûb ve vaṣfi ṭarîḳi'l-mürîd ilâ maḳāmi't-tevḥîd olan eserin ne zaman yazıldığı kesin olarak belli değildir. Ancak 350 (961) yılında vefat eden Ebü'l-Hasan İbn Sâlim'den "merhum" diye söz edildiğine göre (I, 152, 153, 294) bu tarihten sonra kaleme alınmış olması gerekir. Müellifin çağdaşları Ebû Nasr es-Serrâc'ın el-Lümaʿ ve Kelâbâzî'nin et-Taʿarruf'undan çok daha hacimli olan Ḳūtu'l-ḳulûb kırk sekiz bölümden meydana gelir. Eserde farz ve nâfile ibadetlere, evrâd ve dualara, nefis, kalp, ruh ve bunların çeşitli hallerine, muhâsebe, murâkabe, vesvese, gaflet ve müridlerin göz önünde bulundurmaları gereken hususlara ve tasavvufî makamlara geniş yer verilmiş, konular anlatılırken âyet ve

hadislere, sahâbe ve tâbiîn sözlerine başvurulmuş, ayrıca sûfîlerin söz ve menkıbelerinden istifade edilmiştir. Bununla birlikte Ḳūtü'l-ḳulûb sadece bir tasavvuf kitabı değildir. Eserde namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetlerin mânevî ve tasavvufî mânaları yanında fıkıhla ilgili yönleri de açıklanmış, ahlâk ve eğitim konularına da yer verilmiştir. Eser bu bakımdan Gazzâlî'nin İḥyâ᾿ına benzer. Konular anlatılırken yer yer İsrâiliyat'tan alıntılar yapılmış, Arap atasözleri, Araplar'ın örf ve âdetleriyle ilgili şiir ve kıssalar nakledilmiştir. Ebû Tâlib el-Mekkî ele aldığı konuları geniş bir tahlile tâbi tutarak yorumlamış, bazan da eleştirilerde bulunarak özellikle bid'atlara dikkat çekmiştir.

Eserini kaleme alırken daha önce aynı konularda yazılan kaynaklardan da istifade eden Ebû Tâlib el-Mekkî'nin verdiği bilgilerin önemli bir bölümü hocalarının ve İbnü'l-Cellâ, Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, Muzaffer b. Sehl, Ahmed b. Dahhâk ez-Zâhid, Ebû Ali el-Kirmânî, Muhammed b. Îsâ el-Mukrî gibi sûfîlerin kendisine anlattıklarına dayanır. Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin Ṭabaḳātü'n-nüssâk'ı ile İbn Atâ'nın Şerefü'l-faḳr'ı Ḳūtü'l-ḳulûb'un kaynakları arasındadır. Ḳūtü'l-ḳulûb'da Ebü'l-Hasan İbn Sâlim ile babası Ebû Abdullah İbn Sâlim gibi Sâlimiyye'nin kurucularının etkisi de görülmektedir. Ebû Tâlib el-Mekkî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin

(ö. 283/896) görüşlerinden onlar vasıtasıyla yararlanmıştır. Hasan-ı Basrî, İbrâhim b. Edhem, Ebû Süleyman ed-Dârânî ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi ilk zâhid ve sûfîlerin görüşlerinden istifade eden müellif, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i ile Ebû Dâvûd'un es-Sünen'inden nakiller yapmıştır.

Ehl-i sünnet'in görüşlerinin esas alındığı Ḳūtü'l-ḳulûb'da Mu'tezile, Mürcie ve Hâricîler eleştirilmiş, Mu'tezile tenkit edilirken Selef itikadı savunulmuştur. Allah'ın sıfat, fiil ve isimleri, özellikle tevhid konusu tasavvuf açısından da açıklanmıştır. Tasavvufu şeriatla bütünleştirici bir yaklaşımı içermesi eserin çok ilgi görmesine sebep olmuştur.

Sûfî müellifleri derinden etkileyen Ḳūtü'l-ḳulûb tasavvuf konusunda yazılan eserlere örnek olmuştur. el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl adlı eserinde Ḳūtü'l-ḳulûb'dan yararlandığını söyleyen Gazzâlî İḥyâ᾿daki bilgilerin önemli bir bölümünü bu kitaptan almıştır. İḥyâ᾿ü ʿulûmi'd-dîn'in Ḳūtü'l-ḳulûb'un genişletilmiş ve sistemleştirilmiş bir şekli olduğu söylenebilir.

Abdülkādir-i Geylânî el-Ġunye'yi, Şehâbeddin es-Sühreverdî ʿAvârifü'l-maʿârif'i, Yahyâ b. Ahmed el-Bâharzî Evrâdü'l-aḥbâb ve fuṣûṣü'l-âdâb'ı, İzzeddin el-Kâşî Miṣbâḥu'l-hidâye'yi yazarken Ḳūtü'l-ḳulûb'dan faydalanmıştır.

Abdurrahman-ı Câmî Ḳūtü'l-ḳulûb'un tasavvufî sırları toplayan bir hazine olduğunu, daha önce bu sahada bir eşinin yazılmadığını söyler (Nefaḥât, s. 121). Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî müridlerine Ḳūtü'l-ḳulûb'u okumalarını tavsiye etmiş ve İḥyâʾdan ilim, Ḳūtü'l-ḳulûb'dan nur fışkırdığını söylemiş, İbn Abbâd er-Rundî mutlaka bu esere başvurulması gerektiğini vurgulamıştır. Ḳūtü'l-ḳulûb'un güzel bir şekilde yazılmasına, ciltlenmesine ve süslenmesine önem verilmiştir. Saryakus Tekkesi şeyhi Mecdüddîn-i Aksarâyî'nin yanında Ḳūtü'l-ḳulûb'un fevkalâde güzel bir nüshasını gördüğünü kaydeden Safedî satılık olsaydı bu nüshaya 3000 akçe vermeye hazır olduğunu söyler (el-Vâfî, IV, 116).

Ebû Abdullah el-Mühtedî eseri Tebsîṭu kitâbi Ḳūti'l-ḳulûb adıyla şerhetmiş, İbn Abbâd er-Rundî el-Beyânü'ş-şâfî, Muhammed el-Esvî Ḥayâtü'l-ḳulûb fî keyfiyeti'l-vüṣûl ile'l-maḥbûb adlı eserlerinde Ḳūtü'l-ḳulûb'un anlaşılması güç bazı ifadelerini açıklamışlardır. Hindli sûfî Gîsûdırâz'ın da bu tarz bir eseri vardır. Muhammed b. Halef el-Ümevî adlı bir Endülüslü âlim Ḳūtü'l-ḳulûb'u el-Uṣûl ile'l-ġarâżi'l-maṭlûb min cevâhiri Ḳūti'l-ḳulûb adıyla özetlemiştir. Hüseyin b. Maʻn ile Derviş Abdülkerîm b. Ali de eseri özetlemişlerdir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1361; Brockelmann, GAL, I, 217; Sezgin, I, 667; Shukri, XXVIII/2 [1989], s. 169).

Ḳūtü'l-ḳulûb içerdiği hadislerden bir kısmının zayıf, bazılarının uydurma olduğu, Allah'ın sıfatları konusunda yapılan yorumlar içinde hatalı olanların bulunduğu ileri sürülerek Hatîb el-Bağdâdî, İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve İbn Kesîr gibi âlimler tarafından eleştirilmiştir (Târîḫu Baġdâd, III, 89; el-Muntaẓam, VII, 189; Resâʾilü'l-kübrâ, II, 306; el-Bidâye, XI, 319).

İlki 1310'da (1892) Kahire'de olmak üzere birkaç defa basılan eserin (I-II, Beyrut, ts.; I-II, Kahire 1351/1933; I-V, Kahire 1937; I-II, Kahire 1961; nşr. Ahmed Ata, Kahire 1964) tenkitli neşri Abdülmün'im Hifnî tarafından yapılmıştır (I-II, Kahire 1412/1991). Ḳūtü'l-ḳulûb, dipnot ve açıklamalar

eklenerek Von Richard Gramlich tarafından Die Nahrung der Herzen Abū Tālib al-Makkīs Qūt al-qulūb adıyla Almanca'ya çevrilmiştir (I-IV, Stuttgart 1992-1995).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Mısır 1961, I-II; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, III, 89; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 116-118; Aynülkudât Hemedânî, Şekve'l-ġarîb, Tahran 1962, s. 26; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 189; a.mlf., Telbîsü İblîs (nşr. M. Münîr ed-Dımaşkī), Kahire 1368, s. 210; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 303; İbn Atâullah el-İskenderî, Leṭâʾifü'l-minen, Kahire 1304, s. 68; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, X, 551-552; a.mlf., er-Resâʾilü'l-kübrâ, Kahire 1323, II, 306; İbn Abbâd er-Rundî, er-Resâʾilü'ṣ-ṣuġrâ (nşr. P. Nwyia S. J.), Beyrut 1957, s. 58; Yahyâ b. Ahmed el-Bâharzî, Evrâdü'l-aḥbâb ve fuṣûṣü'l-âdâb, Tahran 1345 hş., s. 357; Safedî, el-Vâfî, IV, 116; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 319; Muhammed Pârsâ, Tevhide Giriş: Faslü'l-hitâb Tercümesi (trc. Ali Hüsrevoğlu), İstanbul 1988, s. 209; Câmî, Nefeḥât, Tahran 1947, s. 121; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1361; İsmail Hakkı İzmirli, Siyer-i Celîle-i Nebeviyye, İstanbul 1332, s. 98; Brockelmann, GAL, I, 217; Suppl., I, 359-360; Abdülhamîd Abdülmünʿim Medkûr, Ebû Ṭâlib el-Mekkî ve Menhecühü'ṣ-ṣûfî (yüksek lisans tezi, Kahire 1972), s. 79 vd.; Sezgin, GAS, I, 667; Bilâl Saklan, Kūtu'l-kulûb'daki Tasavvufî Hadîslerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri (doktora tezi, 1989), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 24-153; M. A. M. Shukri, "Abū Tālib al-Makkī and his Qūt al-kulūb", IS, XXVIII/2 (1989), s. 161-170; Louis Massignon, "Ebû Tâlib el-Mekkî", İA, VII, 644; Fethullah Müctebâî, "Ebû Ṭâlib Mekkî", DMBİ, V, 631.

Bilal Saklan

KÛTÜL‘AMÂRE

(كوت العمارة)

Güneydoğu Irak’ta bulunan Vâsıt muhafazasının merkezi.

Çoğunlukla Medînetülkût şeklinde adlandırılan Kûtül‘amâre, Bağdat ile Amâre arasında Dicle nehrinin sol kıyısında ve Fırat ile Dicle’yi birleştiren eski Şattülhay (el-Garraf) Kanalı’nın Dicle tarafındaki ağzının karşısındadır. Kût Hintçe’deki kot (kale) kelimesinden gelmekte ve Irak’ta bu isimle anılan Kûtülmuammer ve Kûtülhay gibi yerler de bulunmaktadır. Kûtül‘amâre’nin kuzeyine doğru genişleyen ovalar Arap kabilelerinden Benî Lâm’ın kollarından Benî Rebîa’nın yaşadığı yerdir. Çok eski bir yerleşim merkezi olmayan Kûtül‘amâre, Mazeraya adlı bir İlkçağ kasabasının bulunduğu yerde kurulmuştur; Yâkūt el-Hamevî’nin “el-Mezâr” dediği yerin de burası olduğu tahmin edilmektedir.

Bölgenin Osmanlı idaresine girmesi Kanûnî Sultan Süleyman zamanında (1520-1566) Bağdat’ın fethi sırasında gerçekleşir. Kûtül‘amâre, İran Şahı I. Abbas’ın Bağdat’ı ele geçirmesiyle (1032/1623) bir ara elden çıktıysa da IV. Murad’ın Bağdat’ı yeniden fethi (1048/1638) üzerine tekrar Osmanlı Devleti sınırları içine girdi. İdarî taksimatta Bağdat vilâyeti merkez sancağına bağlı bir kaza merkezi olan Kûtül‘amâre’de, Dicle’de buharlı gemilerin çalışması ve Lynch Şirketi’nin burada kömür depoları ve yakıt istasyonları kurması üzerine büyük bir hareketlilik başladı. Çünkü 1869’da İngiliz Lynch Şirketi, Osmanlı Devleti’nden Bağdat ile Basra arasında vapur işletme imtiyazı almış ve arada kalan Kûtül‘amâre’yi bir istasyon olarak belirlemişti. XIX. yüzyılın sonlarında Gureybe, Bedre, Cîzân ve Zurbatiye nahiyelerinin bağlı bulunduğu Kûtül‘amâre kazasının nüfusu (çoğunluğu Sünnî) 30.000 kişi kadardı. Merkezde ise nüfus 4000’in biraz üzerinde idi. Halk genelde ziraat ve taşımacılıkla uğraşıyordu. Yahudiler altın işlemeciliği ve ticareti, hıristiyanlar daha çok demirhindi ticareti yapıyorlardı. Kaza merkezinde 200 iş yeri, on otel, sekiz kahvehane ve yün eğirmek için iki de atölye vardı. Şehrin çevresindeki araziler İran tarafından gelen ve Dicle’ye dökülen Kelâl nehriyle sulanırdı ve pek verimliydi. XX.

yüzyılın başlarında, yani Osmanlı döneminin sonlarına doğru kasabanın nüfusu 7000 kadardı ve burada bir rüşdiye mektebi,

Sünnî ve Şiîler için birer cami, bir havra, iki han, çok sayıda iş yeri, mağaza ve dükkânla iki hamam bulunuyordu. 1329 (1911) yılı Bağdat salnâmesinde 1500 ev, 150 dükkân ve on hanın kayıtlı olduğu görülmektedir.

I. Dünya Savaşı sırasında Kûtül'amâre çok hareketli günler yaşadı. 1915 yılı Eylül sonlarına doğru İngiliz Generali Townshend Dicle nehri boyunda harekete geçti; Osmanlı Devleti'nin Türk ve Araplar'dan oluşan kuvvetleri Albay Yûsuf Nûreddin Bey'in kumandasında bulunuyordu. Hedefleri Bağdat'ı almak olan İngilizler yol üzerindeki Kûtül'amâre'yi işgal ettiler (26 Eylül 1915). Bunun üzerine bölgedeki Altıncı Ordu'nun başına Birinci Ordu kumandanı Alman Mareşali Goltz Paşa getirildi (22 Ekim 1915). 22-26 Kasım 1915'te General Townshend, Bağdat'a 30 km. uzaklıktaki Selmânıpâk denilen bölgede taarruza başladı. Meydana gelen çarpışmalar, Bağdat'ı ele geçirmeye çalışan İngilizler'le onları durdurmaya çalışan Türkler arasında büyük bir mücadeleye dönüştü. Çok sayıda kayıp veren İngilizler Kûtül'amâre'ye çekilirken Osmanlı kuvvetleri kaleyi kuşatma altına aldılar (5 Aralık 1915). Halil Paşa kumandasındaki bu kuşatma ve İngilizler'in verdikleri karşı mücadele I. Dünya Savaşı'nın en önemli çarpışmaları arasında yer alır. 1916 yılının başlarında İngilizler'in Irak cephesi kumandanlığında bulunan General Nixon'un yerine General Percy Lake tayin edildi. General Percy Lake'in emriyle Basra tarafındaki İngiliz kuvvetlerinin kuşatma altındaki General Townshend'e yardım teşebbüsleri sonuç vermedi ve İngilizler, Hindistan'dan Basra'ya gönderilen yeni tugayların desteğinde 5 Nisan 1916'da Felâhiye'de başlattıkları dört gün süren taarruza rağmen kuşatmayı yaramadılar. Kaledeki yiyecek stoklarının tükenmesi üzerine uçaklarla atılan yiyecek paketlerinin çoğu nehre düştüğünden yapılan yardımlar yerine ulaşmadı. İngilizler, 21-22 Nisan 1916'da IV. Felâhiye Muharebesi denilen bir saldırı daha gerçekleştirdilerse de geri püskürtüldüler. Başka çaresi kalmayan General Percy Lake, 26 Nisan 1916'da kuşatma altındaki General Townshend'e Türkler'le teslim müzakerelerini başlatmasını bildirdi. Yaklaşık beş ay süren kuşatmanın kaldırılması karşılığında İngilizler bütün silâhlarını ve 1 milyon sterlin tazminat vermeyi teklif ettiler ve karşılığında Amâre yolu ile Hindistan'a gitmek için müsaade istediler; Türk tarafı ise İngilizler'in kayıtsız şartsız

teslim olmasında direndi. Nihayet 27 Nisan 1916’da Kûtül‘amâre’nin 4 km. kuzeybatısında nehir üzerinde Halil Paşa ile General Townshend arasında yapılan görüşmede İngilizler tazminatı 2 milyon sterline çıkardılar. 29 Nisan 1916 günü protokol imzalanmasının ardından halkın coşkulu gösterileri arasında Türk kuvvetleri Kûtül‘amâre’ye girdi ve 13.309 kişilik İngiliz ordusunu teslim aldı.

Kûtül‘amâre zaferi genelde I. Dünya Savaşı’nı etkilemiş ve Bağdat’ı ele geçirmeye yönelik planlar yapan İngilizler’e büyük bir darbe vurmuştur. Ancak bu askerî başarı, Haziran 1916’da Hicaz’da ortaya çıkacak olan İngilizler’in planladığı Şerif Hüseyin ayaklanmasını engelleyemedi. 1916 ve 1917 yıllarındaki savaşlar Osmanlı Devleti’nin bağlı bulunduğu tarafın başarısızlığı ile sonuçlandığından Ortadoğu tamamen kaybedildi; Şubat 1917’de Kūtül‘amâre ve Mart ayında Bağdat İngilizler’in eline geçti. Bölgeye gelen İngiliz manda idaresinin yaptığı idarî taksimata göre Kûtül‘amâre yeni kurulan on dört livânın (muhafaza) ana şehirlerinden biri, daha sonra da Irak Devleti’nin kurulmasıyla (Ağustos 1921) bu on dört livâdan birinin merkezi oldu. Günümüzde on sekiz muhafazadan Vâsıt’ın merkezi olup muhafazanın nüfusu 860.000 (2002) Kûtül‘amâre’nin nüfusu 380.000’dir (2002).

BİBLİYOGRAFYA

Cuinet, III, 139-142; Delîlü’l-Ḫalîc (Coğrafya), III, 1296-1298; Bağdad Vilâyeti Salnâmesi (1329), s. 242-246; Kûtülamâre Muhasarası, Başkumandan Sir Percy Lake Raporu (trc. Hüsameddin), İstanbul 1332; Mehmed Emin, Selmânıpâk Meydan Muharebesi, İstanbul, 1337, II, 329-336; V. F. Townshend, My Campaign in Mesopotamia, London 1920; a.e.: Irak Seferim, İstanbul 1337, s. 198-202; F. J. Moberly, The Campaign in Mesopotamia: 1914-1918, London 1923-24, I-II; a.e.: Irak Seferi (trc. Binbaşı Cemal), İstanbul 1928, II, 70-76, 187, 213-215, 428-431, 457-474, 520-522; S. H. Longrigg, Four Centuries of Modern Iraq, Oxford 1925, s. 294, 313; a.mlf., Iraq 1900 to 1950, Oxford 1953, s. 80-81; Naval Intelligence Division. Admiralty Handbooks, Iraq and Persian Gulf, London

1944, s. 277-283, 543-544; Field Marshal von der Goltz, Golç Paşanın Hatırası (trc. Salih), İstanbul 1932, tür.yer.; R. Millar, Kut: The Death of an Army, London 1969; Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi: Irak-İran Cephesi 1914-1918, Ankara 1979, III/1, s. 373-380, 407-500, 620-631, 640-786; Cengiz Orhonlu - Turgut Işınsal, "Osmanlı Devrinde Nehir Nakliyatı Hakkında Araştırmalar: Dicle ve Fırat Nehirlerinde Nakliyat", TD, sy. 17-18 (1962), s. 77-102; Besim Darkot, "Kūtül-amâre", İA, VI, 1060-1061; J. H. Kramers - [J. B. Kelly], "Kūt al-ʿAmāra", EI² (İng.), V, 537-538.

Mustafa L. Bilge

KÛTVÂL

(كوتوال)

Hindistan’da hüküm süren İslâm devletlerinde şehir veya kasabalardaki asayişten sorumlu yarı askerî memur.

Hintçe kôtvâlâ birleşik isminden gelmekte olup kôt “kale”, vâlâ “bekçi, muhafız, kumandan” demektir (etimolojik tartışmalar için bk. Doerfer, III, 618-621). Kelime Ortaçağ boyunca müslüman Hindistan, Orta Asya ve İran’da kullanılmış, zamanla batıya doğru geçerek İran körfezi ve Irak bölgelerinde de yaygınlık kazanmıştır. İlhanlılar, Timurlular ve Safevîler’de “bir şehir veya kasabanın mahallî idarecisi” anlamında kullanıldığı görülür.

Bâbürlüler’de bazı yerlere asayişi sağlamak ve isyanları bastırmak üzere tayin edilen valilere “fevcdâr”, kalelerin kontrolü altında bulunan uzak bölgelere kale kumandanı olarak gönderilenlere de “kıl‘adâr, kal‘adâr” deniliyordu. Büyük iktâlarda iktâ sahibi bir vali yetkisine sahipti. Şehirlerde ise hâkim, polis müdürü, belediye başkanı ve ahlâk zâbıtasının yetki ve sorumluluklarını bir arada uhdesinde taşıyan kûtvâller valilik yapardı. Kûtvâllerin emrinde düzenli bir polis kuvveti bulunmuyordu; yalnız onlardan rütbeleri gereği tuttukları askerleri bu iş için kullanmaları bekleniyordu; ancak kuvvetleri yeterli görülmediği takdirde kendilerine yardım gönderilirdi. Bâbür hâtıralarında, Kâbil’de iken cesareti dolayısıyla kûtvâl olarak orada bırakılmış bir dostundan bahsetmektedir (Vekāyi‘, s. 219).

Kûtvâl terimi, özellikle Bâbürlüler’in hâkimiyeti altındaki müslüman Hindistan’ında bu imparatorluk çöktükten sonra da yaklaşık bir yüzyıl daha İngilizler zamanında kullanıldı. Fakat daha evvel de halk düzeninden sorumlu memur olarak Delhi Sultanlığı topraklarında, Tuğluklular öncesi devir boyunca Güney ve Doğu Hindistan’da hüküm süren taşra sultanlıklarında mevcuttu. Vasco da Gama’dan sonra Portekizliler’in Hindistan’a yaptıkları seferleri anlatan kaynaklarda Portekizliler’in “catual” ile savaştıklarından bahsedilmektedir.

Ebü’l-Fazl el-Allâmî’nin eserinde (bk. bibl.) kûtvâlin görevleri arasında şunlar sayılmaktadır: Câni ve haydutları takip etmek, asayiş ve nizamı sağlamak, evlerin ve çarşıların kaydını tutmak, şehirde bir istihbarat sistemi oluşturmak (halkın

gelirini ve yaşama tarzını araştıran bu sistem elde ettiği sonuçları hükümet merkezine bildirir), gerektiğinde gece sokağa çıkma yasağı uygulamak, ağırlık ölçülerini, çarşı pazarlarda hile yapılıp yapılmadığını kontrol etmek, standart paraları tasdik edip sahte paraları yeniden basılmak üzere toplamak, halka su sağlamak, vasiyet bırakmadan ölenlerin mallarıyla ilgilenilmesi için tahsisat ayırmak, ölü yıkayıcılara ve çöpçüler gibi kirli işlerde çalışanlara yer sağlamak ...

Kûtvâlin görevlerinin çoğu muhtesibinkiyle benzerlik göstermektedir. Ancak kûtvâl, muhtesibin görevlerinden başka Emevî ve Abbâsî dönemlerindeki sâhibü’ş-şurtanın sorumluluklarını da yüklenmiştir. Her ne kadar kûtvâlin yetki ve sorumlulukları muhtesibinkine benziyorsa da aslında birçok bakımdan Nagaraka ve Mauryan devirlerindeki şehir polisininkinin bir aksidir, Ebü’l-Fazl’ın açıklamaları da bunu göstermektedir. Ebü’l-Fazl, kûtvâlin diğer vazifelerini de Ekber Şah’ın Dîn-i İlâhî merasimlerini anlatırken açıklamıştır (ʿAʾīn-i Akbarî, II, 43-45; ayrıca bk. Mirzâ Muhammed Hasan, I, 163). Evrengzîb devrinde Hindistan’a giden Fransız seyyahı F. Bernier, seyahat raporunda “cotoual” ya da “grand prévôt de la campagne” diye bahsettiği kûtvâlin ahlâk denetimi, istihbarat ve belediye faaliyetleriyle ilgili gördüğü bazı işlerini anlatmaktadır. Kûtvâl terimi bugün de Hindistan’ın kuzeybatı taraflarında büyük şehir ve kışlalardaki polis şefleri için kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Doerfer, TMEN, III, 618-621; Gerdîzî, Zeynü’l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 181; Bâbür, Vekāyiʿ (Arat), s. 219, 629-630; Ebü’l-Fazl el-Allâmî, Āʾīn-i Akbarī (trc. H. S. Jarrett), Calcutta 1949, II,

43-45; J. Sarkar, The Mughal Administration, Patna 1920-25, I, 47-49; S. M. Edwards - H. L. O. Garrett, Mughal Rule in India, London 1930, s. 185-187, 190-191; Mirzâ Muhammed Hasan, Mirʾât-ı Aḥmedî (nşr. Syed Nawab Ali), Baroda 1947-48, I, 163; I. H. Qureshi, The Administration of the Sultanate of Delhi, Karachi 1958, s. 173-174; R. C. Majumdar, The Delhi Sultanate, Bombay 1967, bk. İndeks; F. Bernier, Travels in the Mogul Empire, A D 1656-1668 (trc. A. Constable), Delhi 1972, s. 188, 369; W. H. Moreland, "Hind-Türk İmparatorluğu", İA, V/1, s. 499; Besim Darkot, "Kûtül-Amâre", a.e., VI, 1060; C. E. Bosworth, "Kotwāl", EI² (İng.), V, 279-280.

Cevat İzgi

KUÛD

(bk. KA‘DE).

KUVÂ-yi MİLLİYE

(قواي ملّيه)

İstiklâl Harbi esnasında işgal ve ilhaka karşı koymak üzere oluşan millî direniş örgütlenmesi

(bk. MİLLÎ MÜCADELE).

KUVEYRÎ

(القويري)

Ebû İshâk İbrâhîm el-Kuveyrî (ö. 328/940'tan sonra)

Hıristiyan mantıkçısı.

Mes'ûdî'nin felsefe öğretiminin İslâm dünyasına intikaliyle ilgili verdiği bilgiden, Abbâsî Halifesi Mu'tazıd-Billâh zamanında (892-902) yaşadığı ve bu dönemin önde gelen felsefe üstatlarından biri olduğu anlaşılmaktadır (et-Tenbîh, s. 122). Yine aynı kaynaktan, devrin diğer bir mantıkçısı ve Fârâbî'nin mantık hocası olan Yuhannâ b. Haylân'ın çağdaşı olduğu öğrenilen Kuveyrî mantıkçı Ebû Bişr Mattâ b. Yûnus'un da hocasıdır. İbnü'n-Nedîm onu başlıca felsefe literatürünü Arap diline aktaranlar arasında zikreder; ayrıca Aristo'ya ait Peri Hermeneias, Birinci Analitikler ve Sofistika'yı yorumlayanlardan olduğunu belirtir (el-Fihrist, s. 305-309, 310). Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin, Ya'kūb b. İshak el-Kindî'nin öğrencisi İbnü't-Tayyib es-Serahsî'den naklen bildirdiğine göre Abbâsî Devleti'nin kâtiplerinden İbn Sevâbe, yakın dostu Ebû Ubeyde'nin tavsiyesi üzerine Öklid geometrisine vukufu ile tanınan Kuveyrî'den ders almak istemiş, ancak Kuveyrî'nin kendisine geometri öğretme bahanesiyle itikadını bozmaya kalkıştığını farkedince onu yanından uzaklaştırmıştır (Aḫlâḳu'l-vezîreyn, s. 235-241).

İfadelerinin muğlak olması ve bol miktarda yabancı kelime kullanması yüzünden kitaplarının ilgi görmediği belirtilen Kuveyrî'nin kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır: Kitâbü Tefsîri Kategûriyâs, Kitâbü Bariyermîniyâs, Kitâbü Analûṭîḳā el-ûlâ, Kitâbü Analûṭîḳā eṡ-ṡânî.

BİBLİYOGRAFYA

Mes‘ûdî, et-Tenbîh, s. 122; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 305, 309, 310, 321; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Aḫlâḳu’l-vezîreyn (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî), Dımaşk 1385/1965, s. 235-347; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 55; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 316-317; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, I, 78.

Kasım Turhan

KUVVET

(القوّة)

Maddî ve mânevî, psikolojik, fikrî, ahlâkî vb. yönlerden etkide bulunma, bir tesire karşı direnme gücü ve yeteneği anlamında felsefe terimi.

Sözlükte “bir iş yapabilmek, bir şeye gücü yetmek” anlamında masdar ve “güç, kudret, takat; yetenek, meleke” mânalarında isim olan kuvvet, felsefe kaynaklarında genellikle “canlı varlığın zor fiilleri yapma, başarma kapasitesi ve yeteneği” şeklinde tanımlanır ve zaafın karşıtı olarak gösterilir (et-Taʿrîfât, “el-ḳuvve” md.). Kur’an’da da bu iki kavram birbirinin karşıtı olarak aynı âyette geçmektedir (er-Rûm 30/54). Tehânevî kuvvet teriminin muhtelif mânalarda kullanıldığını, bunlardan birinin çeşitli yapıda veya tek tip, iradeli yahut iradesiz, şuurlu yahut şuursuz olarak yapılan her türlü fiilin ilkesi anlamına geldiğini, bu mânada kuvvetin felekî, tabiî, hayvanî ve nebâtî nefse ait olmak üzere dört kısma ayrıldığını belirtir (Keşşâf, II, 1230). İbn Sînâ, canlıda bulunan ve ondan hareket cinsinden iradeli ya da iradesiz çeşitli fiillerin meydana gelmesine imkân sağlayan mânanın kuvvet diye adlandırıldığını söyler. Bu anlamda kuvvet her türlü fiilin ilkesi olmakta ve “iradeye bağlı olarak dilediğinde yapma, dilemediğinde yapmama imkânı” mânasındaki kudreti de içermektedir; böylece kudrete nisbetle bir ziyadelik ifade etmektedir. Zira kudrette sadece iradeye bağlı bir hareket söz konusudur. Ayrıca kuvvet, canlının çeşitli fiilleri yaparken fiiline engel mahiyetindeki şeylerden etkilenmemesini ve fiilini kolaylıkla yapabilmesini de belirtmektedir; çünkü etkilenme zaafı, yani kuvvetin yokluğunu gösterir. Nitekim ancak engelleri aşabilene güçlü denir (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât [1], s. 170-171).

Kur’ân-ı Kerîm’de yirmi dokuz yerde kuvvet, bir yerde bunun çoğulu olan kuvâ, on bir yerde de kavî şeklindeki sıfât-ı müşebbehesi geçmektedir. Kuvvet kelimesi üç âyette Allah’a, diğerlerinde genellikle “fiil yapma, dövüşme, kazanma yeteneği” anlamında hem fertlere hem toplumlara nisbet edilmektedir. Kavî ismi iki yerde “şedîdü’l-ikāb” terkibi, yedi yerde de

“azîz” kelimesiyle birlikte Allah için, iki yerde “emîn” kelimesiyle birlikte cin ve insan için, kuvâ ise Cebrâil için

(en-Necm 53/5) kullanılmaktadır. Râgıb el-İsfahânî Kur’an’da kuvvetin dört anlamda yer aldığını belirtir. a) Bedenî kuvvet: “Bizden daha kuvvetli kim var dediler” (Fussılet 41/15); b) Kalp kuvveti: “Ey Yahyâ! Kitaba var gücünle sarıl” (Meryem 19/12); c) Dışarıdan gelen yardım: “(Lût) Keşke benim size karşı bir gücüm olsaydı” (Hûd 11/80); d) İlâhî kudret: “Allah güçlüdür, mutlak galiptir” (el-Ahzâb 33/25) (el-Müfredât, “ḳvy” md.).

Kelâmda kuvvet takat, istitâat, vüs‘ ve kudret kelimeleriyle eş anlamlı olup kendisiyle fiilin meydana geldiği şeyi ifade eder (Eş‘arî, s. 235). Kuvvetin fiilden önce mi sonra mı olduğu meselesi kelâmın önemli tartışma konularından birini teşkil etmiş, Mu‘tezile bu gücün insanda fiilden önce bulunduğunu, herhangi bir fiile ve onun karşıtına elverişli olduğunu söylerken Eş‘ariyye bunun aksini savunmuştur. Mâtürîdî ise ilki fiilden önce bulunan ve insanın belli bir yükümlülüğü yerine getirebilmesi için sahip olması gereken şartları ifade eden güç (istitâatü’l-esbâb ve’l-ahvâl), ikincisi fiil için ve fiille beraber bulunan güç (istitâatü’l-ef‘âl) olmak üzere iki farklı güç kabul etmiş, ayrıca bunlardan ilkinin bir fiile ve onun karşıtına el-verişli olduğunu ileri sürmüştür (bk. İSTİTÂAT).

İslâm felsefesinde kuvvet kavramı ağırlıklı olarak Aristocu anlayış çerçevesinde açıklanmıştır (krş. İbn Rüşd, II, 577-593). Buna göre ister iradeli ister iradesiz olsun, başka bir şeyde meydana gelen değişikliğin ilkesine (mebde) kuvvet denir. Tehânevî mebde ile kastedilen şeyin etkin sebep olduğunu belirtir. Çünkü kuvvet etki edene de (el-kuvvetü’l-fi‘liyye), etkilenene de (el-kuvvetü’l-infiâliyye) ait olabilir (Keşşâf, II, 1230). Değişikliğin ilkesi etki edende (fâil) “etkin kuvvet”, etkiyi kabul edende ise (münfail) “edilgin kuvvet” diye adlandırılır. Meselâ sıcaklık başka bir şeydeki değişikliğin sebebi (mebde) olduğu için kuvvet olarak değerlendirilir; aynı şekilde kendi kendini tedavi eden doktor etkinin hem süjesi hem objesi olup onda bir etki etme bir de etkiyi alma kuvveti vardır (İbn Sînâ, eş-Şifâ˒ el-İlâhiyyât [1], s. 171). Fârâbî’nin, Aristo’nun Peri Hermeneias’ına yazdığı şerhte de kuvvetin hem etkileme hem de etkilenme anlamını içerdiği (Şerḥu’l-Fârâbî, s. 94), fakat insanların gündelik dilde bu terimi genellikle süratli olarak çok iş yapmalarını sağlayan yetenek için

kullandıkları belirtilir (a.g.e., s. 181).

Kuvvet bir şeyi yapma veya yapmama imkânını içerdiği için bilfiil etkin olma yanında bir var olma imkânı olarak da kabul edilmiştir. Varlığı imkân dahilinde olan şey “kuvve halinde varlık” (bilkuvve mevcûd), bir şeyin kabul etme ve etkiyi alma imkânı da “etkilenme kuvveti” diye adlandırılmıştır. Etki etme (fiil) değil etkilenme (infial) olsa bile bu kuvvetin yetkinliğine fiil denilmiştir. Böylece kuvveden fiile çıkma (teharrük) ve bir sûret alma (teşekkül) fiil diye kabul edilmiş, bu iki kavram çiftiyle genel olarak oluş, varlığa geliş açıklanmaya çalışılmıştır. Çünkü Aristocu geleneğe göre her cisim biri güç, diğeri fiil halinde bulunan iki şeyden yani madde ve sûretten oluşur. Madde cismin bilkuvve, sûret ise bilfiil dayanağıdır (İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât [1], s. 171, 178). Kindî de “açıkta olmayan, fakat kendisinde bilkuvve bulunduğu şeyde açığa çıkması mümkün olan” şeklindeki ifadesiyle kuvveti bu yönde tanımlamıştır (Resâʾil, s. 169). Tehânevî kuvvetin bir tarifinin de “zâtî imkân” (varlığın özünde bulunan etkileme kapasitesi) şeklinde olduğunu, bu sebeple bir şeydeki olabilirliğe mecaz olarak kuvvet denildiğini kaydeder (Keşşâf, II, 1232).

İbn Sînâ’nın açıklamalarına göre bilfiil ve bilkuvve kavram çiftiyle varlıktaki öncelik ve sonralık durumları da ifade edilmektedir. Zira varlığın imkânı onun var olma gücüdür, bu gücün taşıyıcısı mevzu, heyûlâ ve madde diye adlandırılır. Sonradan meydana gelen (hâdis) her şeyin maddî bir ilkesi vardır. Bu da bilkuvveliğin zaman bakımından bilfiillikten önce olduğunu düşündürse bile bu oluş ve bozuluşa tâbi varlıklar için geçerlidir; ancak ontolojik anlamda bilfiilliğin mutlak bir önceliği vardır. Çünkü kuvve kendinde var değildir; o bilfiil olan cevherle birlikte bulunabilir; diğer bir ifadeyle o kendini kuvveden fiile çıkaracak, kendinde var olan bilfiil bir cevhere muhtaçtır. Bu cevher ise sonradan meydana gelmeyen, kendisinde asla bilkuvvelik bulunmayan ve mutlak anlamda bilfiil olan bir varlıktır. Mantık bakımından da bilfiillik bilkuvvelikten önce gelir. Buna göre bilkuvveliğin tanımına bilfiillik dahil edilirken bilfiilliğin tanımında bilkuvvelik zikredilmez. Bilfiillik aynı şekilde yetkinlik ve gaye açısından da bilkuvvelikten öncedir. Zira kuvvet bir eksiklik, fiil ise bir tamlık ve yetkinliktir. Bu sebeple varlık hayır, yokluk şer kabul edilir.

Bilfiilin mukabili olan bilkuvve “istidada ait bir imkân” mânasına da kullanılmıştır. Ancak “var olma imkânı” anlamındaki kuvvet bilkuvve bir şey ve ona zıt olabilirken istidat anlamındaki kuvvet bilkuvve sadece bir şey olabilir. Meselâ ilk madde bilkuvve her şey olabilir. Buna karşılık bir çocuk sadece adam olabilir, yani bilfiil çocuk olan aynı zamanda bilkuvve adamdır. Kuvvet ayrıca meleke kelimesiyle de eş anlamlı olarak kullanılmış, sanatla ve çeşitli alışkanlıklarla kazanılan kuvvet meleke diye de adlandırılmıştır (İbn Sînâ, eş-Şifâ˒ el-İlâhiyyât [1], s. 171-178).

Kuvvetin bilkuvve, bilfiil, istidat ve meleke mânalarına kullanılışına insan türünün bütün fertlerinde bilkuvve olarak bulunan akıl gücü örnek verilebilir. Bilkuvve akıl aynı zamanda nefsin mutlak bilme yeteneğidir (istidat). Bu bilkuvve aklın fiil haline çıkmış şekline bilmeleke akıl denilmektedir. İbn Sînâ bunu, yazı yazmayı öğrenme yeteneğine sahip bir çocuğun öğrenme yaşına geldiğinde yazı yazabilmesi için kalem tutmasına ve hece harflerini öğrenmesine, yazı malzemesini tanımasına benzetir (eş-Şifâ˒ en-Nefs, s. 39-40, 186).

Psikolojide kuvvet, canlı cismin çeşitli fiillerinin ilkesi olması açısından nefis için kullanılmıştır. Nefis canlı cismin bilfiil, beden ise bilkuvve dayanağıdır. Nefsin bedenî organları kullanarak gerçekleştirdiği güçleri vardır. Bunlar nefsin nebâtî güçleri, idrak güçleri ve muharrik güçleri olmak üzere üç kısma ayrılır. Nefsin nebâtî güçleri canlılığın devamını ve gelişimini sağlayan beslenme, büyüme, üreme ve bunlara yardımcı olan diğer güçlerdir. Nefsin idrak güçleri hissî idrak güçleri (el-kuva’l-müdriketü’l-hissiyye, el-kuva’l-müdriketü’l-hayvâniyye) ve aklî idrak güçleri (el-kuvvetü’l-âkıle, kuvvetü’n-nefsi’n-nâtıka) olmak üzere iki türlüdür. Hissî idrak güçleri de dış idrak güçleri (beş duyu) ve iç idrak güçleri diye ikiye ayrılır (bk. DUYU). Aklî idrak güçleri nazarî ve amelî olmak üzere iki kısımdır. Bu Aristocu taksime sonraki eserlerde bir de kutsî idrak gücü eklenmiştir. Nefsin muharrik güçleri ise eylemi yapan (el-kuvvetü’l-fâile) ve iradeyi doğuran (el-kuvvetü’l-bâise) güçler olmak üzere iki türlüdür. Bu kuvvetlere yardımcı başka kuvvetler de bulunmaktadır (a.g.e., s. 30 vd.; Fahreddin er-Râzî, II, 259 vd.). Varlıklarda bulunan bütün kuvvetlerin sayısının otuz sekiz olduğunu söyleyenler bulunduğu gibi kırkın üzerine çıkaranlar da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḳvy” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḳvy” md.; et-Taʿrîfât, “el-ḳuvve” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1230-1233; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḳvy” md.; Kindî, Resâʾil (nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1398/1978, s. 118, 169; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 229-235; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 222, 226-229, 256-260; Fârâbî, Şerḥu’l-Fârâbî li-Kitâbi Arisṭoṭâlîs fi’l-ʿİbâne (nşr. W. Kutsch - S. Marrow), Beyrut 1971, s. 94, 182; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 170-185; a.mlf., eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (6), s. 30 vd., 39-40, 186; İbn Rüşd, Tefsîru Mâ Baʿde’ṭ-ṭabîʿa, II, 577-593; Fahreddin er-Râzî, el-Mebâḥiṡü’l-Meşrıḳıyye (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 502-511; II, 259 vd.; T. J. de Boer - [R. Arnaldez], “Ḳuwwa”, EI² (Fr.), V, 580-584.

Kasım Turhan

KUYRUKLU BUYRULDU

Osmanlı malî bürokrasisinde defterdarların imzalarına ve bu imzaları taşıyan belgelere verilen ad.

Osmanlı bürokrasisinde sadece padişah ve sadrazamlar değil aynı zamanda beylerbeyi, kaptanpaşa ve defterdar gibi yüksek dereceli görevlilerce verilen emirlere de buyruldu denirdi. Özellikle maliye bürosunun önemi dolayısıyla defterdara kendi imzasını taşıyan emir yazma yetkisi tanınmıştı. Ancak onlar malî işlerle ilgili konularda, meselâ devlet gelirlerinin ihaleye çıkarılması, vergi toplanması, kapıkulunun maaşları gibi işlemler dolayısıyla gereken emri yazabilir yani “buyurur”, fakat pençe çekemez, hazırlanan bu evrakın alt kısmına imzasını koyardı. Bu imzalar, aşağıya doğru uzanan bir kavis şeklinde uzun bir tarzda olduğundan buna kuyruklu imza denmiş, aynı zamanda bu tür belgelere sonradan kuyruklu buyruldu adı verilmiştir.

Osmanlı maliyesinden sorumlu her üç defterdarın da başlangıçta kuyruklu imza atma yetkisi vardı. Timar tezkireleri, hazırlandıkları büronun şefi olan defterdar tarafından imzalandığı gibi ferman ve beratların arkasına her üç defterdarın birlikte kuyruklu bir form gösteren imzalarını koymaları gerekirdi. Defterdarların sayısına göre bu bazan dört, bazan iki, bazan da bir imzalı olabiliyordu. Defterdarların kuyruklu imzalarının yer aldığı beratlar veya fermanlar, bir bakıma o belgenin ilgili büroda kontrol edilip doğrulanmış olduğunun tescili anlamına gelirdi. Bu özelliği gösteren en eski belgelerin XVI. yüzyılın başlarına kadar indiği tesbit edilmiştir. Daha sonra XVII. yüzyılın ilk yarısında Sultan İbrâhim devrinde (1640-1648) ferman ve beratlara üç imza konması usulünden vazgeçilmiştir. Yanyana üç imza yerine alt alta iki imza konulmaya başlanmış, bunlardan sadece alttakinin başdefterdara ait olması ve kuyruklu bir şekilde atılması kararlaştırılmıştır. Böylece kuyruklu imza atma yetkisi sadece başdefterdara ait olmuştur. Bu sistem maliyede uzun süre uygulanarak defterdarlık kurumunun nezârete dönüştürüldüğü XIX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar devam etmiştir.

Kuyruklu imzalar sere, tuğ ve kuyruk olmak üzere üç ana kısımdan oluşuyordu. Sere, yalnızca defterdarın adıyla “el-fakīr” sözünden ibaret olan kısma denirdi. Burası önceleri açık bir imlâ ile yazılırken zamanla adların okunmasını bile zorlaştıracak derecede hayli stilize bir şekil kazanmıştır. Tuğ ise “el-fakīr” kelimesindeki “elif” ile “lâm” harflerinden oluşan kısma deniyordu. Dik bir şekle sahip bu kısım önceleri iki iken daha sonra bire inmiş, XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren buna tuğra ve pençelerde olduğu gibi “S” şeklinde bir “zülfe” eklenmiştir. Bu “S” şekli zamanla daha dik ve köşeli biçime bürünmüştür. Bütün bir imzaya ve imzanın bulunduğu belgeye adını veren kuyruk kısmı “fakir” kelimesinin “rı” harfinin aşağıya doğru oldukça kavis verilerek

uzatılmasıyla ortaya çıkmıştır. Böylece bütün imza formunun en belirgin parçası hayli kavisli bir “S” görüntüsünü almıştır. Başlangıçta tek bir çizgi halinde aşağıya kaydırılan kuyruk, sere kısmının sol alt tarafından yine aşağıya doğru iyice uzatılmış ve giderek kavsi daha da genişletilmiştir.

Başdefterdarın imzasını taşıyan maliye işleriyle ilgili bu kayıtlar özellikle XVIII. yüzyılda çeşitlilik kazanmıştır. Meselâ başbâki kulunun önemli görevleri arasında, kapıkulu ocaklarına maaş verilmeden önce defterdardan almış olduğu ve onun kuyruklu imzasının bulunduğu buyrulduları sadrazam kapısına gelerek burada sadâret kethüdâsına pençeletmek başta geliyordu. Daha sonra bunlar sadrazam tarafından “sah” çekilmek suretiyle kendisine iade edilirdi. Bundan dolayı genel olarak buyruldu türü belgeler içinde defterdarın oldukça stilize bir şekil kazanmış olan imzasını taşımaları dolayısıyla bu tip belgelere kuyruklu buyruldu denmesi resmî bir nitelik kazanmış olmasından çok şeklî görüntüsünden kaynaklanan adlandırmaya dayanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 329, 332, 380, 387; J. Matuz, Das Kanzleiwesen Sultan Suleymans des prächtigen, Wiesbaden 1974, s. 113; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul

1994, s. 81-83; a.mlf., “Buyruldu”, DİA, VI, 479; A. Velkov, “Les başdefterdar ottomans et leurs signatures à queue (XVIe-XVIIIe)”, Turcica, XVI, Paris 1984, s. 173-189; M. P. Pedani, “Le Prime ‘Sottoscrizioni a Coda’ dei tesorier nell’ Impero Ottomano”, Quaderni di Studi Arabi, VIII, Venezia 1990, s. 219; Feridun Emecen, “Başbâki Kulu”, DİA, V, 127.

DİA

KUYUCU MURAD PAŞA

(ö. 1020/1611)

Osmanlı vezîriâzamı.

Doğum tarihi ve yeri kesin olarak bilinmemektedir. Vefatı sırasında yaşının doksanı geçtiği kaydedildiği için 928 (1522) yılı dolayında doğduğu tahmin edilmektedir. Koca lakabıyla da anılır. Kaynaklarda Hırvat asıllı olduğu belirtilir. Devşirme usulüyle saraya alındı ve burada yetişti. Kanûnî Sultan Süleyman'ın son yıllarında Yemen beylerbeyi olan (1560-1565) Mahmud Paşa'ya intisap ederek kethüdâlığını yaptı. Onun Mısır valiliği sırasında da yanında bulunup mirlivâlık ve emîr-i haclık vazifelerini ifa etti. Bu arada Mahmud Paşa'nın kızıyla evlendi (Âlî Mustafa, vr. 362b). 983'te (1575) Yemen beylerbeyi oldu. Dört yıla yakın bir süre Yemen'de kaldı ve burada birçok hayır eseri meydana getirdi. Ancak Yemen'de haksız yere büyük servet kazandığı şâyiası üzerine azledilerek İstanbul'a getirtildi (988/1580). Yedikule'de bir süre hapsedildiği gibi serveti de müsâdere olundu.

Daha sonra affedilip Trablusşam beylerbeyiliğine gönderildi, ardından kendisine Karahisarışarkî sancağı tevcih edildi. 993'te (1585) Serdar Osman Paşa'nın (Özdemiroğlu) Tebriz seferine Karaman beylerbeyi olarak katıldı. Hamza Mirza idaresindeki Safevî kuvvetleriyle yapılan ve gece karanlığına kadar uzayan çarpışma sırasında geri çekilirken atıyla birlikte derin bir kuyuya düşerek esir alındı ve Alamut (Kahkaha) Kalesi'ne hapsedildi (Selânikî, s. 162). 998 (1590) Osmanlı-Safevî Antlaşması sonrasında serbest bırakılarak İstanbul'a döndü.

Aynı yıl Kıbrıs beylerbeyiliğine, iki sene sonra 1592 Şubatında Trablusşam'a, haziran ayında tekrar Kıbrıs'a tayin edildi. 1002 (1594) yılında Şam beylerbeyi olan Murad Paşa 1003'te (1595) Diyarbekir beylerbeyiliğine getirildi. Bu sırada devam etmekte olan Avusturya savaşlarına Diyarbekir beylerbeyi olarak katıldı. Cigalazâde Sinan Paşa ve Kırım Hanı Fetih Giray'la birlikte öncü kuvvetler içinde yer aldı ve Haçova Meydan Savaşı'nda büyük yararlılık gösterdi. 1008'de (1599) imparatorluk

temsilcileriyle barış görüşmeleri yapan Osmanlı heyetinde görev aldı. Bu arada Rumeli eyaletiyle beraber Budin muhafazasıyla görevlendirildi. I. Ahmed'in cülûsunun ardından 28 Cemâziyelâhir 1014'te (10 Kasım 1605) dördüncü vezirliğe getirildi. Uzun süreden beri Avusturya cephesinde bulunduğundan kendisine Lala Mehmed Paşa tarafından Macaristan serdarlığı verildi. Serdarlığı sırasında Budin ve Belgrad kalelerinin muhafazasına çalıştı. Bu arada barış görüşmelerini geliştirdi. Onun riyâsetinde, damadı Kadızâde Ali Paşa ve Budin kadısı Hâbil Efendi tarafından 17 Cemâziyelâhir - 10 Receb 1015 (20 Ekim - 11 Kasım 1606) tarihleri arasında yürütülen müzakereler neticesinde Zitvatoruk Antlaşması imzalandı.

Bu arada Anadolu'da Celâlî isyanları alevlenmiş ve Bursa'yı tehdit eder bir mahiyet kazanmıştı. Serdar Ferhad Paşa'nın Konya ve Kayseri'den başarısızlık haberlerinin gelmesi Vezîriâzam Derviş Paşa'nın bundan sorumlu tutulmasına yol açtı. Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi ve Muallimi Sultânî Mustafa Efendi'nin tesir ve telkinleriyle azl ve idam edilen Derviş Paşa'nın yerine Sun'ullah Efendi'nin tavsiyesiyle Murad Paşa tayin edildi (10 Şâban 1015 / 11 Aralık 1606). Sadâret mührünü Belgrad'da alan Murad Paşa İstanbul'a dönerek Anadolu'daki Celâlîler'e karşı hazırlık yapmaya başladı. İlk hedefi Suriye bölgesinde isyan eden Canbolatoğlu Ali Paşa oldu.

Rebîülevvel 1016'da (Temmuz 1607) harekete geçen Murad Paşa geçtiği bölgelerdeki irili ufaklı âsileri ortadan kaldırarak ilerlemeye başladı. Adapazarı civarında eşkıyalık yapan Parmaksız lakaplı şahsı ve etrafındakileri dağıtması ilk faaliyeti olarak gösterilir (Topçular Kâtibi Abdulkadir Efendi, s. 395). Bursa ve havalisini tehdit eden Kalenderoğlu'na Ankara sancak beyliğini vererek Orta Anadolu'yu sükûna kavuşturup arkasını emniyete aldı ve Konya, Lârende, İçel, Adana üzerinden Canbolatoğlu üzerine yürüdü. Konya'ya ulaştıktan sonra eski Celâlî Saraçoğlu'nu, Adana yöresinde faaliyet gösterip Canbolatoğlu ile ittifak halinde olan Cemşîd'i ve daha başka âsi gruplarını ortadan kaldırdı. Canbolatoğlu'nun Bakras Boğazı'nda mevzilenerek kendini beklediğini öğrenen Murad Paşa, eski bir Celâlî olan Maraş Beylerbeyi Zülfikar Paşa'nın da orduya katılmasından sonra uzun bir yoldan dolaşmak suretiyle İskenderun havalisindeki Beylan (Belen) Boğazı'ndan geçerek Oruç

ovasına indi. Çatışmalar 2 Receb 1016 (23 Ekim 1607) günü başlamakla birlikte esas savaş ertesi günü cereyan etti. Murad Paşa, Lübnanlı Dürzî lideri Ma‘noğlu Fahreddin ile birlikte hareket eden Canbolatoğlu'nun kuvvetlerini bozguna uğrattı. Lübnan Emîri Ma‘noğlu Fahreddin ile Dürzî kabileleri firar ettiler. Canbolatoğlu ise önce Kilis'e, oradan Halep'e gitti. Burada tutunamayacağını anlayınca az sayıda maiyetiyle birlikte İstanbul'a gelerek padişaha sığındı. Murad Paşa, Canbolatoğlu'nun kaçan kuvvetlerini takip ve imha ederek Halep'e girdi ve kışı burada geçirdi.

Murad Paşa daha sonra, kendisine Ankara sancak beyliği verilen, fakat şehre sokulmayınca burayı kuşatan ve üzerine gönderilen Tekeli Mehmed Paşa'yı bozguna uğratan, ardından da Bursa ve yöresini yağmalayan Kalenderoğlu üzerine yürüdü.

Muslu Çavuş'a İçel sancağını tevcih ederek onun Kalenderoğlu ile olabilecek ittifakını önledi ve Göksun yaylasında mevzilenen Kalenderoğlu'nu Rebîülâhir 1017'de (Ağustos 1608) Alaçayır mevkiinde cereyan eden savaşta yenilgiye uğrattı. Savaş meydanından kaçan Celâlîler'in geçecekleri yerlerin beylerbeyilerini bölgelerine gönderen Murad Paşa, Amasya civarında faaliyet gösteren Tavil Halil ve kardeşi Meymun'un İran'a doğru firar eden Kalenderoğlu ile birleşmek niyetinde olduklarını haber alınca yanlarına sadece bir haftalık erzak almalarını emrettiği yeniçerilerle onları takibe koyuldu. Altı gün altı gecelik sıkı bir kovalamanın ardından Karahisarışarkî sancağının Kara Hasan Derbendi'nde âsileri yakalayarak büyük kısmını imha etti. Ancak daha yolda iken hastalandığından Celâlîler'den artakalanların takip işini Seyfoğlu Hüseyin Paşa'ya havale ederek kendisi Sivas'a döndü. Bu arada davet edildiği halde Celâlî seferlerine katılmadığından dolayı orduya gelerek af dileyen Diyarbekir Beylerbeyi Nasuh Paşa'nın bu isteğini kabul eden Murad Paşa, İstanbul'daki rakipleri Sadâret Kaymakamı Mustafa Paşa, Defterdar Ekmekçi Ahmed Paşa, müftü ve kızlar ağasının padişaha telkinleri neticesinde o kışı da Anadolu'da geçirerek er-tesi yıl İran üzerine yürümesine dair bir ferman aldı. Ancak kendisi I. Ahmed'i ikna edip İstanbul'a doğru harekete geçti. 10 Ramazan 1017'de (18 Aralık 1608) beraberinde 400 civarında Celâlî bayrağı olduğu halde İstanbul'a ulaştı ve büyük merasimlerle karşılandı.

I. Ahmed, Sadrazam Murad Paşa'nın İran üzerine yürümesini istiyordu. Kuyucu Murad Paşa ise geride kalan âsileri tamamen ortadan kaldırmak niyetindeydi. Bu niyetini padişahtan da gizleyerek kışı birtakım hazırlıklarla geçirdikten sonra Rebîülevvel 1018'de (Haziran 1609) İran üzerine sefer olduğu şâyiasıyla ordusunu Üsküdar'da topladı. Esas amacı âsileri sefer bahanesiyle davet edip onları ortadan kaldırmaktı. Aydın civarında isyan eden Yûsuf Paşa sadrazamın davetine uyup Üsküdar'a gelerek orduya katıldı. Bu arada Murad Paşa, Zülfikar Paşa'yı daha önce İçel sancağını tevcih ettiği Muslu Çavuş üzerine göndermişti. Zülfikar Paşa'nın Muslu Çavuş'u bertaraf ettiği haberini getirmesi üzerine Yûsuf Paşa'yı da ortadan kaldırdı. Kaynaklarda bu olaya "Üsküdar seferi" adı verilir. Kışı sefer hazırlığı ile geçiren Murad Paşa, bir yandan da Celâlî isyanları yüzünden Anadolu'da durma noktasına gelen iktisadî ve sosyal hayatı canlandırmak üzere faaliyete geçti. Bunun için bir adaletnâme neşrederek özellikle devlet görevlilerinin vazifelerini suistimal suretiyle reâyâya zulmetmemelerini, böylece yerlerini terkeden ahalinin tekrar yurtlarına dönmelerini sağlamaya çalıştı.

Anadolu'da Celâlî isyanlarını yatıştıran Murad Paşa 1019'da (1610) doğrudan doğruya İran üzerine yürüdü. Şah Abbas'ın Tebriz'de beklediğini haber alınca Erzurum'dan Hasan Kal'ası, Çaldıran, Hoy yoluyla Tebriz'e ilerledi. İki ordu Tebriz'in kuzeyinde Acıçay mevkiinde karşı karşıya geldiyse de herhangi bir çatışma olmadı. Murad Paşa kış mevsiminin yaklaşması, mühimmat ve erzak sıkıntısı yüzünden Ahlat, Van, Bitlis yoluyla Diyarbekir'e gelerek kışı burada geçirdi. Aynı zamanda şah ile mektuplaşmalar devam etmekteydi. Kışı Diyarbekir'de geçirdikten sonra yeni sefer hazırlıkları yaparken 25 Cemâziyelevvel 1020'de (5 ağustos 1611) Cülek'te vefat etti. Onun, aralarında daha önceden husumet bulunan Nasuh Paşa tarafından bir ziyafette zehirletildiği de rivayet edilir. Ölümünden sonra Murad Paşa'nın orduda bulunan bütün erzak, esvap ve 6.5 milyon akçeye ulaşan nakit parası Vezîriâzam Nasuh Paşa tarafından müsâdere edildiği gibi kethüdâsı Ömer ve kapıcıbaşısı Sarı Hüseyin Ağa da katledildi (Peçuylu İbrâhim, II, 339-340). Vefat ettiğinde doksan yaşı civarında bulunan Murad Paşa'nın cesedi önce Diyarbekir'de muvakkaten defnedildi, ardından İstanbul Vezneciler semtinde yaptırdığı medresesi bitişiğindeki türbesine nakledildi.

Kaynaklarda, Murad Paşa'nın Osmanlı devlet nizamına ve an'anelerine bağlı bir devlet adamı olduğu, dindar kişiliğine rağmen Celâlîler'i ortadan kaldırmada ifrata varan uygulamalarda bulunduğu, bu arada 60-70.000 civarında Celâlî'yi ortadan kaldırdığı, konakladığı yerlerde derin kuyular kazdırıp öldürdüğü âsileri bu kuyulara doldurduğu rivayet edilir (a.g.e., II, 337). Yine kaynaklarda Nakşibendî tarikatına mensup olduğu, hac farîzasını yerine getirdiği, seferlerde yanında Yemen'de iken elde ettiği Hâlid b. Velîd'e ait olduğu söylenen kılıcı taşıdığı belirtilir (Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 59). Koca lakabı yaşının bir hayli ileri olmasından kaynaklanmaktadır. Kuyucu lakabının verilmesi ise bir rivayete göre âsileri katlettikten sonra kuyuya doldurtması, diğer bir rivayete göre de 1585 Tebriz seferinde atıyla birlikte kuyuya düşüp İranlılar'a esir düşmesi dolayısıyladır. 9 Ekim 1609 günü Sultan Ahmed Camii'nin temeli atılırken ilk kazmayı vuran devlet ricâli arasında Kuyucu Murad Paşa da vardı. Vezneciler semtinde medresesiyle birlikte türbe, sebil ve çarşısı sağlığında inşa edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 75, 76, 77, 78, 79; BA, MD Zeyli, nr. 8; BA, KK, nr. 1794, s. 4-5, 18, 24, 26-28; nr. 1896; BA, D.BRZ, nr. 20661; Feridun Bey, Münşeât, II, 114-116; Âsafî, Şecâatnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 6043, vr. 275b, 276a-b; Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 598, vr. 362b; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 162, 242, 263, 275, 319, 331, 498, 668; Kefevî, Tevârîh-i Âl-i Osmân, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5424, vr.100b-101b; The Report of Lello Third English Ambassador to the Sublime Porte: Bâbıâli Nezdinde Üçüncü İngiliz Elçisi Lello'nun Muhtırası (nşr. ve trc. Orhan Burian), Ankara 1952, s. 73-74; Sâfî Mustafa, Zübdetü't-tevârîh, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2429, II, vr. 39b, 73b-81b, 107a, 157b vd., 164b, 166b; Atâî, Hadâiku'l-hakāik fî tekmileti'ş-Şekāik, İstanbul 1268, I, 377, 609-615; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed. Fak. Tarih Semineri Kitaplığı, nr. 3277, s. 306-307; Mehmed Edirnevî, Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr, İstanbul 1276, s. 159 vd., 232-243; Mehmed b. Mehmed, Târîh-i Âl-i Osmân, Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil Paşa, nr. 300, vr. 24a-26b; Topçular Kâtibi

Abdülkadir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 80, s. 371, 395-396, 398-414, 422-433, 439, 446 vd., 453 vd., 475-477; Vâsıtî, Gazavât-ı Murad Paşa, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2236, vr. 2a-29a; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 101, 197, 209, 218, 227, 232, 235, 272, 279, 323 vd., 329-340; Ruk'anâme, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3384, vr. 58a-b; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 232-235, 281-282, 305 vd., 311-323, 326-336, 339, 344 vd.; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr, Bulak 1248, s. 466, 471, 507-517, 521-523; Âlî, Ahbârü'l-Yemânî, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 886, vr. 200a-b; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṡer, III, 355-358; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 625-632; Naîmâ, Târih, I, 431, 435-439; II, 13-18, 26-33, 34-46, 61-80 vd.; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 55-59; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 11; Hammer (Atâ Bey), VIII, 55, 57-59, 72, 78-98, 104 vd., 114-119, 129 vd.; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 66, 77, 80, 82, 94-95, 102-113; III/2, s. 363-365; Cengiz Orhonlu, Osmanlı Tarihine Ait Belgeler, Telhisler: 1597-1607, İstanbul 1970, s. 38-40, 97; a.mlf., "Murad Paşa", İA, VIII, 651-654; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri: 1578-1612, İstanbul 1993, s. 134, 150-151, 159, 198, 275, 277-278; Karen Berkay, Eşkiyalar ve Devlet, Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi (trc. Zeynep Altok), İstanbul 1999, s. 171, 195 vd., 217 vd., 221-227; William S. Griswold, Anadolu'da Büyük İsyan (trc. Ülkün Ansel), İstanbul 2000, s. 101 vd., 105 vd., 127 vd., 164 vd.; A. H. De Groot, "Murad Pas̱ẖa, Ḳuyud̲j̲u", EI² (İng.), VII, 600-601.

Ömer İşbilir

KUYUCU MURAD PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul’da XVII. yüzyılın başında inşa edilen bir külliye.

Eminönü’nde Vezneciler caddesi üzerinde yer alan külliye medrese, dershanemescid, türbe, sebil, sıbyan mektebi ve dükkânlardan oluşmaktadır. Külliye, I. Ahmed devri sadrazamlarından Kuyucu Murad Paşa tarafından yaptırılmıştır. Murad Paşa’nın 1020 (1611) yılında Diyarbekir’de vefat ederek İstanbul’a getirildiği ve daha önceden yaptırdığı medresesi yanındaki türbesine gömüldüğü bilinmektedir. Türbenin kapısı üzerinde bulunan âyet kitâbesinden başka yapıda bir kitâbe mevcut değildir. Bir kaynaktan medresenin Muharrem 1019 (Nisan 1610) tarihinde tamamlandığı anlaşılmaktadır. Bazı araştırmacılar yapıyı devrin başmimarı Sedefkâr Mehmed Ağa’ya mal etmişlerdir. Ancak Mehmed Ağa’nın başmimarlığı devrinde yapılan külliyenin bu mimarın eseri olduğu kesin değildir.

1782 yılındaki büyük yangında türbenin zarar gördüğü ve 1869’da yapılan bir tesbitte medresenin faal olduğu bilinmektedir. 1894 depreminde sıbyan mektebi yıkılmış, 23 Temmuz 1911 tarihindeki Uzunçarşı yangınında külliye kısmen harap olmuştur. 3 Ocak 1919’da yapılan bir tesbitle medresenin yangınzedeler tarafından işgal edildiği anlaşılmaktadır. Harap durumda olan külliye 1943-1950 yılları arasında restore edilmiştir. Medresede İstanbul Üniversitesi Güzel Sanatlar Bölümü faaliyetine devam etmektedir. Külliyeye ait sıbyan mektebiyle bazı dükkânlar bugün Pîrî Mehmed Paşa Vakfı’na geçmiş bulunmaktadır.

Üçgen biçiminde bir arsa üzerinde inşa edilen ve medrese ağırlıklı küçük külliyeler grubu içinde yer alan bu külliyede yapılar medreseye bitişik olarak düzenlenmiştir. Cephede dükkânlar arasında yer alan basık kemerli kapı ile medreseye geçiş sağlanmaktadır. Yamuk dikdörtgen planlı avluda giriş yönü hariç diğer üç yönde baklavalı başlıklara sahip mermer sütunlara oturan sivri kemerli revaklar avluyu “U” biçiminde çevrelemektedir.

Revakların arkasında güneydoğu yönü dışında diğer iki yönde “L” şeklinde sıralanan medrese odaları vardır.

Avlunun güneydoğu yönünde dershanemescid odası yer almaktadır. Önünde bulunan revak birimleri diğerlerinden farklı olarak dikdörtgen şeklinde olup üzerleri aynalı tonozla örtülmüştür. Burada farklı şekilde ele alınan revak cephesi de mermerle kaplanmıştır. Dershanemescid kare planlı olup üzeri pandantiflerle geçişi sağlanan kubbe ile örtülmüştür. Mermerden basık kemerli kapı ile geçilen mekânda eksenden sağa kaydırılmış bir mihrap nişi vardır. Çift sıra pencere düzenine sahip mekânın yan duvarlarında ikişer dolap nişi bulunmaktadır. Mihrabın solunda altlı üstlü birer pencere türbeye, kapının iki yanındaki birer pencere ise revaka açılmaktadır. Yapıda kubbe ortasında ve kubbe eteğinde yer alan kalem işleri son olarak 1995 yılında yenilenmiştir. Yeşil ve kırmızı renklerin kullanıldığı kalem işlerinden kubbe ortasındaki desen az görülen zikzaklı bir madalyon kompozisyonu gösterir.

Medrese odaları on dört adet olup üzerleri pandantiflerle geçişi sağlanan kubbelerle örtülüdür. Revaklardan dershanemescid önündeki üç birimden başka uzun koldaki bir birim de aynalı tonoz örtüye sahiptir. Diğer on bir birim pandantiflerle geçişi sağlanan kubbelerle örtülmüştür. Odalarda dolap ve ocak nişlerinin yanı sıra avluya ve dışa açılan pencereler vardır. Yalnızca kuzeydeki kısa kolda dışa açılan pencereler mevcut değildir. Kısa kolda ortadaki odanın revaka açılan penceresi diğerlerine göre daha dar tutulmuştur. Bu pencerenin solunda bir niş açılmıştır ve altında bir kuyu bulunmaktadır. Bu kolda en uçtaki birim helâ olarak düzenlenmiş olup üzeri aynalı tonozla örtülmüştür. Tonozda açılan fil gözü pencerelerle mekânın havalandırılması ve aydınlatılması sağlanmıştır. Medrese avlusunun üzeri bugün alçı tavan ve sundurma ile kapatılmış, zemini de betonlanmıştır. Avlu ortasında olması gereken şadırvan hakkında bilgi yoktur.

Medresenin güneydoğusunda yer alan türbe dershane-mescide bitişik olarak ele alınmıştır. Kesme köfeki taşından inşa edilen yapı kare planlı olup üzeri bugün ahşap tavanlı ve kurşun kaplı dört meyilli bir çatı ile örtülüdür. Vaktiyle bu üst örtünün kubbeli olduğu bilinmektedir. Güneydoğuda sağa kaydırılmış olan basık kemerli kapının önünde mukarnaslı başlıklara sahip mermer sütunlara oturan ve üç sivri kemerli olarak düzenlenmiş bulunan sakıf yer alır. Çift sıra pencere düzenine sahip olan yapıda alt sıra

pencereler dikdörtgen açıklıklı, üst sıra pencereler ise kemerli olarak düzenlenmiştir. Kapının bulunduğu cephede bir alt pencere sebile, karşısındaki duvarda altlı üstlü birer pencere dershane-mescide açılmaktadır. İki yan cephede ise altlı üstlü ikişer pencere ile dışa açılan mekânda iki adet dolap nişi mevcuttur. Türbede

Sadrazam Kuyucu Murad Paşa, Abaza Mehmed Paşa ve Cigalazâde Sinan Paşa'nın oğlu Mehmed Paşa'nın medfun olduğu bilinmektedir. Bugün türbe bakıma muhtaç bir durumdadır.

Külliyenin güneydoğusunda türbeye bitişik şekilde yerleştirilen mermer kaplamalı sebil dışa taşkın beş cepheli olarak düzenlenmiştir. Vaktiyle bir köşe başı sebili olan yapıya basık kemerli kapı ile geçilmektedir. Kurşun kaplı ahşap bir kubbe ile örtülü olan yapının mukarnaslı başlıklı mermer sütunlara oturan sivri kemerli cephelerinde geometrik kompozisyonlu metal şebekeler bulunur. Sebil içinden türbeye bakan dikdörtgen açıklıklı bir pencere vardır. Kapının karşısındaki köşede mermer su haznesiyle kuyu mevcuttur. Sebilin suyu vaktiyle Süleymaniye su yolundan sağlanmaktaydı. Yapı günümüzde bakımsız bir haldedir.

Vezneciler caddesindeki iki dükkânın üzerinde fevkanî olarak düzenlenmiş sıbyan mektebi külliyenin kuzeybatısındaki köşede yer almaktadır. Kesme köfeki taşından inşa edilen yapı kare planlı olup pandantiflerle geçişi sağlanan dıştan sekizgen kasnaklı kubbe ile örtülmüştür. Cadde üzerinde dükkânlar arasında bulunan dikdörtgen açıklıklı bir kapı ile mektebe geçiş sağlanmıştır. Kare planlı olan mektep odası karşılıklı iki duvarda açılan çift sıra pencerelere sahiptir. Alt sıra pencereler dikdörtgen açıklıklı, üst sıra pencereler sivri kemerli olarak düzenlenmiştir. Sıbyan mektebinin medrese ile birleştiği yerde büyük yuvarlak kemerli derin bir niş vardır. Yapının kuzeybatı cephesinde duvar ortasında bir ocak nişi ile iki yanında birer dikdörtgen dolap nişi bulunmaktadır. Mektep içinde son yıllarda yapılmış olan ve orijinalliği olmayan yoğun kalem işleri vardır. Yapı bugün altındaki bir dükkânla beraber büfe ve kafeterya olarak kullanılmaktadır.

Külliyenin Vezneciler caddesine bakan cephesinde on üç adet dükkân yer almaktadır. Dışarıya tuğladan yuvarlak kemerlerle açılan dükkânlar beşik tonozla örtülüdür. Cephe, kemer aralarında taş ve tuğlanın alternatif olarak

kullanılması ile oluşan almaşık duvar örgüsüne sahiptir. Son yıllarda restore edilmiş olan dükkânlar Vakıflar İdaresi tarafından kiraya verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 479, vr. 36a; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 11, 19; Derviş Efendizâde Derviş Mustafa, 1782 Yılı Yangınları (haz. Hüsamettin Aksu), İstanbul 1994, s. 42, 61; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 14, 15, rs. 19; Mustafa Cezar, "Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar ve Tabii Afetler", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 347-348; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 362; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 621; Ömer Faruk Şerifoğlu, Su Güzeli: İstanbul Sebilleri, İstanbul 1995, s. 35; Zeynep (Nayır) Ahunbay, "17. Yüzyıl İstanbul'unda Eğitim Kurumları", 17. Yüzyıl Osmanlı Kültür ve Sanatı, İstanbul 1998, s. 12-13; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 143-146; Mehmet Genç - Mehmet Mazak, İstanbul Depremleri, Fotoğraf ve Belgelerle 1894 Depremi, İstanbul 2000, s. 42, 55; J. Pervititch, Sigorta Haritalarında İstanbul, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 192, plan 51, Vezneciler (Balaban); Behçet Ünsal, "Türk Sebil Anıtları Üzerine Stil Araştırması", İstanbul Devlet Mimarlık ve Mühendislik Akademisi Dergisi, sy. 7, İstanbul 1981, s. 29; a.mlf., "İstanbul Türbeleri Üzerine Stil Araştırması", VD, sy. 16 (1982), s. 86; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Kuyucu Murad Paşa Külliyesi", STAD, sy. 14 (1998), s. 37-43.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

KUYULAR

Yer altı sularından faydalanmak için toprağın derinlemesine kazılmasıyla oluşturulan kuyular, suyun insanlar ve diğer canlılar için taşıdığı hayatî önemin bir parçası olarak insanlık tarihi boyunca ayrı bir öneme sahip olagelmiştir. Bu durum Arabistan yarımadası, Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Batı Asya gibi İslâmiyet'in yayıldığı ve yer üstü su kaynaklarının yetersiz olduğu bölgelerde öncelikli olarak geçerlidir. Bunun için de kuyular, İslâmî literatürde hem giderek gelişen teknik imkânların ve tecrübe birikiminin pratik bir konusu, sosyal hayatın ve kültürün bir parçası olarak, hem de kullanım ve yararlanmayı düzene bağlayan fıkhî ahkâm yönüyle ele alınmış ve bir dizi ayrıntılı açıklamaya konu olmuştur. Kuyunun Arapça karşılığı bi'rdir (çoğulu âbâr, biâr).

İslâm kültürünün beşiği olan Hicaz'da yer üstü su kaynakları oldukça kıt olduğundan kuyu, içme ve kullanma ihtiyacını karşılamada en önemli su kaynağı olma özelliğini daima korumuştur. Bu sebeple yerleşim birimlerinin yanında, kafilelerin geçecekleri yollar üzerinde, ekili arazilerin yakınlarında ve otlaklarda çok sayıda kuyu açılmıştır. Bölgede kuyuculuk (riyâkat) müstakil ve önemli bir uzmanlık alanı olmuş, toprağı ve bitkileri incelemek, hayvanların hareketlerini gözlemlemek ve yeri dinlemek gibi yöntemlerle bir yerde su bulunup bulunmadığını, varsa yüzeye yakınlık veya uzaklığını tahmin eden uzmanlar yetişmiştir (M. Şükrî el-Âlûsî, III, 343; Abdülaziz b. İbrâhim el-Ömerî, s. 226).

Mekke ve Medine'de İslâm'dan önce ve İslâm'ın ilk döneminde mevcut olan birçok kuyunun ismi kaynaklarda yer almaktadır. Dinî bir merkez olması sebebiyle

yıl boyunca ve özellikle hac mevsiminde önemli bir nüfusu barındıran Mekke'de eskiden beri kuyuculara büyük ihtiyaç duyulmuştur. Kureyş'in ileri gelenleri kendi adlarına kuyular açtırıp insanlara su ikram ederler ve bununla övünürlerdi. Şüphesiz Mekke'deki en meşhur kuyu, susuz kalan Hz. İsmâil ve annesi Hâcer için Allah'ın ihsan ettiği Zemzem Kuyusu'dur. İbn Hişâm, kapanmış olan Zemzem Kuyusu'nun Kureyşliler tarafından

tekrar açılmasından önce kazılan on bir kuyuyu ve bunları yaptıranları saymakta (es-Sîre2, I, 147-150), Ezrakī de Mekke ve civarında Câhiliye döneminde bilinen elli sekiz kuyunun adını vermektedir (Aḫbâru Mekke, II, 120).

Mekke kadar olmamakla birlikte Medine de yer altı suyuna muhtaç bir bölgedir. Hz. Peygamber bulunduğu çevrenin gereği olarak kuyuya önem vermiş, varlıklı müslümanları kuyu kazdırarak veya satın alarak suyunu halkın kullanımına sunmaya teşvik etmiştir. Resûl-i Ekrem döneminde Medine'de bulunan kuyular içinde en çok tanınanı, Kubâ Mescidi'nin yakınında olup Hz. Osman'ın Resûlullah'ın yüzüğünü (mührü) düşürdüğü ve bu sebeple Bi'rü'l-hâtem de denilen Eris Kuyusu ile Hz. Peygamber'in teşvikiyle Osman tarafından bir yahudiden satın alınıp müslümanların hizmetine vakfedilen Akīk yöresindeki Rûme Kuyusu idi. Kaynaklar, Resûl-i Ekrem döneminde Medine'de bulunan başka kuyulardan da söz eder (İbn Şebbe, I, 156-162; Abdülaziz b. İbrâhim el-Ömerî, s. 227-228).

Müslüman müellifler, ilk dönemlerden itibaren yer altı suları ve kuyularla ilgili bilgiler içeren eserler telif etmişlerdir. Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî'nin Kitâbü'l-Biʾr'i (nşr. Ramazan Abdüttevvâb, Kahire 1970) Araplar'ın kuyu ile ilgili olarak kullandıkları terimleri, kuyudan su çıkarma yöntemlerini, kuyudaki suyun miktarının tesbit yöntemini, kuyuların çeşitlerini, kuyudan su çekmekte kullanılan aletler vb. konuları içerir. Ebû Bekir el-Kerecî İnbâṭü'l-miyâhi'l-ḫafiyye adlı kitabında yer altı suları, kuyu kazma ve kuyuları koruma teknikleri, İbn Sînâ eş-Şifâʾ adlı meşhur ansiklopedik eserinde yer altı sularının çeşitleri hakkında bilgiler verir. Ebû Amr İbnü'l-Haccâc el-Muḳnî'de bitkilerden istifadeyle yer altında suyun varlığını ve nevini belirleme yollarından söz eder. Cârullah ez-Zemahşerî'nin Kitâbü'l-Cibâl ve'l-emkine ve'l-miyâh, Ebü'l-Feth Nasr b. Abdurrahman el-İskenderî'nin Kitâbü'l-Emkine ve'l-miyâh ve'l-cibâl adlı eserleri de böyledir. Zekeriyyâ el-Kazvînî, ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt ve ġarâʾibü'l-mevcûdât adındaki eserinde İslâm âleminin çeşitli yerlerinde gördüğü veya görenlerden duyduğu yer altı sularıyla ilgili bilgiler aktarmaktadır. Ahmed b. Abdülmün'im ed-Demenhûrî'nin ʿAynü'l-ḥayât fî istinbâṭi'l-miyâh'ı da ileri dönemde yazılmış bir diğer örnektir (bu konudaki zengin literatür için bk. Fihrisü maḫṭûṭâti'l-filâḥa: en-nebât el-miyâh ve'r-rey [Küveyt 1408/1988]).

a) Kuyularda Mülkiyet. Bu konu kuyunun kendisinde, suyunda ve çevresinde olmak üzere üç bakımdan ele alınıp işlenmiştir. Kimin tarafından kazıldığı belli olmayan veya yer çöküntüsü gibi bir tabiat olayı sonucunda oluşup işlenmemiş, ammeye ait arazilerde (mevât) veya yol kenarlarında bulunan, ayrıca kazılıp kamu menfaatine terkedilen veya vakfedilen kuyular kamu malı statüsündedir. Kimsenin mülkiyet iddiasında bulunamayacağı bu tür kuyulardan herkes eşit şekilde yararlanma hakkına sahiptir (Mâverdî, s. 229; İbn Kudâme, VI, 202; Mecelle, md. 1236). Buna karşılık kişinin açtığı veya açtırdığı, satın aldığı ya da evinde ve arsasında bulunan kuyu onun şahsî mülküdür. Ancak kişinin mevât bir arazide kuyu açabilmesi için İmam Ebû Hanîfe'ye ve Mâlikîler'e göre devletten izin alması gerekir. Mâlikîler bu izni kuyu açılacak yerin yerleşim birimlerine yakın olması halinde şart koşarlar. Hanbelîler'e ve Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre devletten izin almak şart değildir. Şâfiîler'e göre izin şart değilse de daha uygundur. Bu hüküm, müctehidlerin genel anlamda arazi ihyası konusundaki görüşlerinin sonucudur. Kuyu kişinin mülkiyetine girmekle birlikte suyu kendisine has olmayıp başkalarının o suda şefe (aş. bk.) hakkı vardır. Çünkü kuyunun suyu sürekli olarak alttan kaynadığından bir kaba alınmış su hükmünde değildir (Mecelle, md. 1251, 1266). Kuyu mülk olduğuna göre sahibi onu satabilir. İmam Mâlik'e göre arazi sulamak maksadıyla açılan bir kuyu satılamazsa da hayvan sulamaya mahsus kuyu satılabilir (Sahnûn, VI, 194).

İslâm'a göre ilke olarak su bütün insanların ortak malıdır. Hz. Peygamber de insanların suda, otta ve ateşte ortak olduklarını belirtmiştir (İbn Mâce, "Rühûn", 16; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 60). Bu ortaklıktan maksat mülk ortaklığı değil ibâha ortaklığıdır. Buna göre mutlak anlamda su kişi mülkiyetine konu olmaz. Yer altı suları da aynıdır. Kuyunun kişiye ait mülk olması suyunun da mülk olmasını gerektirmez (İbn Âbidîn, VI, 441; Mecelle, md. 1235; Ali Haydar, III, 514, 527). Şâfiî mezhebinde kuyu suyunun kuyu sahibinin özel mülkü sayılacağına dair farklı bir rivayetin dışında (İbn Kudâme, IV, 217) bütün mezheplerin görüşleri bu yöndedir. Herkesin alabilme hakkı bulunan mubah malı kim önce alırsa ona mâlik olduğundan (Ebû Dâvûd, "İmâre", 36) kuyudaki suyu biri çıkarır da kabına alırsa onun sahibidir. Zaruret durumu olmadıkça başkasına vermek zorunda değildir. İnsanların sudaki haklarına bağlı olarak kuyu suyunda şefe ve şirb

şeklinde iki haktan söz edilir. Bunlardan şefe (şürb) hakkı bir su kaynağından su içme veya temizlik, yemek pişirme, susuz kalan hayvanını sulama gibi gündelik ferdî ihtiyaçlar için önemsiz sayılabilecek ölçüde su kullanım yetkisini ifade eder. Şirb (saky) hakkı ise daha çok araziyi ve hayvan sürülerini sulama hakkı gibi süreklilik taşıyan kapsamlı bir haktır ve genelde bir akar lehine kurulu olduğundan irtifak hakkı niteliğindedir (bk. İRTİFAK). Kuyu sahipsiz bir arazide ise o suda herkesin şefe hakkı vardır. Sahibi, su almak isteyen kişinin kuyu başına gelmesine engel olamaz. Özel mülkiyet altındaki kuyu sularına ait şefe hakkı ise özel mülkiyetin sahibine sağladığı yetkiyle kayıtlıdır. Nitekim kuyu bir şahsın özel mülkünde ise başka biri o mülke ancak sahibinin izniyle girebilir veya hayvanını sokabilir. Fakat o kuyunun 1 mil çevresinde ihtiyaç sahibinin yararlanabileceği kamu malı bir su kaynağı yoksa kuyu sahibi, suya ihtiyacı olan kişinin arazisine girip kuyudan su almasına izin vermek veya ona su iletmek yükümlülüğündedir. Aksi takdirde ihtiyaç sahibinin gerekirse güç kullanarak su alma yetkisi vardır. Kuyu sahibinin verdiği suya karşılık ücret talep edip edemeyeceği veya hangi durumlarda talep edebileceği ise fakihler arasında tartışmalıdır. Su almak için birinin arazisine giren kişinin de çevreye ve kuyuya zarar vermemesi gerekir. İçmek veya zaruri ihtiyaçlarında kullanmak için ihtiyacı olanlara su vermeyen kişinin uhrevî sorumluluğu da vardır. Hz. Peygamber, ihtiyacından fazla suyu olup da bunu ihtiyaç sahibine vermeyen kimseyi Allah'ın âhirette rahmet nazarıyla bakmayacağı kişilerden saymıştır (Buhârî, "Müsâḳāt", 5). İster özel mülkte ister mevât bir arazide bulunsun kişinin mülkü

olan kuyuda başkalarının şirb hakkı yoktur. Dolayısıyla arazisini veya hayvan sürüsünü sulamak üzere su isteyen kişiyi kuyu sahibi menedebilir.

Mevât bir arazide kuyu kazılması bu araziyi ihya faaliyetinin bir türü olarak görüldüğünden, hem ihyayı teşvik etmek hem de kuyu sahibinin kuyudan yararlanmasını mümkün kılmak için bu kuyunun çevresindeki belli bir bölge sahibi lehine hukukî koruma altına alınmış ve bu alana kuyunun harimi denilmiştir. Harim üzerinde kuyu sahibinin kuyudakine benzer bir mülkiyet hakkı değil de ihya edilen yere, yani kuyuya bağlı olarak irtifak türü bir ihtisas ve tasarruf hakkı tanındığından bu bölgede bir başkasının kuyu açmasına izin verilmez; açarsa önceki kuyu sahibi bunu kapattırabilir. Fakat önceki kuyunun harimi dışında açılan ikinci kuyu öncekinin suyunu

çekse bile buna yapılacak bir şey yoktur. Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle der: “Ancak üç şeyde himâ* (koru) vardır. Bunlar kuyu, atın çayıra bağlandığı ip ve insanların oturdukları halkadır” (Ebû Yûsuf, s. 238-240; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 304, 305). Fakihlerin mevât bir arazide açılan kuyuya ait harimin mesafesi konusunda farklı ölçülerden söz etmesi, dayanılan hadislerin farklılığının yanı sıra kuyuların kullanım amacı, eski ve yeni oluşu, kuyunun genişlik ve derinliği ve toprağın su tutma özelliği gibi hususların göz önüne alınmasından, ayrıca bölgeler arası örf ve âdet farklılığından kaynaklanmaktadır (bk. HARİM).

Bir kimsenin kendi mülkünde başkasının izinsiz tasarrufta bulunamayacağı göz önüne alınırsa burada açtığı kuyunun harimi kural olarak mülkünün sınırlarıdır. Özel mülkte kazılan kuyuların hariminin olmayacağı hükmünün anlamı da budur (Mecelle, md. 1291). Komşu arazi sahibi de kendi mülkünde kuyu açabilir, önceki kuyunun sahibi kendi kuyusunun suyunu çekeceği gerekçesiyle ona engel olamaz (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 305; Molla Hüsrev, I, 186; Şirbînî, II, 364). Ancak Hanbelî ve Mâlikîler’e göre kişinin özel mülkünde açtığı kuyunun hariminin sınırları mülkünün sınırına kadar uzansa da bir başkası kendi mülkünde önceki kuyuya zarar verecek bir mesafede kuyu açamaz. Çünkü hiç kimsenin başkasına zarar verme hakkı yoktur (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 305; Sahnûn, VI, 197; İbn Kudâme, VI, 203).

b) Kuyu Suyunun Temizliği. Fıkıh literatüründe kuyu, havuz, depo sularının temizliğinin korunması ve içine bir pislik düştüğünde temizlenme usulleri üzerinde önemle durulur. Âlimler, gerek Hz. Peygamber’in bazı açıklamaları gerekse kendi zamanlarındaki tecrübelerine dayanarak kuyu ve havuzlardaki suların hangi durumda dinen kirlenmiş sayılacağı ve dinî temizlikte kullanılıp kullanılamayacağı, bu kuyu ve havuzların nasıl temizleneceği hususunda objektif ölçütler tesbit etmeye çalışmışlardır. Az su hükmündeki kuyunun içine dinen pis sayılan bir şey düştüğü takdirde suyu pis sayılır. Çok miktarda olan suyun ise aslî üç özelliğinden biri yani rengi, tadı veya kokusu değişmemişse temiz, değişmişse pis kabul edilir (İbn Rüşd, I, 23). Ancak az ve çok suyun ölçüsünün ne olacağı ve pis bir maddenin kuyuya karışması durumunda uygulanacak hüküm konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Öte yandan suyun temiz olması ile temizleyici sayılması arasında da fark gözetilmiş ve suyun dinen pis olup

olmaması daha çok ikinci özelliğiyle ilgili görülmüştür. Çünkü suyun temiz olması içilebilirliğini, maddî temizlik ve kullanım aracı olabilmesini ifade eder. Bu durum insanların gözlemleri, bilgi ve tecrübe birikimleri, temizlik kültürleri, su kaynaklarının kıtlığı, sahip oldukları teknik ve tıbbî imkânlarla, ayrıca kullanım alanı ve suyun sağlık açısından zararlı bir madde içerip içermemesiyle ilgili bir husustur. Suyun temizleyici sayılması ise maddî temizliğiyle de bağlantılı olmakla birlikte, esasen suyun abdest ve gusül gibi hükmî temizlikte kullanılabilir olması demektir.

Hanefîler'e göre, yüzeyi 10 × 10 arşın (6,8 × 6,8 m. = 46,24 m²) olan ve avuçlandığında el dibe değmeyecek kadar derinliği bulunan bir su birikintisi, havuz veya göletteki ya da bu kadar tabanı olan bir kuyudaki su "çok su" sayılır. Bu yaklaşık 10 ton su demektir. Hanbelî ve Şâfiî fakihlerine göre ise çok suyun ölçüsü yaklaşık 200 kilogramdır (2 kulle). Bu miktardan az olan su küçük havuz, çok olan ise büyük havuz sayılır. Hanefîler'in dışındaki mezhepler çok suyun sınırını daha aşağıda tuttuklarından onlara göre kuyuların büyük ekseriyeti büyük havuz hükmündedir ve temizlenmesi akarsu ve göletler gibi diğer çok su türlerine ait hükümlere tâbidir (bk. SU). Bu mezheplerde çok su sınırından aşağıda kalan kuyuların temizliği ayrı bir önem taşır. Hanefîler'in ölçüsü esas alındığında ise kuyular genelde az su hükmünü almakta ve dinen temizlenmesi daha çok önem taşımaktadır. Bu sebeple Hanefî fıkhında kuyuların temizliği daha ayrıntılı biçimde ele alınır.

Klasik dönem fıkıh literatüründe kuyu sularının temizliği konusunda -o günün imkân ve bilgi birikimi içerisinde-getirilen ölçüt ve önerileri ana hatlarıyla özetlemek gerekirse, kuyuya bir insan düştüğünde veya indiğinde eğer üzerinde dinin pis kabul ettiği bir şey yoksa kuyunun suyu kirlenmiş olmaz. Kuyuya düşen insanın üzerinde pis sayılan bir şey varsa ve kuyunun suyu mezheplerce belirlenen çerçevede azsa su pis olur ve dinî temizlikte kullanılma özelliğini kaybeder; suyunun tamamının boşaltılması gerekir.

Kuyuya düşen insanın ölmesi halinde Hanefîler'e göre su kirlendiğinden tamamen boşaltılması gerekir. Şâfiîler'e ve Hanbelîler'deki sahih görüşe göre ise suyun özelliklerinden biri değişmemişse su temizdir. Hanefîler'e göre kurbağa, yengeç gibi suda yaşayan, sinek, çekirge gibi akıcı kanı olmayan hayvanlarla üzerlerinde pislik olmayan ve canlı olarak çıkarılan eti

yenen hayvanlar suyu kirletmez. Eti yenmeyen hayvanlar canlı olarak çıkarılırsa su yine temiz sayılmakla birlikte ağızları suya değmişse salyalarına ait hükümler uygulanır. Kuyuya bir hayvan düşüp öldüğünde veya pis bir madde karıştığında hayvanın serçe, fare gibi küçük cüsseli, tavuk, kedi gibi orta cüsseli veya koyun, sığır gibi iri cüsseli olması, etinin yenir ve salyasının temiz olup olmaması, ölen hayvanın suda dağılıp dağılmadığı veya suya karışan pisliğin idrar, şarap, kan gibi ağır pislik hükmünde olup olmadığı göz önüne alınarak kuyudan 20, 30, 40 kova su çıkarmaktan suyunun tamamının boşaltılmasına kadar kademeli bir temizleme usulü önerilmiştir. Kuyunun tabanından sürekli su kaynar da tamamını boşaltmak mümkün olmazsa 200 ile 300 kova su veya tahminen kuyuda bulunan miktarda su çıkarılarak kuyunun temizleneceği kabul edilmiştir. Hanefîler'in dışındaki diğer mezheplerde de başta suyun temel özelliklerinden birinin değişip değişmediği esas alınarak benzeri ölçütler ve temizleme usulleri söz konusu edilir. İnsan dışkısı ve idrarının az olsun çok olsun kuyuyu kirleteceğinde fakihler birleşir. Bunlarla kirlenen bir kuyunun suyunun boşaltılması gerekir.

Klasik dönem fıkıh âlimlerinin kendi tecrübeleri ışığında ortaya koymaya çalıştıkları bu ölçüler, hem o günün şartları

içinde kişilerin sağlığını koruma hem de su yokluğunda mevcut suları mümkün oldukça kullanabilme, dinî ibadetler için gerekli temizliği yaparken kişilerin mânen huzur içinde bulunmalarını sağlama ve nihayet bu hususta kargaşa ve keyfîliği önleme amacı taşımaktadır. Bu bakımdan günümüzde kuyu, havuz ve su depolarına pis bir maddenin karışması halinde teknik imkânlardan da faydalanarak sularının mümkün olduğu ölçüde boşaltılması, suyun laboratuvar tahlilinin yaptırılması ve dezenfekte edici maddeler kullanılarak sağlık bakımından yeterli temizliğin sağlanması gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, “Büyûʿ”, 82; Buhârî, “Müsâḳāt”, 5, “Ġusül”, 23, “Enbiyâʾ”, 17; Müslim, “Zühd”, 40; İbn Mâce, “Rühûn”, 16, 22, “Menâsik”, 78; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 34, “Büyûʿ”, 60, “İmâre”, 36; Ebû Yûsuf, Kitâbü’l-Ḫarâc (nşr. İhsan Abbas), Küveyt 1985, s. 230-233, 237-240; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 147-150; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü’l-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1401/1981, s. 303-305; Sahnûn, el-Müdevvene, VI, 90, 189, 191, 194, 196, 197; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Wüstenfeld), II, 120-130; İbn Şebbe, Târîḫu’l-Medîneti’l-münevvere, I, 156-162; Tahâvî, Şerḥu Meʿâni’l-âs̱âr, I, 11, 12, 16, 17; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 229; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 74 vd.; VI, 188, 189, 194, 195; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, Kahire, ts., I, 21, 22; IV, 97, 100, 104; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Beyrut 1982, I, 23, 24; İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1984, I, 66, 70; IV, 217, 218; VI, 196, 200-203; Nevevî, Şerḥu Müslim, XVIII, 112; İbnü’l-Cüzey, el-Ḳavânînü’l-fıḳhiyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), s. 31, 35, 290; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü’l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, I, 27-31; VI, 36; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü’r-râye, Beyrut 1393/1973, I, 129; IV, 292; Molla Hüsrev, Dürerü’l-ḥükkâm, İstanbul 1287, I, 186; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, I, 21, 23; II, 335, 361, 363-366, 375; V, 352; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Kahire 1938, I, 62, 66-70; V, 327, 331, 332; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I, 74-76, 79, 80; VII, 67, 68, 70, 74; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), I, 211, 212, 216; VI, 438, 440, 441, 543; Mecelle, md. 1235, 1236, 1251, 1263, 1266, 1268, 1281, 1291; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1330, III, 514, 527, 534, 535, 540, 541; M. Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu’l-ereb, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), III, 343; Abdülaziz b. İbrâhim el-Ömerî, el-Ḫiref ve’ṣ-ṣınâʿât fi’l-Ḥicâz fî ʿaṣri’r-Resûl, [baskı yeri yok] 1405/1985, s. 226-230; M. Velîd Kâmil, “Nihâyetü’l-ereb fî ʿilmi’l-âbâr ʿinde’l-ʿArab”, Ebḥâs̱ü’l-müʾtemeri’s-seneviyyi’s̱-s̱âmin li-târîḫi’l-ʿulûm ʿinde’l-ʿArab, Halep 1987, s. 269-283; J. Kramer, “Biʾr”, EI² (İng.), I, 1230; G. Rentz, “Biʾr [Modern Arabia]”, a.e., I, 1230-1231; J. Despois, “Biʾr [The Maghrib]”, a.e., I, 1231-1232; “Âbâr”, Mv.F, I, 78-91.

Hüseyin Kayapınar

KUYUMCULUK

Türkçe kud-mak > kuy-mak “(maden) dökmek” kökünden (bk. Clauson, s. 596, 677) türeyen kuyumcu “dökümcü, dökmeci” ve kuyumculuk “dökümcülük, dökmecilik” anlamını taşımaktadır. Terim olarak yalnız kıymetli madenleri kapsamına alan kelime için bugün, “birtakım teknik bilgilerle el becerisi yanında zevkiselim ve yüksek bir estetik anlayışı gerektiren kıymetli maden ve taşlardan ziynet eşyası imal etme sanatı” tanımlaması yapılabilir. Eskiden altın ve gümüş kaplar, sofra takımları, kalemdan, tüfek, tabanca ve kılıç kabzaları, el aynası, şamdan gibi eşya da kuyumcular tarafından işlenirdi; günümüzde bu faaliyetler başka alanlara kaymıştır. Arapça’da kuyumculuğun adı “kalıba dökmek” mânasına gelen savğdan türetilmiştir: Sıyâga “döküm, dökme”, savvâğ, sayyâğ, sâiğ “dökümcü” (kuyumcu). Kuyumculuk, işlenen maddenin cinsine veya uygulanan tekniğe göre de adlandırılmıştır. Gümüşçü yahut Batı dillerindeki goldsmith (altın dövücü), silversmith (gümüş dövücü) ve jewellery (mücevhercilik; jeweller “kuyumcu”) gibi. Osmanlılar da kuyumcu için zerger (Far. “altın işleyen”) ve kuyumculuk için zergerî kelimelerini kullanmışlardır.

“Ziynet eşyası imali” anlamında kuyumculuğun Mısır’da hânedanlık öncesi Badâri kültüründe (m.ö. 5500-4000) başladığı ve ilk ürünlerin perdahlanmış malahit boncuklar olduğu sanılmaktadır. Daha sonra bu taş işçiliği ilerleyerek Eskiçağ’ın en gelişmiş kuyumculuk sanatı halini almıştır. Kazılarda ele geçen orijinal buluntuların yanında özellikle duvar resimlerinden elde edilen bilgiler, Mısır kuyumculuğunun modern fabrikasyon dönemine kadar bütün dünya kuyumculuğunu etkilediğini göstermektedir. Kıymetli taş delmekte kullanılan matkap-kemençe ve sarı alevi maden eritmeye ve kaynak yapmaya elverişli yüksek derecelere çıkaran körük ve üflecin (hamlaç) bilinen ilk örneklerine Mısır duvar resimlerinde rastlanmaktadır (Wilkinson, rs. 1-3). Mezopotamya’da Ur kral mezarlarında bulunan filigran (telkâri) ve granüle (güverse; altın satıh üzerine küçük altın kürecikler kaynatma) teknikleriyle yapılmış taşlı ve taşsız mücevheratla Alacahöyük ve Troya’da bulunan, tekniklerinden çok tasarımlarıyla dikkat çeken altın kaplar ve takılar, milâttan önce III. binyılda

ulaşılan kuyumculuk düzeyine ışık tutmaları bakımından önemlidir. Böcek, sinek, palamut gibi tekrarlanan takı tanelerinin yapımında kalıp baskı tekniği uygulanmıştır. Şimdiye kadar ele geçen en erken kalıplar Uşak-Güre çevresinde bulunan ve milâttan önce V. yüzyıla tarihlenen Anadolu-Pers dönemine ait örnekler olup halen Uşak Müzesi'nde muhafaza edilmektedir (Meriçboyu, s. 28-29). Altay, Tuva, Minusinsk ve Batı Moğolistan kurganlarında ele geçen çok sayıda ziynet eşyasıyla altın ve gümüş kap kacak da Asya'nın bu bölgesinde yaşayan toplumlar arasında kuyumculuğa eskiden beri büyük önem verildiğini göstermektedir. Bunlardan kime ait olduğu halen tartışılan bazıları çok üstün bir sanat değeri taşır ve ince bir zevki yansıtır. Almatı yakınlarındaki Esik kurganında bulunan kırmızı kumaş üzerine aplike edilmiş, görüntüyü zırha benzeten altın plakalarla süslü ceket, pantolon, pelerin ve başlıktan oluşan elbise ile kılıç takımı milâttan önce V veya IV. yüzyıla tarihlenmektedir. Altın plakalara repose ve ajur teknikleriyle at ve geyik figürlerinin işlendiği elbisenin aynı kurganda mevcut gümüş bir tas üzerindeki yazıdan bir Türk prensine ait olduğu öğrenilmektedir (Atıl, P Sanat Kültür Antika, sy. 17 [2000], s. 86-87; Diyarbekirli, s. 19-20). Daha sonraki asırlara ait Göktürk mezarlarından çıkan buluntulardan da belli formdaki ahşap kalıp üzerine yerleştirilen altın veya gümüş levhalara yuvarlak uçlu kalem ve çekiçle aynı şeklin kazandırılması ve keskin kalemlerle çizgisel nakışların yapılması gibi metotların uygulandığı anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 31-32). Macaristan'da bulunan Nagyszentmiklos hazinesindeki eserlerin üzerinde yer alan tasvirler de Türk üslûbunu yansıtmakta ve hazinenin muhtemelen Peçenekler'e ait olduğunu göstermektedir (a.g.e., s. 55-60).

Kitâb-ı Mukaddes'in çeşitli yerlerinde yüzük, bilezik, küpe, gerdanlık, halhal, ayak zinciri, kemer, taç, burun halkası gibi altın ve gümüş ziynet eşyasından, akik, yakut, zümrüt, yeşim, su mermeri, ametist, safir, lapis gibi değerli ve yarı değerli taşlardan, inciden (NBD, s. 631-633) ve Hârûn için yapılacak kâhinlik elbisesiyle özel göğüslükte altın yuvalara kıymetli taşların yerleştirilmesi, taşlar üzerine kabile adlarının yazılması, boyuna takmak için halka ve zincir yapılması gibi kuyumculukla ilgili birtakım işlerden söz edilir (Çıkış, 28/15-27, 39/6-20). Ayrıca altınla

kaplanan ahit sandığı ve yedi kollu altın şamdanın nasıl yapılacağıyla ilgili bölümlerde "üstat işi" (Çıkış, 28/15), "dövmeci işi" (Çıkış, 25/31) gibi

ifadelerle kuyumculuğa atıfta bulunulur. Eski Ahid'de put yapan kuyumcuların da bahsi geçer (İşaya, 40/19, 41/7, 46/6).

Kettânî, Kur'an'da, Mûsâ'nın ardından kavminin ziynet olarak takındıklarından bir buzağı heykeli yapıp onu tanrı edindiğini bildiren âyetin (el-A'râf 7/148) kuyumculuğa delâlet ettiğini söyler (et-Terâtîbü'l-idâriyye, III, 6). Diğer bir âyette, yağmur yağınca vadilerden aşağıya doğru akan suyun çer çöp ve tortuyu alıp götürmesi, süs eşyası veya alet edevat yapan ustanın madeni ateşte eriterek üzerinde biriken cürufu gidermesine benzetilir (er-Ra'd 13/17). Denizden çıkarılan hilyelerin (inci ve mercan) şükrü gerektiren inkâr edilmez nimetler olduğu vurgulanır (en-Nahl 16/14; Fâtır 35/12; er-Rahmân 55/22). Denizden elde edilen ziynetler Muallaka şairlerinin teşbihlerinde de yer alır (Hatîb et-Tebrîzî, s. 181-182). Bazı hadislerde görülen kuyumculuk aleyhine kullanılmış ifadeler ise altın ve gümüşün ayarıyla oynayanlar, erkekler için haram olan ziynet eşyası ve altın kap kacak yapanlarla alâkalı görülmüştür (Abdülhay el-Kettânî, II, 328). Ayrıca kuyumcuların insanların en yalancıları arasında sayılması (Müsned, II, 292, 324, 345; İbn Mâce, "Ticârât", 5), fazla sipariş alıp işi zamanında yetiştirememeleri üzerine devamlı şekilde teslim tarihini ertelemeleriyle yorumlanmıştır. Buhârî "Büyûʿ" (alışveriş) bölümünde kuyumcularla ilgili bir bab açmıştır (28. bab). Kaydettiği rivayetlerden, Mekke Haremi'nde bitkilerin koparılması yasaklanırken kuyumcuların kullandığı izhirin (Mekke ayrığı) hariç tutulduğu öğrenilmektedir. Medine'de kuyumculuk yapanlar daha çok Benî Kaynukā'lılar'dı. Bir rivayette, bu kabileden bir kuyumcunun develerle izhir getirip Medine'deki meslektaşlarına satmak üzere Hz. Ali ile anlaştığı belirtilmektedir (Buhârî, "Büyûʿ", 28; Müslim, "Eşribe", 2). Bu rivayet, Nevevî ile İbn Hacer tarafından gayrimüslimlerle ticarî ilişkilerin cevazına delil sayılmıştır (Şerḥu Müslim, XIII, 146; Fetḥu'l-Bârî, IX, 167-168). Câhiliye döneminde bir savaşta burnunu kaybeden Arfece b. Es'ad, çirkin görüntüsünden kurtulmak için yerine gümüşten bir burun yaptırmış, fena kokuya yol açması üzerine ihtidâ ettikten sonra onu Hz. Peygamber'in isteğiyle altından olanıyla değiştirmişti (Ebû Dâvûd, "Ḫâtem", 7). Bu olay ve sahâbeyle tâbiîn arasında düşen dişlerini altın telle bağlatanların bulunması (Tirmizî, "Libâs", 31; İbn Sa'd, III, 58), o dönemde kuyumculuk sanatının oldukça ileri bir seviyeye ulaştığını göstermektedir. Ayrıca hadis kaynaklarında, Resûl-i Ekrem ve sahâbîlerin aynı zamanda mühür olarak

kullanılan yüzükler takındıkları hakkında çeşitli bilgiler bulunmaktadır (bk. MÜHÜR).

İlk devir İslâm kuyumculuğundan günümüze fazla bir örnek ulaşmamıştır. Bulunan en eski eserler, V. (XI.) yüzyılın ilk yarısına tarihlenen İslâm coğrafyasının doğu veya batısına ait birkaç parça ziynet eşyasından ibarettir. İslâm tarihinin ilk üç dört asrındaki takılar, dolayısıyla o dönemlerin kuyumculuğu hakkında sahip olunan bilgiler, daha çok bazı saray kalıntılarında ortaya çıkarılan heykel ve kabartmalarla edebî metinlere dayanmaktadır. Ele geçen tasvirler, ilk dönem kuyumculuğunda önemli ölçüde Roma-Bizans ve Sâsânî etkisi olduğunu göstermektedir. V. yüzyılda yaşayan Reşîd b. Zübeyr el-Kādî tarafından yazılan eẕ-Ẕeḫâʾir ve't-tuḥaf'ta Emevî ve Abbâsî devlet adamlarına gelen hediyeler arasında çok değerli taşlardan, "yetîme" denilen olağan üstü büyük incilerden, altın ve gümüşten yapılmış eşyadan söz edilir. İlk dönem İslâm takılarında görülen orijinal bir özellik yazının süs unsuru olarak kullanılmasıdır (Allan, s. 60-61). Mevcut örneklerden Rakka'da (Suriye) bulunan V. (XI.) yüzyıla ait altın levhalardan yapılmış ve granületelkâri bezemelerle süslenmiş bir bileziğin kilidine doğru incelen halkalarında iyi dilekler içeren kûfî yazılar yer almaktadır. Bu bileziğin bir benzeri Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh'ın adını taşıyan, 1000-1028 yılları arasındaki Gazneli Mahmud hâkimiyetinde Nîşâbûr'da basılmış dinarların kalıp olarak kullanıldığı desenlerle bezenmiştir (Atıl, P Sanat Kültür Antika, sy. 17 [2000], s. 79-80). Bu tür bileziklere İslâm öncesi Roma-Bizans sanatında da rastlanmaktadır. VI-VII. (XII-XIII.) yüzyıllar İslâm kuyumculuğuna ait İran'da yapıldığı sanılan, yaprak, küre veya dilimli boncuk şeklinde ayakları bulunan küpeler, bilezik, kolye ve yüzüklerle kemer setlerinde granüle, hâk, savat, repose, telkâri ve döküm tekniklerinden birinin veya birkaçının bir arada uygulandığı görülmektedir (EI2 [İng.] Suppl., lv. XXIX; rs. 7 a-b, 8 a-b, 10, 11 a-b, 12, 14). Bu tekniklerin uygulanmasına Endülüs'e kadar uzanan geniş bir coğrafyada yeni motif ve tasarımlarla devam edilmiştir.

Osmanlılar'da kuyumculuk mesleği çok gelişmişti. Ehl-i hireften zergerler nakkaş, hakkâk ve zernişancı (çelik namlular ve yeşim gibi sert taştan yapılmış kabza vb. üzerine altın kakma yapan) gibi kendi dallarıyla ilgili gruplarla iş birliği halindeydiler. 932 (1526) tarihli bir ehl-i hiref mevâcib teftiş defterinden o yıl sarayda elli sekiz zerger, yirmi iki zernişancı ve

dokuz hakkâkin çalıştığı anlaşılmaktadır. Bunların içinde Tebrizli ve Bosnalılar çoğunlukta olmakla beraber Horasanlı, Arnavut, Rus, Gürcü, Üsküplü, Akkirmanlı, Çerkez, Hersekli ve Rum ustalarla çıraklar da bulunmaktaydı. Aynı asrın ortalarına doğru maaş defterlerinde kuyumcuların Rum ve Acem olmak üzere iki sınıfa ayrıldığı görülmektedir (Çağman, s. 51 vd.). Saraydaki hediye defterlerinde diğer ehl-i hiref gibi kuyumcuların da padişaha sundukları hediyelerin listeleri bulunmaktadır (Uzunçarşılı, XI/15 [1986], s. 66-68, 73, 74). Kuyumcular saray için sorguç, istefan (hotoz), zülüflük, enselik, saçbağı, gerdanlık, yüzük, zihgir (okçu yüzüğü), bilezik, küpe, halhal, pazıbent, kemer ve kemer tokası, zincir gibi takılar; Kur'an mahfazaları, kılıç, yatağan, hançer, gürz,

tüfek kabzaları; tesbih kamçıları; değişik kutular ve rahleler; bardak, matara, kâse, şerbetlik, maşrapa, fincan takımı gibi kaplar veya bunlara ait zarflar ve ayna takımları gibi birçok eşya imal etmişlerdir. Osmanlı sultanlarının yabancı devletlerle imzaladıkları muahedelere ve yolladıkları mektuplara takılan kozaklar da saray kuyumcuları tarafından yapılmaktaydı (bk. KOZAK).

Babası Sarây-ı Âmire kuyumcubaşısı olan Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilere göre o dönemde İstanbul'da 3000 kadar kuyumcu dükkânı ve 5000 kadar çalışanı bulunmaktaydı. Evliya Çelebi bunların örs, çekiç ve ateş kullandıkları için Hz. Dâvûd'u pîr kabul ettiklerini, ancak aslında risâlet asrındaki pîrlerinin Nasr b. Abdullah olduğunu söyler. Yine Evliya Çelebi'nin kaydettiğine göre genelde her biri bir sanatla ilgilenen Osmanlı sultanlarından Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman kuyumculuk işini öğrenmişlerdir. Kanûnî tahta çıkınca kuyumcular için çeşmesi, hamamı olan, önü bahçeli, iki tarafında kuyumcu tezgâhlarının bulunduğu odalara sahip bir iş yeri yaptırmış ve oraya çok sayıda kap kacak bağışlamıştır. Evliya Çelebi'nin anlattıklarından Osmanlı sultanlarının kuyumcu esnafına özel bir önem verdikleri anlaşılmaktadır. Kuyumcu esnafının yirmi yılda bir (Seyahatnâme, I, 570; bir yerde kırk yılda bir; bk. I, 483) Kâğıthane'deki padişaha ait mesire yerlerinde 5-6000 kadar çadırın kurulduğu büyük bir cemiyetleri olurdu. Burada sultana ait kös ve davullarla yirmi gün kadar şenlik yapmaları (teferrüc) kānûn-ı Süleymânî idi. Toplanacak büyük cemiyete davet için Osmanlı diyarında bulunan bütün kuyumculara bir yıl öncesinden zergeran çavuşları yollanırdı. Bunların hepsinin gelmesi

mümkün olmadığından içlerinden seçtikleri “necîb ve reşîd halifeler sâhib-i post olmaya beşer onar bin kuruşla” gönderilirdi. Padişahın, vezirlerin ve şeyhülislâmın katıldığı merasimlerde peştemal bağlanan yeni ustalar pîrlerinin ellerini öpüp icâzet alırlardı. Evliya Çelebi bu merasimlerle ilgili geniş bilgi verir ve başka esnafın bu derece büyük şenliklerinin olmadığını söyler (a.g.e., I, 570-571). Ayrıca “haddeciyân, bâzergân-ı cevâhirciyân, incüciyân, zergerân-ı cevâhirciyân, kalciyân-ı kuyumciyân, cevherfürûşân, elmasbür, kalemkerân, sırmakeşân, tel-i âhenkeşân, tîzâbciyân (kezzapçılar), hakkâkân, potaciyân, buraciyân” gibi kuyumcu esnafıyla bunların pîrleri hakkında bilgi verir ve yılda bir defa kuyumcu ve saatçi dükkânlarındaki döküntü ve tozları toplayıp gümüşhanecilere satan romatçıyân esnafından bahseder. Nakkaş Osman ve Levnî de surnâmelerde kuyumcu esnafının geçişlerini tasvir etmişlerdir (İntizâmî, s. 93; Atıl, Levni ve Surname, s. 148).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “Ḫâtem” md.; Clauson, Dictionary, s. 596, 677; Müsned, II, 292, 324, 345; Buhârî, “Büyûʿ”, 28; Müslim, “Eşribe”, 2; İbn Mâce, “Ticârât”, 5; Ebû Dâvûd, “Ḫâtem”, 7; Tirmizî, “Libâs”, 31; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 58; Bîrûnî, el-Cemâhir fî maʿrifeti’l-cevâhir, Haydarâbâd 1355, s. 129 vd., 150 vd.; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu’l-ḳaṣâʾidi’l-ʿaşr (nşr. Abdüsselâm el-Hûfî), Beyrut 1405/1985, s. 181-182; Nevevî, Şerḥu Müslim, XIII, 146; İbn Hacer, Fetḥu’l-Bârî (Sa‘d), IX, 167-168; İntizâmî, 1582 Surnâme-i Hümâyun: Düğün Kitabı (haz. Nurhan Atasoy), İstanbul 1997, s. 93; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 483, 567, 569 vd.; Reşîd b. Zübeyr, eẕ-Ẕeḫâʾir ve’t-tuḥaf (nşr. Muhammed Hamîdullah), Küveyt 1984, s. 16, 29, 31; G. Gregorietti, Jevellery through the Ages, London 1970, s. 23-27, 30, 34, 38-39, 44; A. Wilkinson, Ancient Egyptian Jewellery, London 1971; K. R. M. Hyslop, Western Asiatic Jewellery c. 3000-612 B. C., London 1971; I. H. Marshall, “Jewels and Precious Stones”, NBD, s. 631-634; T. C. Michell, “Ornaments”, a.e., s. 913-915; Saad al-Jadir, Arab and Islamic Silver, London 1981, s. 30-35; J. W. Allan, Nishabur Metalwork of the Early Islamic Period, New York 1982, s. 20, 27 vd., 60-

61; Filiz Çağman, “Serzergeran Mehmet Usta ve Eserleri”, Kemal Çığ’a Armağan, İstanbul 1984, s. 51 vd.; Abdülazîz b. İbrâhim el-Ömerî, el-Ḫıref ve’ṣ-ṣınâʿât fi’l-Hicâz fî ʿaṣri’r-Resûl, [baskı yeri yok] 1405/1985, s. 318-324; Abdülhay el-Kettanî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), II, 328; III, 6; R. W. Ferrier, The Arts of Persia, Ahmedâbâd 1990, s. 187-194; Amina Okada, Imperial Mughal Painters (trc. Deke Dusinberre), Paris 1992, s. 7, 29, 179; Nejat Diyarbekirli, “İslamiyet’ten Önce Türk Sanatı”, Başlangıcından Bugüne Türk Sanatı (nşr. Mehmet Önder), Ankara 1993, s. 19-20, 31-32, 55-60; Ülker Erginsoy, “Türk Maden Sanatı”, a.e., s. 356-358; I. Shaw - P. Nicholson, British Museum Dictionary of Ancient Egypt, Kahire 1996, s. 144-145; Veli Sevin, Anadolu Arkeolojisi Başlangıçtan Perslere Kadar, İstanbul 1997, s. 74; Paul Lewis, Tıp Tarihi (trc. Nilgün Güdücü, nşr. Behice Funda), İstanbul 1998, s. 32; Esin Atıl, Levni ve Surname, İstanbul 1999, s. 148; a.mlf., “İslâm Mücevherleri”, P Sanat Kültür Antika, sy. 17, İstanbul 2000, s. 72-98; Ekrem Akurgal, Anadolu Kültür Tarihi, Ankara 2000, s. 28-29; Yıldız Akyay Meriçboyu, Antikçağda Anadolu Takıları, İstanbul 2001, s. 26 vd.; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Osmanlı Sarayı’nda Ehl-i Hıref (Sanatkârlar) Defteri”, TTK Belgeler, XI/15 (1986), s. 66-68, 73, 74; Patricia Rigault, “Louvre Müzesi Koleksiyonundan Eski Mısır Mücevherleri” (trc. Serra Yılmaz), P Sanat Kültür Antika, sy. 17 (2000), s. 5-15; Zühre İndirkaş, “Türk Mitolojisinde Altın Taç ve İnanç”, a.e., s. 86 vd.; Gül İrepoğlu, “Padişah Portrelerinde Mücevher”, a.e., sy. 17 (2000), s. 114-119; a.mlf., “Osmanlı’da Mücevher Geleneği”, Antik ve Dekor, sy. 68, İstanbul 2002, s. 77-84; Eva Baer, “Maʿdin (In Islamic Art)”, EI² (İng.), V, 985-993; M. A. J. Beg, “Ṣāʾigh”, a.e., VIII, 871; M. Keene - M. Jenkins, “Djawhar”, a.e. Suppl., s. 250-262; Nebi Bozkurt, “Kakmacılık”, DİA, XXIV, 217, 218.

Nebi Bozkurt

KUZÂA (Benî Kuzâa)

(bk. KUDÂA).

KUZAH

(قزح)

Müzdelife'de vakfe yapılması müstehap olan bir tepe.

Kuzahın "yükselmek, kaptan taşmak üzere olmak" anlamına gelen kazh kökünden türemiş olup "yüksek" mânasına geldiği veya "gök kuşağındaki sarı, yeşil,

kırmızı renkteki çizgiler" anlamındaki kuzhanın çoğulu olduğu kaydedilmektedir. Bundan dolayı Arapça'da gök kuşağına "kavsu kuzah" denilir. Ancak kuzah, kötülükleri güzel göstermesinden dolayı şeytana verilen adlardan biri olduğu için bu adlandırmanın câiz olmadığına dair rivayetler de bulunmaktadır. Kuzahın bulutlardan sorumlu meleğin, eski fırtına ilâhının veya Acem sultanlarından birinin adı olduğunu söyleyenler de vardır.

İslâmî literatürde Kuzah, Müzdelife'de bir tepenin adı olarak önem taşır. Araplar'ın gök kuşağını ilk defa bu tepenin üzerinde iken gördükleri rivayet edildiğinden bu adla adlandırılan tepe, hac menâsikinin eda edildiği yerlerden biri olan Müzdelife bölgesinde özel bir öneme sahiptir. Câhiliye döneminde bütün Arap kabileleri Arafat'ta vakfe yaparken Hums diye anılan Kureyş ve müttefiki kabileler Harem sınırı içinde yer alan Müzdelife'de Kuzah tepesinde vakfeye dururlardı. Çünkü Kureyş kabilesi diğerlerinden ayrı olarak kendini Allah'ın Haremi'nin ehli kabul ediyor, Harem dışında vakfe yapmak istemiyordu (Kurtubî, II, 428; Nevevî, Şerḥu Müslim, VIII, 181, 195). İslâm'dan sonra haccın rüknü olan vakfe Arafat'ta yapılır olmuştur. Haccın vâciplerinden sayılan Müzdelife vakfesinde sünnete uygun olarak imkân nisbetinde bu tepenin veya civarının seçilmesi tavsiye edilmektedir. Fakihlere göre Arafat için Cebelirahme ne ise Müzdelife için de Kuzah tepesi odur. Hz. Ali, Resûl-i Ekrem'in Kuzah tepesinde vakfe yaptığını ve, "İşte Kuzah, burası vakfe yeridir; bütün Müzdelife de vakfe yeridir" dediğini nakletmektedir (Müsned, I, 75, 81, 157; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 64; Tirmizî, "Ḥac", 54).

Abdullah b. Ömer’den gelen bir rivayete göre, “Arafat’tan kalabalıklar halinde dalga dalga indiğinizde Meş‘ar-i Harâm’da Allah’ı anın” meâlindeki âyette (el-Bakara 2/198) geçen Meş‘ar-i Harâm Kuzah tepesidir. Fukahadan birçoğu da bu görüşü benimsemiştir. Tefsir, hadis ve siyer âlimlerinin çoğunluğu ise Meş‘ar-i Harâm’la Müzdelife’nin tamamının kastedildiğini söyler. Bu tepe üzerinde, mümkün olmadığı takdirde ise civarında vakfeye durmanın daha faziletli olduğunda görüş birliği bulunmaktadır.

İbnü’s-Salâh, zamanla hac imamının vakfe yerinin Müzdelife’nin ortasında inşa edilen mescide taşındığını belirtmiştir. Nevevî bu durumda bazılarına göre sünnetin ihlâl edilmiş olacağını, zira, “Haccınızı benim gibi yapın” diyen Hz. Peygamber’in (Müsned, III, 318, 366; Nesâî, “Menâsik”, 220) Kuzah tepesinde vakfeye durduğunu, ancak sahih kabul ettiği ikinci görüşe göre bir ihlâlin söz konusu olmayacağını, çünkü Resûlullah’ın Müzdelife’nin tamamının vakfe yeri olduğunu söylediğini kaydetmektedir.

Kuzah tepesinde Mîkade denilen, bazı kaynaklara göre silindir, bazılarına göre ise kare biçiminde bir kule inşa edilmiştir. Ezrakī bu kulenin çevresinin 24, yüksekliğinin 12 arşın olduğunu belirtir. İçinde 25 basamak vardır. Câhiliye döneminde bunun üstünde odun ateşiyle aydınlatma sağlanırken Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd zamanında mumlar, daha sonra büyük fitilli kandiller yakılmıştır. Bu sebeple Kuzah tepesi Mîkade olarak da anılmıştır (ayrıca bk. MEŞ‘AR-i HARÂM; MÜZDELİFE).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḳzḥ” md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ, “ḳzḥ” md.; Müsned, I, 75, 81, 157; III, 318, 366; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 64; Tirmizî, “Ḥac”, 54; Nesâî, “Menâsik”, 220; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), II, 186, 187, 190-192; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986, IV, 319-324; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - M. el-Hulv), Kahire 1419/1999, V, 282-283; Yâkūt,

Muʿcemü’l-büldân (Cündî), IV, 387-388; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, IV, 57-58; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, Beyrut 1403, II, 368; Kurtubî, el-Câmiʿ, II, 428; Nevevî, Şerḥu Müslim, VIII, 181, 189, 195; a.mlf., el-Mecmûʿ (nşr. Muhammed Necîb el-Mutîî), Cidde, ts. (Mektebetü’l-irşâd), VIII, 148, 157-158; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, II, 478; Süyûtî, ed-Dürrü’l-mensûr, Beyrut 1414/1993, I, 539-540; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), II, 508; Elmalılı, Hak Dini, II, 723; Fr. Buhl, “Müzdelife”, İA, VIII, 869.

Salim Öğüt

KUZEY KIBRIS TÜRK CUMHURİYETİ

Kıbrıs adasında Türk toplumu tarafından 1983’te kurulan devlet.

Sınırları 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı sonrasında ortaya çıkan Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti (KKTC) adanın % 36’sını kapsayan kuzey bölümünde yer alır. Yüzölçümü 3355 km², nüfusu 200.000 (1997), nüfus yoğunluğu km² başına altmış kişi, para birimi Türk lirası, başşehri Lefkoşe’dir (42.493). Diğer önemli şehir ve kasabaları Gazimagosa (31.286), Girne (15.160), Güzelyurt (19.355) ve İskele’dir (5246; coğrafî durumu ve 1974 öncesi tarihi için bk. KIBRIS).

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti’nin ilânı, 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı’nın ardından adanın siyasî durumuyla ilgili olarak yapılan görüşmelerin bir sonucudur. Türk tarafının 13 Şubat 1975’te ilân ettiği Kıbrıs Türk Federe Devleti’nin yapısı adada federal bir çözüme gidileceği var sayımı üzerine kurulmuştu. Bu sebeple kuruluş bildirgesinde, nihaî amacın iki bölgeli bir federasyon çerçevesinde Kıbrıs Rum toplumuyla birleşmek olduğu belirtilmişti. Aynı amaç doğrultusunda Kıbrıs Türk Federe Devleti Başkanı Rauf Raif Denktaş’ın 1977’de Rum lideri Makarios, ardından 1979’da onun yerine geçen Kiprianu ile yaptığı toplantılarda Kıbrıs’ta iki kesimli, iki toplumlu federasyon kurulması için ilke anlaşmasına varıldı. Fakat Rumlar, bu iki anlaşmanın gereğini yerine getirmeyerek siyasî eşitliğe dayalı iki kesimli federasyon çözümüne devamlı karşı çıktılar ve bunu yine milletlerarası platformlara taşıdılar. Birleşmiş Milletler’e başvurarak Kıbrıs’ın tamamında sadece Rumlar’ın hâkim olacağı bir düzenleme yapılması ve bunun baskı ile Türkler’e kabul ettirilmesi için uğraşıp çözüm yollarını tıkadılar.

Federasyon kapısının kapandığını, çözüm ümitlerinin ortadan kalktığını gören Türk tarafı, federe devlet şeklindeki yapısını bağımsız ve özgür bir devlet statüsüne çevirme gereğini duydu. Adada federasyona dayalı bir devlet düzeni bulunmadığına ve böyle bir devletin kurulması ümidi de

kalmadığına göre Kıbrıs Türk Federe Devleti boşlukta kalmış, anlamını yitirmiş bulunuyordu. Bu sebeple 15 Kasım 1983'te federe devlet statüsü terkedilerek bağımsız, özgür Kıbrıs Türk Cumhuriyeti ilân edildi.

Kıbrıs Türk Federe Devleti Meclisi, 15 Kasım 1983 günü Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ni

ilân ederken aldığı kararda Kıbrıs Türk halkının ırk, millî menşe, din ve dil gibi farklara dayalı olarak insanlar arasında ayırım gözetilmesini, her türlü sömürgeciliği, ırkçılığı, baskı ve tahakkümü reddettiğini; Kıbrıs'ta, Doğu Akdeniz'de, Ortadoğu'da ve dünyada tam bir barış ve istikrarın, özgürlüğün, insan haklarının hâkim olmasını istediğini; Kıbrıs'taki iki halkın millî benliklerini koruyarak kendi kesimlerinde huzur ve güven içinde yaşamaya ve kendilerini yönetmeye hakları olduğuna inandığını; iki halkın aralarındaki sorunları eşit düzeyde müzakerelerle barışçı, âdil ve kalıcı bir çözüme ulaştırmasının mümkün ve zorunlu olduğu görüşüne sımsıkı bağlı bulunduğunu belirtmiştir. Bağımsızlık bildirgesinde Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin Birleşmiş Milletler ilkelerine, 1960 kuruluş, garanti ve ittifak antlaşmalarına bağlı kalacağı, Doğu Akdeniz'de barışın, istikrarın ve dengelerin korunmasını daima ön planda tutacağı, hiçbir askerî bloka katılmayacağı, Kuzey Kıbrıs'ı dünyada, Akdeniz ve yakın bölgelerde barışın hüküm sürmesine hizmet edecek bağımsız, bağlantısız bir barış ve huzur bölgesi olarak tutmaya azimli ve kararlı olduğu dünyaya duyuruldu.

Kıbrıs müslüman Türk toplumu 1979'da İslâm Konferansı Teşkilâtı'na gözlemci olarak kabul edilmiştir. Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ni devlet olarak tanıyan ilk ülke Türkiye Cumhuriyeti olmuştur. Pakistan ve Bengladeş'in tanıma kararını Amerika Birleşik Devletleri ve Batılı büyük güçler engellemiş, Rum-Yunan girişimleri sonucunda Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere ve diğer dâimî üyelerinin desteğiyle Güvenlik Konseyi'nden Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin tanınması aleyhinde bir karar çıkarılmıştır. Bu karara rağmen Türkiye ile Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti arasında 17 Nisan 1984'te karşılıklı olarak büyükelçi teâtisi yapılmış, diplomatik ilişkiler resmen başlatılmıştır. Kıbrıs Türk halkı ve liderliği kendi bağımsız, özgür devletine kavuşmakla beraber yine de adada iki ayrı devlete dayalı bir federal veya konfederal uzlaşmaya varılması kapılarını açık bıraktı. Cumhurbaşkanı Denktaş'ın girişimleriyle Birleşmiş

Milletler genel sekreterlerinin gözetiminde iki kesimin uzlaşmasını sağlayacak yoğun arayışlar ve görüşmeler başlatıldı. Kıbrıs Türk ve Rum liderleri arasında yıllarca devam eden görüşmeler, Kıbrıs Türkleri'nin üniter bir Rum Devleti içinde azınlık konumuna indirgenmek istenmesi dolayısıyla sonuçsuz kaldı. 1990 yılında, Rum yönetiminin 1960 antlaşmaları ile anayasasına ve milletlerarası hukuka aykırı olarak Avrupa Birliği'ne bütün Kıbrıs adına tek yanlı olarak üyelik başvurusunda bulunması çözüm ve uzlaşma uğraşlarının önünü daha da tıkadı. Nitekim 1960 Garanti Antlaşması, Türkiye ve Yunanistan'ın birlikte üye olmadıkları herhangi bir siyasî veya ekonomik kuruluşa Kıbrıs Cumhuriyeti'nin üye olamayacağını belirtiyordu. Ayrıca 1960 Kıbrıs Cumhuriyeti anayasası Kıbrıs Cumhuriyeti'nin dışişleri, savunma ve güvenlik konularında Türk olan cumhurbaşkan yardımcısına veto hakkı tanımaktaydı. Avrupa Birliği komisyonu yasal yönlerini dikkate almadan veya incelemeden Kıbrıs Rum yönetiminin bu yasa dışı hareketine olumlu yaklaştı. Avrupa Birliği bu tutumu sonucunda, Rum tarafıyla üyelik müzakerelerini başlatmak ve hatta üyeliğin gerçekleşeceği yönünde beyanatlar vermek suretiyle Kıbrıs'ta iki ayrı yönetimin, iki ayrı devletin uzlaşmasını âdeta imkânsız hale getirdi.

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin devlet yapısı Avrupa demokrasilerine uygun ilkelerle serbest halk iradesine dayalı parlamenter sisteme göre oluşturuldu. Yetmiş kişilik kurucu meclisin hazırladığı Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti anayasası 5 Mayıs 1985'te halkın onayına sunulup kabul edildi. Ardından 9 Haziran 1985'te cumhurbaşkanlığı seçimi yapılarak Rauf Denktaş Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin ilk cumhurbaşkanı oldu. 23 Haziran'da yapılan genel seçimlere yedi siyasî parti katıldı ve seçilen elli milletvekili ilk cumhuriyet parlamentosunu oluşturdu. 1986'da yapılan yerel seçimler de demokratik kurallar içinde gerçekleşti.

Anayasaya göre cumhurbaşkanı devletin başıdır ve her beş yılda bir halk tarafından seçilir. Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti anayasasının esas ilkeleri insan hak ve özgürlükleri, hukukun üstünlüğü, kişilerle toplumun huzuru ve refahı temeline dayandırılmış olup Atatürk ilkelerine bağlı kalmayı hedeflemiştir. Anayasanın birinci maddesinde Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin laik bir devlet, ikinci maddesinde ise resmî dilinin Türkçe olduğu belirtilir. Elli milletvekilinden oluşan

Cumhuriyet Meclisi seçimleri beş yılda bir, yerel yönetim organlarının seçimleri ise dört yılda bir yapılır. Anayasa mahkemesi, yüce divan, yargıtay ve yüksek idare mahkemesi görevlerini yapan Kıbrıs Türk Yüksek Mahkemesi bir başkanla yedi üyeden oluşur. Başkan ve dört üye anayasa mahkemesi görevini, başkan ve iki üye veya sadece üç üye yüksek idare mahkemesi görevini yapar. Yargıtayın görev ve yetkilerini de Kıbrıs Türk Yüksek Mahkemesi yerine getirir (daha geniş bilgi için bk. ANAYASA [Kuzey Kıbrıs]).

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti ekonomisi küçük ada ekonomilerinin özelliklerini taşır. Rum yönetiminin Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ne uyguladığı ekonomik ambargo ve 1994 tarihli Avrupa Birliği Adalet Divanı kararı ile tarımsal ürünlerini Avrupa'ya satmak imkânından yoksun bırakılmıştır. 2000 yılı itibariyle gayri sâfî millî hâsıla tutarı yaklaşık 680 trilyon Türk lirası idi. Büyüme hızı 2000 yılı için % 5,3 olarak belirlenmişti. Millî gelir 963,9 milyon Amerika Birleşik Devletleri doları, enflasyon % 55,3 oranındaydı. Son beş yıl zarfında gayri sâfî millî hâsıla içinde en büyük pay kamu hizmetlerine ayrılmıştır. Bunu ticaret, turizm, ulaştırma ve haberleşme sektörleriyle tarım ve sanayi izlemektedir.

Üretimde, ihracatta ve millî gelirin dağılımında en büyük sektör tarım sektörü olup tarım ülkenin sosyoekonomik yapısında önemli bir yer tutmaktadır. Ülke nüfusunun yaklaşık % 60'ı kırsal bölgelerde yerleşmiş olup toplam çalışan nüfusun % 25'i tarım sektöründe istihdam edilmektedir. Önemli tarım ürünleri, tahıl (arpa, buğday, nohut, fasulye), patates, karpuz, harup, zeytin, üzüm, narenciye ve Kıbrıs'a özgü peynir olan hellimdir. Hayvancılık da ülkenin ihtiyacını karşılayacak düzeydedir.

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde sanayi faaliyetleri hafif sanayi dalında, özellikle de gıda alanında gelişmiştir. Sanayi ürünleri gıda, içki, tütün, dokuma, giyim, ayakkabı, mobilya, kâğıt ve ilâçtır. Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti ekonomisinin bir ada ekonomisi özelliklerini taşıması, doğal kaynaklarının yetersizliği ve adanın nisbeten az yağış alması sebebiyle üretim ve tüketim dışa bağımlıdır. İhracatın ithalâtı karşılama oranı % 15-30 arasında değişmektedir. İthalâtta tüketim malları ağırlıktadır. İthalât ve ihracatın yapıldığı ülkelerin başında Türkiye, Avrupa Topluluğu ülkelerinden Birleşik Krallık ve Almanya, EFTA ülkeleri, Japonya ve

Amerika Birleşik Devletleri gelmektedir. Başlıca ihraç malları narenciye, patates, işlenmiş tarım ürünleri, gıda ve konfeksiyondur. Başlıca ithal malları ise makine ve mekanik cihazlar, gıda sanayii ürünleri, bitkisel ürünler, mineral maddeler, kimyasal sanayi ürünleridir. 2001 verilerine göre ithalât tutarı 272 milyon dolar, ihracat tutarı ise 34,6 milyon dolardır.

Turizm sektörü Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti ekonomisinin lokomotifidir. Sektör 1990 yılına kadar önemli gelişmeler göstermiş, 1990'da ülkeye gelen turist sayısı 300.810 kişiye, turizm gelirleri de 224,8 milyon dolara yükselmiştir. 1990 yılı sonlarında başlayıp 1991 içerisinde etkisini gösteren iç ve dış olumsuzluklar sebebiyle turizm gelirlerinde önemli düşüşler olmuştur. Turizmin canlandırılması için alınan önlemler olumlu sonuçlar vermeye başlamıştır. Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ne gelen turist sayısı % 21,5, turizm gelirleri ise % 14 oranında artmıştır.

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin en önemli deniz ulaşım kapıları Gazimagosa Limanı ile Girne Turizm Limanı'dır. Gazimagosa dış ticaret limanı olup burada bir de serbest liman bölgesi bulunmaktadır. Türkiye ile düzenli deniz ulaşımı Mersin-Gazimagosa, Taşucu-Girne ve Alanya-Girne hatlarında yapılmaktadır. Ercan ve Geçitkale havaalanları Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ni dış dünyaya bağlar.

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde nüfusun 113.540'ı (% 56,6) şehirlerde, 87.047'si (% 43,4) köylerde yaşamaktadır. Yıllık nüfus artışı % 1,1'dir. Nüfusun % 99'unu Türkler oluşturur.

2001-2002 öğretim yılı verilerine göre Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti genelinde ilköğretime bağlı seksen yedi ilkokul, on sekiz anaokul, dört özel eğitim okulu, orta öğretime bağlı olarak da otuz okul vardır. Yüksek öğretim kurumları ise Atatürk Öğretmen Akademisi, Doğu Akdeniz Üniversitesi, Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi, Girne Amerikan Üniversitesi, Yakındoğu Üniversitesi, Lefke Avrupa Üniversitesi ve Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi'dir.

BİBLİYOGRAFYA

Rauf R. Denktaş, The Cyprus Triangle, New York 1990; Peter-Jürgen Albrecht, North Cyprus, London 1994; Sabahattin İsmail, 150 Soruda Kıbrıs Sorunu, İstanbul 1998; Z. Stavrinides, The Cyprus Conflict, Lefkoşa 1999; Ahmet C. Gazioğlu, Two Equal and Sovereign Peoples, Lefkoşa 1999; a.mlf., Kıbrıs'ta Türkler (1570-1878), Lefkoşa 2001; KKTC Başbakanlık Devlet Planlama Örgütü, KKTC 15 Aralık Genel Nüfus Sayımı, Nüfusun Sosyal ve Ekonomik Nitelikleri (1999); Dünden Bugüne Kıbrıs Meselesi (Tarih ve Tabiat Vakfı Yayını), İstanbul 2001; İrfan Kaya Ülger - Ertan Efegil, AB ve KIBRIS: Bugünü ve Geleceği, İstanbul 2002; KKTC Başbakanlık Devlet Planlama Örgütü 2002 Geçiş Yılı Programı; KKTC Başbakanlık Devlet Planlama Örgütü İzleme ve Koordinasyon Dairesi, KKTC İstatistik Yıllığı 2000 (2002); KKTC Başbakanlık Devlet Planlama Örgütü İzleme ve Koordinasyon Dairesi, KKTC Ekonomik ve Sosyal Göstergeler 2000 (2002).

Ahmet C. Gazioğlu

KÜAYBE bint SA‘D

(كعيبة بن سعد)

Küaybe bint Sa‘d (Saîd) b. Utbe el-Eslemiyye (ö. 7/628’den sonra)

Hekimlik yapan kadın sahâbî.

Eslem kabilesine mensuptur. Bu kabilenin Hz. Peygamber’in hicreti sırasında İslâm’a girdiği ve hicret kervanına yardımcı oldukları rivayet edilmektedir. 2 yılının Ramazan ayında (Mart 624) cereyan eden Bedir Savaşı’ndan önce Resûl-i Ekrem’in antlaşma yaptığı kabileler arasında Eslem de vardı. Bu durumda Küaybe’nin Hz. Peygamber’in hicreti esnasında müslüman olduğu söylenebilir.

Resûl-i Ekrem devrinde kadınların savaşlara katıldıkları ve sağlık hizmetleri başta olmak üzere savaş sırasında önemli hizmetler yürüttükleri bilinmektedir. Yaralı ve hastaları tedavi konusunda maharetli olduğu rivayet edilen Küaybe’nin Hendek Savaşı sırasında okla kolundan yaralanan Evs kabilesi reisi Sa‘d b. Muâz’ı tedavi ettiği, kardeşi Rufeyde’nin de bu konuda bilgili olduğu kaydedilmektedir (Abdülhay el-Kettânî, II, 211, 335).

Vâkıdî, Küaybe’nin Hayber Gazvesi’ne katıldığını ve Hz. Peygamber’in ona ganimetten erkeklere verilen miktar kadar pay verdiğini belirtir (el-Meġāzî, II, 685-686). Onun aynı zamanda Resûlullah’ın mescidi içinde bulunan bir çadırda yaralıları ve diğer hastaları tedavi ettiği nakledilmektedir.

Küaybe’nin kimsesiz, zayıf ve bakıma muhtaç kimseleri koruyup gözettiği, Mescidi Nebevî’nin temizlik ve düzeniyle de ilgilendiği rivayet edilmektedir. Ayrıca kaynaklardaki bilgilerden, onun mescidde unutulan veya kaybedilen eşyaları muhafaza edip daha sonra bunları sahiplerine iade ettiği anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 56; İbn İshak, es-Sîre, s. 119, 122; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 510, 525, 526, 685-686; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 250; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 291; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 111, 411; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), VII, 110, 111, 252; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 296; Kehhâle, Aʿlâmü’n-nisâʾ, Dımaşk 1378/1959, IV, 245-246; Abdülhay el-Kettanî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), II, 211, 335; Rıza Savaş, Hz. Muhammed Devrinde Kadın, İstanbul 1992, s. 226, 241, 244, 245.

Rıza Savaş

KÜBREVİYYE

(كبرويّة)

Necmeddîn-i Kübrâ’ya (ö. 618/1221) nisbet edilen bir tarikat

(bk. NECMEDDÎN-i KÜBRÂ).

KÜÇÜK, Mustafa Fazıl

(1906-1984)

Kıbrıslı Türk siyaset ve devlet adamı.

Lefkoşe'de doğdu ve ilkokulu orada okudu. Lefkoşe'de başladığı orta öğrenimini İstanbul Kabataş Lisesi'nde tamamladı. İstanbul, Paris ve Lozan üniversitelerinde tıp tahsili gördü. 1938'de Kıbrıs'a döndükten sonra Söz ve Masum Millet gazetelerinde Kıbrıs Türkü'nün sorunlarını dile getiren yazılar yazmaya başladı. Özellikle Türk toplumunun yegâne lisesi olan Türk Lisesi'nin İngiliz müdürlerce yönetilmesine karşı çetin bir mücadele verdi. 1942 yılında Söz'ün İngilizler tarafından kapatılması üzerine Halkın Sesi gazetesini yayımlamaya başladı. Toplum meselelerini İngiliz sömürge yönetimine karşı etkili bir şekilde savunduğu için mücadeleci kişiliğiyle kısa sürede Kıbrıs Türkleri'nin benimsediği ve ümit bağladığı bir önder haline geldi. 1943'te Lefkoşe Belediye Meclisi üyeliğine seçildi ve böylece fiilen siyasî hayata atılmış oldu. Aynı yıl Kıbrıs Türk toplumunun ekonomik, politik, kültürel ve sosyal menfaatlerini savunmak için kurulan Kıbrıs Adası Türk Azınlığı Kurumu'na katıldı. Ancak 1944'te kurumun ileri gelenleriyle anlaşmazlığa düştüğü için istifa etti ve toplumun millî mücadelesini daha etkin bir şekilde sürdürmek maksadıyla Kıbrıs Millî Türk Halk Partisi'ni kurdu.

Fazıl Küçük, 1945'te siyasî partilerin ve diğer Türk kurumlarının bir araya gelmesiyle oluşan Kıbrıs Türk Kurumları Birliği'ne kendi partisinin temsilcisi olarak katıldı. 1948'de Türk İşçiler Birliği'ni kurdu. Ertesi yıl Kıbrıs Adası Türk Azınlığı Kurumu ve Kıbrıs Millî Türk Halk Partisi birleşerek Kıbrıs Millî Türk Birliği adını aldı ve genel sekreterliğine Küçük getirildi. Bu partinin adı 1955'te Kıbrıs Türktür Partisi'ne çevrildi. Böylece Kıbrıs Türk toplumunun lideri konumuna gelen Küçük, daha sonra adadaki Türkler'in iktisadî kalkınmasında önemli bir rol oynayacak olan Evkaf İdaresi'nin kendilerine devredilmesini sağlamak amacıyla İngiliz sömürge yöneticileri üzerinde etki oluşturmaya çalıştı. Sonuçta İngiliz sömürge hükümeti Türk okullarını ve Evkaf İdaresi'ni Türk toplumuna devretmeye

başladı. Bu arada şer'iyye mahkemeleri kaldırılarak yerine Türk aile mahkemeleri kuruldu ve müftülük makamı yeniden ihya edildi. Özellikle Küçük'ün 1956'da Evkaf Yüksek Konseyi başkanlığına getirilmesiyle çeşitli düzenlemeler yapıldı.

1959'da Londra ve Zürih antlaşmalarıyla sonuçlanan Türkiye, Yunanistan ve İngiltere arasındaki görüşmelerde Kıbrıs Türk toplumu lideri sıfatıyla Küçük de hazır bulundu; antlaşmalar gereği Kıbrıs Cumhuriyeti kurulunca da cumhurbaşkanı yardımcılığına seçildi (3 Aralık 1959). Fakat bir süre sonra Cumhurbaşkanı Makarios'un önerdiği cumhurbaşkanı yardımcısına tanınan veto hakkının kaldırılması, tek bir belediye sisteminin kurulması, malî bütçenin genel çoğunlukla kabul edilmesi, garanti ve ittifak antlaşmalarının feshedilmesi yönünde anayasa değişikliği gündeme geldi; arkasından da Türkler'e karşı yoğun şekilde Rum tedhişi

başladı. Bunun üzerine Kıbrıs Türk toplumu, "genel komite" adı altında kendi öz yönetimini oluşturarak yasama ve yürütme işlevini başına Küçük'ün getirildiği bu komiteye verdi (1963). 28 Aralık 1967 tarihinde Küçük başkanlığında Kıbrıs Geçici Türk Yönetimi kuruldu. Bu görevini 1973'e kadar sürdüren Küçük o yılki seçimlerde adaylığını koymadı; 18 Şubat 1973 tarihinde bütün yetkilerini Rauf Denktaş'a devrederek siyasetten çekildi ve tekrar gazeteciliğe döndü. Fazıl Küçük, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin kuruluşundan kısa bir süre sonra rahatsızlanarak tedavi gördüğü Londra'da vefat etti, cenazesi Kıbrıs'a getirilerek Anıttepe'ye defnedildi (15 Ocak 1984).

BİBLİYOGRAFYA

Vehbi Zeki Serter, Kıbrıs Tarihi, Lefkoşe 1971, s. 124-125, 131, 133; Rauf R. Denktaş, The Cyprus Problem, Lefkoşe 1974, s. 35; a.mlf., Arşiv Belgeleri ve Notlarla İlk Altı Ay, Lefkoşe 1992, tür.yer.; Şükrü S. Gürel, Kıbrıs Tarihi (1878-1960), İstanbul 1985, II, 70, 161-162, 179; P. Oberling, Bellapais'e Giden Yol (trc. Mehmet Erdoğan), Ankara 1988, s. 44-45, 47, 57, 66; Fahir Armaoğlu, 20.Yüzyıl Siyasî Tarihi (1914-1980), Ankara 1989,

II, 786, 798-799; Abdülhaluk M. Çay, Kıbrıs'ta Kanlı Noel: 1963, Ankara 1989, s. 32-35, 83-84, 87; Kemal Tekakpınar - Demiray Doğasal, Dr. Fazıl Küçük (1906-1984), Lefkoşe 1991, I-II; Halil Sadrazam, Kıbrıs Türkünün Özgürlük Mücadelesi Lideri Dr. Fazıl Küçük, İstanbul 1996; Halil Fikret Alasya, "Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Tarihi", TDEK2, I, 532-534; a.mlf., "Kıbrıs Türk Barış Harekâtı", TTK Bildiriler, VIII (1983), III, 2060-2062; Erten Kasımoğlu, Eski Günler Eski Defterler, Lefkoşe, ts., s. 25, 31, 40-41, 88, 158, 168; Mehmet Akar, "Liderimiz Dr. Fazıl Küçük", Halkın Sesi, sy. 16752, Lefkoşe 15 Ocak 1994.

Soyalp Tamçelik

KÜÇÜK AYASOFYA KÜLLİYESİ

İstanbul'da XVI. yüzyılın ilk yıllarında bir Bizans kilisesinden dönüştürülen cami ile etrafındaki vakıf binalar.

İstanbul'un Marmara'ya bakan güney surlarının iç tarafında, Kadırga Limanı ile Cankurtaran semtleri arasında yer almakta olup cami, türbe, zâviyemedrese, sıbyan mektebi ve hamamdan meydana gelmektedir.

Cami. XVI. yüzyılın başlarında II. Bayezid döneminin Kapıağası Hüseyin Ağa tarafından camiye çevrilmiş bir Bizans kilisesi olup yakınına bir zâviye ile kurucusunun türbesi de eklenmiştir. Yapı, şimdiki binası ile Ayasofya'nın da kurucusu olan Iustinianos tarafından 530 yılına doğru inşa ettirilmiştir. İki eserin plan bakımından bazı benzerlikler taşıması sebebiyle buraya Türk devrinde Küçük Ayasofya denilmiştir. Evvelce aynı avlu içinde Petrus ve Pavlus adlarına sunulmuş bazilika tipinde bir kilise mevcut olup burada Hormisdas sarayı adı verilen Büyük Saray'ın bir pavyonu da bulunuyordu. Kuruluş efsanesine göre I. Iustinianos, amcası I. Iustinos aleyhine bir ayaklanmaya karıştığı için cezalandırılacağı sırada azizlerden Sergios ve Bakkhos'un Iustinos'un rüyasına girerek lehinde tanıklık etmeleriyle kurtulmuş ve imparator olunca da şükran borcunu ödemek üzere bu azizlerin adına kiliseyi yaptırmıştır.

953 (1546) tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nde Küçük Ayasofya Camii'nin 913 (1507) tarihli ve Mehmed b. Mustafa imzalı vakfiye özeti bulunmaktadır. Buna göre mâbedin geliri şu vakıflardan sağlanmaktadır: Yılda 42.500 akçe getiren yanındaki hamamdan başka Ayasofya civarında biri otuz beş, diğeri on üç hücreli iki han, yirmi yedi dükkân, ayrıca çeşitli dükkânlar, hücre, başhâne, bozahâne, ev, yahudi hücreleri, Galata'da dükkânlar, evler, İstanbul dışında Yenice, Murad Fakih, Lazarı (?) ve Sırma köyleri, Edirne'de Halil Paşa Hanı denilen hanın on bir hissesiyle birçok dükkân. Bu gelirlerden pek kalabalık olan cami görevlilerinden başka zâviye şeyhine, sıbyan mektebi hâfızlarına, türbedarlara ve imaret-aşhâne personeline belirli gündelikler tahsis edilmiş, ayrıca gelirin nasıl harcanacağı belirtilmiştir. Caminin şadırvanı ve mektebi Sadrazam Ahmed

Paşa tarafından 1153’te (1740) yeniden yaptırılmıştır.

Topkapı Sarayı Arşivi’ndeki belgelerden (nr. D 9567) Küçük Ayasofya Camii’nin 1648 ve 1766 depremlerinde zarara uğradığı anlaşılmaktadır. Mâbed XIX. yüzyıl içinde de bazı tamirler geçirmiş olmalıdır. Eski fotoğraflarda görülen sıvalarla pencere etrafındaki beyaz şeritler herhalde bu son tamirden kalmıştır. Küçük Ayasofya Külliyesi’ne en büyük zararı veren olay, 1860’larda cami ile çok yakın olan surlar ve deniz kıyısı arasındaki pek dar kıyı şeridinden Avrupa demir yolunun geçirilmesi olmuştur. Bu yol elli yıl sonra çift hat olarak genişletilmiş, yolun yüksekte bulunması gerektiğinden külliye iyice çukurda kalmıştır. Ayrıca şehir topografyasının değişmesi, kuzey-güney istikametinde cami avlusunun bir sokak gibi kullanılmasına yol açmış, yakın yıllarda belediyenin avlunun bu kesimine parke taş döşemesiyle cami, avlusundaki zâviye-medreseden ayrı kalmıştır.

Nasıl olduğu bilinmeyen ilk minarenin yerine caminin güneybatı köşesinde esas yapıdan ayrı inşa edilen sonraki minarenin barok üslûbunun özelliklerine sahip olması 1750’lerden sonra inşa edildiğini göstermektedir. Minareyi yaptıran Mustafa Paşa’nın 1752-1755, 1756-1757 ve 1763-1765 yılları arasında üç defa sadrazamlık yapan Köse Mustafa Paşa olduğu tahmin edilmektedir. Bilinmeyen bir sebeple 1936’da kürsüsüne kadar yıktırılan minare tamamen kesme taştan inşa ettirilmiştir. Kürsü kısmı sekizgen olup köşeleri sütunçeler biçiminde yontulmuş, bunların üstüne de barok profilli kör kemerler oturtulmuştu. Uzun bir pabuç kısmından sonra yükselen gövde bir bilezikle şerefeye bağlanıyordu. Şerefe korkuluğu düz levhalardan meydana geliyor ve levhaların arasındaki her volütün üstünde bir sütunçe bulunuyordu. Minare kurşun kaplı klasik bir külâhla sona eriyordu. Uzun süre yıkık vaziyette kalan minarenin yerine 1955’te günümüzdeki minare yaptırılmıştır.

Caminin avlusuna üç taraftan açılan kapılarla girilmektedir. Kuzey kapısının kemeri üzerindeki mermer levhaya bir hadis işlenmiştir. Eski kilise cami haline getirilirken narteksin kuzeye bakan yan duvarındaki kapı ve pencere Şehrîzâde Mehmed Said Efendi tarafından muntazam kesme taşla kaplatılarak yanındaki duvara bir musluk ilâvesiyle klasik üslûpta bir giriş halinde şekillendirilmiştir. Buradaki yayvan kemerli kapı açıklığı sivri

kemerli bir çerçeve içine alınmıştır. İki kemer arasında kalan alınlığa ise yine bir hadis yerleştirilmiştir. Ahşap bir saçağın koruduğu bu girişin kapı kanatları, XVI. yüzyılın başlarının kündekâri tekniğinin değerli bir örneğini oluşturmaktadır. Yine kilisenin camiye çevrilmesi sırasında binanın batı cephesinde klasik Osmanlı mimarisine uygun bir son cemaat revakı yaptırılmıştır. Muntazam kesme taştan inşa edilen ve sivri kemerleri altı sütuna dayanan revak beş bölüme ayrılmış, her bölümün üstü bir kubbe ile örtülmüştür. Ortada kalan bölüm yükseltilerek hem cephenin monotonluğu giderilmiş hem de esas giriş belirlenmiştir. Binanın cephesindeki bazı aksaklıklar sebebiyle güneydeki revak kemerleri kuzeydekilerden daha geniştir. Gövdeleri muhtemelen eski devşirme malzemeden olan ve mermer kaideleri üzerinde tunç bilezikler bulunan sütunların başlıkları baklavalıdır. Son cemaat yerinden içeriye açılan kapının üstünde bir taç bulunmakta ve bunu bir tomurcuk dizisi süslemektedir. Kapı kemeri üzerinde iki ayrı kitâbe yer almaktadır.

Caminin dış cephelerinde Osmanlı mimari prensiplerine uygun biçimde irili ufaklı pencereler açılmış, bazı pencereler de örülerek kapatılmıştır. Dış cephenin daha önce sıvalı ve badanalı olduğu bilinmektedir. 1955'ten sonra bütün cephe tamirden geçirilmiş, duvarlar taş ve tuğla örgüleri görünecek şekilde bırakılmış, sadece kubbe kasnağı sıvanmıştır. Narteksin güney tarafında galeriye çıkışı sağlayan bir merdiven vardır. Bu merdivenin Bizans dönemine ait olduğu, fakat Osmanlı döneminde yenilendiği yan tarafındaki küçük nişlerin biçimlerinden anlaşılmaktadır. Narteksten esas mekâna geçilen kapının sol tarafında, mermerden yapılmış müezzin mahfilinin XVI. yüzyıl üslûbunda işlenmiş bir kemer ve taca sahip kapısı bulunmaktadır.

Erken hıristiyan döneminin merkezî planlı ve çevre dehlizli, galerili yapılarının en güzellerinden biri olan Sergios ve Bakkhos kiliseleri cami haline getirilirken ana mekân o çağın Osmanlı sanat üslûbunda elemanlarla bezenmiştir. Bunlardan mimari bünyeye ait olanlar yeni açılan pencereler, yeniden biçimlendirilen kapılar, alt katın ve galerinin döşemesindeki altıgen tuğlalar ve kubbeyi taşıyan büyük pâyelerin köşelerindeki kum saatli sütunçelerdir. Döşemeyi oluşturan altıgen tuğlalarda damgalara rastlanır.

Duvarları benzerlerinin hepsinde olduğu gibi mozaiklerle kaplı olması

gereken yapıda günümüzde böyle bir süslemenin varlığını gösteren bir iz yoktur. Belki de duvarlardaki sıva ve badanaların altında duvar resimlerinin kalıntıları durmaktadır. Fakat taş işçiliği İlkçağ sanatından öz Bizans sanatına geçiş döneminin izlerini gösterir. Bilhassa alt kattaki sepet biçimli sütun başlıkları matkapla işlenmiş bezemeleriyle kuvvetli gölgeışık etkisine sahiptir. Ortalarında Iustinianos'un monogramları görülür. İki katı ayıran mermer frizler de tamamen İlkçağ sanatı üslûbundadır. Bunların arasında, binanın içini dolaşan bir friz yüzeyinde VI. yüzyıl Bizans yazı sanatının güzel bir örneği olan kabartma harflerle işlenmiş bir yazı Iustinianos ve eşi Teodora'nın adlarını vererek kilisenin Sergios'a adandığını bildirir. Bugün iç duvarlarda, kemer ve tonozlarla büyük kubbede kalem işi nakışlar bulunmaktadır. Mihrap bölümünde uzanan hat şeridi klasik karakterdedir; sade biçimli mihrap damarlı mermerden yapılmıştır. Üzerinde kapı kemerindeki kelime-i tevhidden başka hiçbir süsleme olmayıp sadece en üst kenarında klasik üslûpta zarif bir taç işlenmiştir. Sadeliğin hâkim olduğu minber de tamamen mermerden yapılmış bir XVI. yüzyıl başı eseridir. Alt kapının tacı zarif bir şekilde biçimlendirilmiş, merdiven altındaki kemerler klasik Osmanlı tarzında açılmıştır. Minber köşkünün iki yanına konulan, mermerden ajurlu olarak işlenmiş iki korkuluk levhası Bizans işidir ve binanın VI. yüzyılda yapılmış süslemelerine aittir. Mermerden sade ve klasik üslûpta inşa edilen müezzin mahfilinin ince sütunlara dayanan Bursa kemerleri üstünde düz korkuluklu bir balkonu bulunmaktadır.

Küçük Ayasofya Camii, esasını teşkil eden büyük bir kubbenin hâkim olduğu merkezî planlı Erken Bizans dönemi yapılarının güzel bir örneğidir. Kubbe kabuğu tamamen düz bir yüzey halinde olmayıp dalgalı biçimde örülmüştür. Merkezî planın aynı tarihlere ait, fakat daha değişik

bir uygulanışı Kuzeydoğu İtalya'da Ravenna'daki S. Vitale Kilisesi'nde de görülür. Bu planın birbirinden farklı çeşitlemeleri Kudüs'teki Kubbetü's-sahre'de de mevcuttur. Dolayısıyla yapı dünya mimarlık tarihinde önemli bir yere sahiptir. Camiye dönüştürüldükten sonra üzerinde yapılan değişikliklerin büyük bir kısmı klasik Türk sanatının örnekleridir. Böylece Küçük Ayasofya Camii, Bizans ve Türk mimarilerinin birbiri içine grift olduğu bir eser halinde günümüze kadar gelmiştir. Cami çok yakınından geçen demiryolu yüzünden çukurda kaldığı gibi son yıllarda hızları ve sefer sayısı çoğalan trenler yüzünden devamlı sarsıntı geçirmekte ve zarar

görmektedir. Son olarak 1999 Marmara depreminde de tehlikeli çatlakların belirtileri görülmüştür.

Türbe ve Hazîre. Küçük Ayasofya Camii'nin kuzey tarafında, kesme taş ve tuğladan inşa edilmiş sekizgen planlı ve üstü çatıyla örtülü türbe Kapıağası Hüseyin Ağa'ya aittir. Ayvansarâyî onun idam edilerek hayatına son verilmiş olduğunu bildirir. Halk tarafından türbeye konulan bir levhada ise Kesikbaş Hüseyin Ağa yazılıdır. Klasik üslûpta gösterişsiz bir yapı olan türbenin bir cephesinde hâcet penceresi olarak düşünülen muntazam kesme taş kaplamalı bir kemer yapılmıştır. Kemerin yukarısında mermerden üç konsolun varlığı üstünde eskiden ahşap bir saçak olduğunu gösterir. Esas giriş bunun yanındaki cephede açılmıştır ve mermer sövelerle geçmeli bir kemere sahiptir. Türbenin iki sıra tuğla ve bir sıra moloz taşından örülen, fakat evvelce sıvalı olduğu anlaşılan duvarlarında, alt sırada tuğladan sivri hafifletme kemerleri içine mermer çerçeveli ve lokma demir parmaklıklı pencereler açılmıştır. Yukarı sırada ise her cephede bir adet olmak üzere birer üst pencere daha bulunmaktadır. Yalnız hâcet penceresinin olduğu cephede üst pencere yoktur. Pervititich'in 1341'de (1922-23) çizilen krokisinde türbenin önünde dışarıya taşkın bir giriş sundurması gösterilmişse de günümüzde böyle bir unsur yoktur. Esasen türbe son yıllarda camiyle birlikte tamir görmüş, cepheler elden geçirildiği gibi üst pencerelerinin alçıdan filgözü dışlıkları yenilenmiştir. Bu küçük yapının saçak silmesi dört kademeli bir korniş halindedir. Çatının tepesinde ise boynuz biçiminde tunç bir alem vardır. İçeriden türbenin üstü ahşap bir çatıyla kaplıdır. Türbenin içinde yanyana iki sanduka bulunmaktadır. Bunlardan biri Hüseyin Ağa'ya, diğeri ise Halvetiyye tarikatının Şâbâniyye kolundan Şeyh Hacı Kâmil Efendi'ye aittir.

Caminin kuzeyinde ve doğusunda oldukça geniş bir hazîre yer almaktadır. Eskiden çok sayıda ağacın gölgelediği bu hazîrenin ağaçları son yıllarda azalmış ve doğuda hemen hemen bir şey kalmamıştır. Çeşitli dönemlere ait çok sayıda mezar taşı arasında sanat değerine sahip olanlar az değildir. Bu bakımdan Küçük Ayasofya hazîresi zengin bir mezar taşı koleksiyonuna sahiptir denilebilir. Aralarında çeşitli tiplerde kavuklar, kadın taçları görüldüğü gibi II. Mahmud yıllarının feslerine de rastlanır.

Hamam. Vakfiyesinde bahsi geçen ve Hüseyin Ağa'nın evkafından olan

hamam caminin az ötesinde kuzeydoğu tarafında bulunmaktadır. Bir Bizans hamamı kalıntısından da faydalanmak suretiyle 909'da (1503-1504) inşa edildiği anlaşılan bu çifte hamam, mülkiyetini almış olan kişi tarafından bütün mermerleri ve kurnaları sökülerek tahrip edilmiş, erkekler kısmının bir dereceye kadar ayakta kalmasına karşılık kadınlar kısmı incelenemeyecek derecede tahribe uğramıştır (bk. ÇARDAKLI HAMAM).

ZâviyeMedrese. Caminin şadırvan avlusunun batı kısmını sınırlayan zâviye sonraları medreseye dönüştürülmüştür. Ayvansarâyî'nin otuz altı hücreli olduğunu bildirdiği zâviyenin otuz iki hücresi tesbit edilmiştir. Planı Pervititich'in sigorta planlarında yer alan medresede Rûmî 1330 (1914) ve 1334 (1918) tarihli kayıtlardan askerler tarafından işgal edilmiş yirmi dört hücre bulunduğu anlaşılmaktadır. Zamanla harap duruma gelen medrese düşkün vaziyetteki ailelere barınak olmuş ve 1950'lerde bir restorasyon görmüş, ancak arkasından eski durumuna düşmek üzereyken Yûnus Emre Vakfı tarafından temizlenip onarılarak vakıf merkezi haline getirilmiştir. Bugün zâviyenin kubbeli girişinin tam karşısına rastlayan yerde görülen ve medrese sokağına açılan taş kapının bir kenarı ile bir konsol kalıntısı burada önemlice bir girişin olduğunu ortaya koymaktadır. 1875'e doğru çizilen İstanbul haritasında burada bina işaretlenmediğine göre yapı daha önceden ortadan kalkmıştı. Fakat Küçük Ayasofya Camii'nin batı tarafında ve zâviyemedresenin dışındaki parselin ona ait olduğu ve onunla bir bütün teşkil ettiği, 1918 yılında yayımlanan İstanbul şehremaneti haritasında açık biçimde görülmektedir. Günümüzde büyük ölçüde arsa olan geniş parsel, I. Dünya Savaşı yıllarında çizilen bu resmî haritada medresenin bir parçası olarak gösterilmiştir. Küçük Ayasofya Camii şadırvan avlusunu üç taraftan çeviren zâviye taş ve tuğladan yapılmıştır. Batı cephesi ortasında üstü kubbeli bir giriş dehlizi bulunmaktadır. Bu girişin kapı kemeri üstünde günümüzde içi boş bir kitâbe yeri görülür. Üstü boydan boya beşik tonozla örtülüdür. Hücrelerin önünde Pervititich'in planından anlaşıldığına göre bir revak dolaşıyordu. Topograf bu revakı planında "marquise" kelimesiyle de ayrıca belirtmiştir. Herhalde ahşap bir sundurma halinde olan revaktan bugün hiçbir iz kalmadığı gibi son restorasyonda da bu kısım yapılmamıştır.

Sıbyan Mektebi. Külliyenin son elemanı olanı ve yine hiçbir izi kalmayan sıbyan mektebi, harim avlusunun deniz tarafındaki kapısının yanında ve zâviyenin minareye yakın ucunda bulunuyordu. XIX. yüzyılda çekilen bir

fotoğrafta bunun üst katının ahşaptan olduğu görülmektedir. Bu da mektebin geç bir döneme ait olduğunu gösterir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. D 9567; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 16-18; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 188; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, II, 25-27; A. G. Paspatis, Byzantinai Meletai, İstanbul 1877, s. 332-334; D. Pulgher, Eglises byzantines de Constantinople, Vienne 1878, s. 15-18; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1909-12, s. 18; A. van Millingen, Byzantine Churches in Constantinople, London 1912, s. 62-84; J. Ebersolt - A. Thiers, Les églises byzantines de Constantinople, Paris 1913, s. 21-51; J. Pervititich, Stamboulplan cadastral d'assurances-Secteur Kutchuk-Aghia Sofia, İstanbul 1924, lv. 10; A. M. Schneider, Byzans Vorarbeiten zu Topographie und Archäologie der Stadt, Berlin 1936, s. 71-72; R. Janin, Les églises et monastères, Paris 1953, s. 466-470; Semavi Eyice, Istanbul Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1955, s. 35-36; a.mlf., "İstanbul Minareleri I", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 70; a.mlf., "Kapu Ağası Hüseyin Ağa'nın Vakıfları", EFAD, Özel sayı 9 (1978), s. 170-199; F. W. Deichmann, Studien zur Architektur Konstantinopels, Baden-Baden 1956, s. 72-76; T. F. Mathews, The Early Churches of Constantinople, Architecture and Liturgy, London 1971, s. 42-51; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 177-183; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 80-81; P. Sanpaolesi, "La Chiesa dei St. Sergio e Bacco a Constantinopoli", Rivista dell'Istito Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte, X (1961), s. 116-180.

Semavi Eyice

KÜÇÜK EFENDİ KÜLLİYESİ

İstanbul Kocamustafapaşa'da XIX. yüzyıla ait külliye.

Yedikule'ye yakın bir bölgede Hacıevhad sokağı üzerinde bulunan külliye, Türk barok mimarisinin günümüze ulaşan sayılı örneklerinden biri olup oval planlı bir cami, kütüphane, çeşme, şadırvan, tekke odaları, çilehâne, su haznesi, kuyular ve hazîrelerden meydana gelmiştir. Külliyenin ilk kurucusu, Nakşibendî tarikatına bağlı olan Ayasofya vâizi Feyzullah Şükrü Efendi'dir. Bugünkü yapı ise muhtemelen, Feyzullah Şükrü Efendi'nin oğlu olan ve Küçük Efendi olarak da anılan Şeyh Mehmed Abdürreşid Efendi tarafından yeniden yaptırılmıştır. Külliyenin Türk barok mimarisinin son yıllarında, 1241 (1826) tarihini veren çeşme ile aynı yılda yapıldığı kabul edilmektedir. Çeşme ile kütüphanenin taş duvar işçiliğinin benzer olması ve cami, kütüphane, çeşme topluluğunun bir bütün teşkil etmesi, yapıların bu tarihte aynı mimar tarafından inşa edilmiş olabileceğini düşündürür. Feyzullah Şükrü Efendi'nin adı bu çeşme kitâbesinde geçmektedir. 1957'de bir yangın geçiren külliye, bu yangında iç mimarisi ve özellikle ahşap kısımları harap olmasına rağmen mimari değer ve öneminden fazla bir şey kaybetmemiş, onarılarak günümüze kadar gelmiştir.

Külliyenin ana yapısı olan oval planlı cami semâhâne olarak da kullanılıyordu. Genellikle dış süslemede kendini gösteren barok özellikler bu yapıda plan bakımından da etkili olmuş ve barok mimarisine has klasik cami tipinden uzaklaşılarak oval bir plan tipi benimsenmiştir. Yapıda enlemesine tertiplenen oval iç hacmi, on ahşap direk üstüne oturan oval bir ahşap kubbe örtmektedir. Cami bol sayıda yuvarlak kemerli pencerelerle aydınlatılmıştır. Caminin iç kısmında kubbeyi taşıyan ahşap direklerle dış duvar arasında yer alan galerinin üzeri hünkâr mahfili şeklinde düzenlenmiştir. Hünkâr mahfili 1957 yangınında yanmış, yerine bugün görülen kadınlar mahfili inşa edilmiştir. Üzerinde kadınlar mahfili yer alan bu galeri kıble tarafında devam etmeyerek mihrap ekseninde kesilir ve iki ucu iki minberle son bulur. Yangından sonraki onarımda bir de minber yapılmıştır. Aynı yangında yok olan iki kürsünün yerine bir kürsü konulmuştur. Çifte minber ve kürsüden başka camide üç mihrap vardır. Orta

mihrabın bir çıkıntı içinde yer alması Türk barok camilerinde görülen bir özelliktir. Ana mihraptan küçük bir açıklıkla geçilen kare planlı çilehâne odasında Küçük Efendi'nin çile doldurduğu ileri sürülmektedir. Diğer iki mihrabın arkasında da çile doldurulan küçük hücreler bulunmaktaydı.

Camiye kuzeybatıdan bitişen kütüphane dikdörtgen planlı bir yapı olup üzeri ahşap çatı ile örtülüdür. Kütüphane duvarları bir sıra taş, iki sıra tuğla olmak üzere düzgün bir taş işçiliği gösterir. Avlu duvarları da aynı şekilde örülerek yapılmıştır. Eskiden oldukça zengin bir kütüphane olduğu bilinen yapıya camiden bir kapı ile geçilmektedir. Cami ile kütüphane binasının birleştiği köşede minare yer alır. Böylece iki yapı birbirine bağlanmıştır. Kütüphane ile çeşme duvarı arasında bulunan hazîrede Küçük Efendi'nin de mezarı mevcuttur. Külliyenin diğer hazîresi caminin doğusundadır.

Cami avlusuna asıl giriş kuzeyde Hacıevhad sokağı üzerindeki kapıdan sağlanır. Güneydoğuda da bir kapı vardır. Girişin solunda, yani caminin kuzeydoğusunda tekke odaları, avlunun ortasında şadırvan yer alır. Mermerden yapılan süslemesiz kübik görünüşlü şadırvan bugün kullanılmamaktadır. Arka avlunun köşesinde caminin güney doğrultusunda kare planlı su haznesi, buna bitişik olarak yerin altında merdivenle inilen çilehâne bulunmaktadır. Yine arka avluda bir kuyu, caminin batısında ise soğuk hava deposu vardır.

Kuzeybatı yönünde Hacıevhad sokağı üzerinde uzanan avlu duvarı bir cephe meydana getirmekte ve bunun doğusunda Sultan II. Mahmud Çeşmesi yer almaktadır. Barokampir üslûba uygun olarak yapılan çeşme ile ana bina arasında görünür bir bağ yoktur. Fakat çeşmenin kütüphane ekseni üzerinde bulunması ve çeşmenin kapıları ile kütüphane merdivenleri arasındaki irtibat çeşmeyi külliyenin bölünmez bir parçası yapar. Dalgalı bir duvar şeklinde inşa edilen çift girişli, çift pencereli çeşme ortadaki çelengi, akant yaprakları, dalgalı silmeleri ve girlandları ile barok üslûbunun karakteristik özelliklerini verir. Çeşmede en üstte on satırlık ta'lik bir kitâbe, iki yanda da çelenkle kavranmış birer tuğra yer alır. Ortada eksen üzerindeki ana çeşme ile iki yandaki çeşmeler cami içindeki üç mihraplı düzeni hatırlatır. Bunun dışında avluda camiye girişin solunda on basamakla inilen bir çukur içinde yer alan Hatice Hanım Çeşmesi oldukça sade ve süslemesiz bir eser olup 1251 (1835) tarihini verir.

BİBLİYOGRAFYA

Halil Edhem [Eldem], Nos mosquées de Stamboul (trc. E. Mamboury), İstanbul 1932, s. 128-129; İ. Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 250; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1965, I, 94; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1987, s. 435-437; Aptullah Kuran, "Türk Barok Mimarisinde Batı Anlamında Bir Teşebbüs, Küçük Efendi Manzumesi", TTK Belleten, XXVII (1963), s. 467-470; M. Baha Tanman, "Küçük Efendi Külliyesi", DBİst.A, V, 150-152.

Hülya Koç

KÜÇÜK İMAM MEHMED EFENDİ

(bk. MEHMED EFENDİ, Küçük İmam).

KÜÇÜK KAYNARCA ANTLAŞMASI

Osmanlı Devleti ile Rusya arasında 26 Temmuz 1774'te yapılan barış antlaşması.

1768'de başlayan ve neticeleri itibariyle yalnızca Osmanlı Devleti değil Doğu siyaseti açısından Rusya için de bir dönüm noktası teşkil eden Osmanlı-Rus savaşı, Osmanlı zafiyetini bütün açıklığıyla gözler önüne sermek ve Rusya'nın büyük güç olarak ortaya çıktığını belgelemek bakımından büyük öneme sahiptir. Ruslar'ın Lehistan'ın iç işlerine yaptıkları müdahale ve burasını kendi nüfuzları altına almaları, Kırım Hanlığı ve Osmanlı topraklarına tecavüzleri sebebiyle başlayan savaş, haklı sebeplere dayandırılmış olsa da gerekli hiçbir hazırlık yapılmadan ilân edilmişti (Cemâziyelevvel 1182 / Eylül 1768). Ruslar kısa zamanda Kırım'ı istilâ ve Memleketeyn'i işgal ederek Tuna nehrine kadar ilerlemiş ve nehri aşmış, Osmanlı toprakları ağır tahribata uğramıştı. Ordunun ehliyetsiz ellerde kötü yönetimi, askerî hedeflerin belirlenmemiş olması, askerin disiplinsizliği, sebatsızlığı, yer yer sergilediği isyan ve yağmalama hareketleri, menzil sisteminin tamamen iflâs etmesi, dolayısıyla ağır iâşe ve nakliyat sorunlarının yaşanması, müslim ve gayri müslim ahalinin hoşnutsuzluğu ve gereken desteği sağlamaması genel bir çözülmenin ip uçlarını vermekteydi. Bununla birlikte Baltık'tan hareket eden gemilerini İngilizler'in yardımıyla Akdeniz'e sokmuş ve Çeşme'de Osmanlı donanmasına ağır bir darbe indirmiş, adalarda ve Mora'da Rum ahaliyi ele alarak isyanlar çıkartmış olmasına rağmen askerî açıdan Ruslar da pek üstün bir durumda değildi. Bütün Rusya'yı kasıp kavuran -Osmanlı tarafının da ilgi ve ümitle takip ettiği-Pugaçef isyanı (1773-1775), savaşın seyri üzerinde ve zaman zaman gündeme gelen mütareke ve barış görüşmeleri isteğinde bulunmalarında başlıca etken olmuştu. Büyük Friedrich'in bu mücadeleyi "körlerle tek gözlülerin savaşı" olarak tanımlaması bu anlamda dikkat çekicidir.

Küçük Kaynarca Barış Antlaşması'na temel teşkil edecek hususlar, savaş

es-nasında yapılan mütarekeler sonrasında sürdürülen barış görüşmelerinde belirdi ve barış, akamete uğrayan bu görüşmelerde söz konusu edilen Rus talepleri doğrultusunda tahakkuk etti. İlk mütareke Abdülkerim Efendi ve İvan Simolin arasında Yergöğü'de yapıldı. Dokuz maddelik bir belge hazırlanarak taraflarca 30 Mayıs 1772'de kabul edildi (Enverî Sâdullah Efendi Tarihi, s. 319-325; Vâsıf, II, 207-209). 22 Haziran'da Akdeniz cihetinde de Rus Amirali Spiritov ve Mustafa Bey arasında yine dokuz maddelik ayrı bir mütareke belgesi düzenlendi (metin için bk. BA, A.DVN.DVE, nr. 9/10). Ardından Fokşan'da barış görüşmelerine girişildi. Osmanlı Devleti'ni nişancı Yenişehirli Osman Efendi ve diyanete taalluk edecek konularda danışılmak üzere Ayasofya şeyhi Yâsinîzâde Osman Efendi, Rusya'yı ise Gregor Orlov ve savaşın ilânından beri Yedikule'de mahpus tutulan ve bu vesileyle serbest bırakılan Rus elçisi Obreşkov temsil ediyordu. Ruslar, savaşın Osmanlı Devleti tarafından ilân edilmiş olmasından ötürü tazminat talebinde bulunarak Kırım'a istiklâl verilmesini, Yenikale ve Kerç kalelerinin kendilerine bırakılmasını, Kılburun istihkâmlarının yıkılmasını, Rusya'ya sığınmış olan eski Boğdan voyvodası Ligor Gika'nın (Gregor Ghika) veraset hakkıyla tekrar tayin edilmesini, Akdeniz ve Karadeniz'de savaş ve ticaret gemilerinin serbestçe dolaşabilmesini istediler. Görüşmeler, serbestiyet verilmesi şeriata aykırı bir konu olarak görülmekte olan Kırım ve askerî yönden hayatî bir önem atfedilen kalelerin terki konularında yoğunluk kazandı; Osmanlı Devleti'nin bu noktada tâvize yanaşmaması sebebiyle de başarısızlıkla sonuçlandı. Ancak Sadrazam Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın ve Rus Mareşali Kont Mihail Petroviç Rumyantsov'un müdahaleleriyle görüşmelere devam arzusu ağır bastı. Delege olarak tayin edilen Reîsülküttâb Abdürrezzak Efendi, Bükreş'te Obreşkov ile görüşmeleri sürdürdü (Şâban 1186 / Kasım 1772). Yapılan otuz sekiz oturumun neticesinde Memleketeyn ahalisi için genel af ilânı, Gürcistan kalelerinin Osmanlı Devleti'ne iadesi, Kabartay kabilelerinin Rusya'ya terkedilmesi hususunun Kırım hanı ve Tatarlar'ın re'y ve iradesine bırakılması, esirlerin tahliyesi, 1739 tarihli Belgrad Antlaşması'nın artık geçersiz sayılarak yapılacak yeni antlaşmanın bundan sonraki ilişkilerde esas tutulması gibi on madde üzerinde uzlaşmaya varıldı ve bunlar bir senede bağlanarak teâti edildi. Daha sonra Kırım meselesine geçildi. Abdürrezzak Efendi, Kırım'da hanların ahali tarafından seçilmesi, hutbenin padişah adına okunması, kadı ve ulemânın tayinlerinde ruhsatı hâvi mürâsele istenmesini teklif ederek esneklik gösterdi ve Kırım'la ilgili

bu hususlar Rusya tarafından da kabul gördü. Fakat tazminat ödenmesiyle Yenikale ve Kerç'in Rusya'ya bırakılması meselesi çözülemedi. Abdürrezzak Efendi bu kalelerin Kırım Tatarları elinde kalmasını teklif etti. Obreşkov bu hususu Petersburg'a yazacağını söyleyerek kırk günlük bir müddet istedi.

Tekrar bir araya gelindiğinde Obreşkov yedi maddelik yeni bir teklif sundu ve bunların kabulü halinde savaş tazminatından vazgeçileceğini beyan etti. Burada Kırım'a Rusya'nın kefaleti altında istiklâl verilmesi, Özi Kalesi'nin yıkılması, Kılburun, Yenikale ve Kerç kalelerinin Rusya'ya bırakılması, Akdeniz ve Karadeniz'de savaş ve ticaret gemilerinin serbestçe dolaşması, Boğdan'ın Raguza statüsünde verasetle Gika'nın idaresine bırakılması, Rusya'nın İstanbul'da dâimî bir elçilik açması, Rus hükümdarı için padişah elkābının kullanılması gibi hususlar yer almaktaydı. Obreşkov'un bu teklifleri, bir an önce barışın yapılmasından yana olan ordu ricâli tarafından uygun karşılanmakla beraber İstanbul'a danışıldığında tazminat ödenmesi, denizlerde dolaşım ve özellikle Kırım'a istiklâl verilmesi ve sözü edilen kalelerin Rusya'ya bırakılması noktasında ulemânın sert tepkisiyle karşılaştı ve reddedildi. Böylece görüşmeler kesildi ve savaş tekrar başladı (Mart 1773).

1774 baharında savaşın seyri daha da kötüleşti. Ruslar Rusçuk, Silistre ve Hacıoğlupazarı'na hücum ederek, Kozluca'da Osmanlı kuvvetlerini ağır bir yenilgiye uğrattı (25 Haziran 1774). Ruslar, Şumnu'da bulunan Osmanlı karargâhına saldırmak üzere harekete geçtiler ve başarılı bir şekilde ilerleyerek burayı muhasara altına aldılar (1 Temmuz). Bu arada Rusya'daki iç gelişmelerden ötürü bir an önce barış yapılması taraftarı olan ve bu konuyu

I. Abdülhamid'in tahta çıkmasıyla (21 Ocak 1774) daha sık gündeme getiren (Ahmed Resmî, s. 71), en son Thugut ve Zegelin'i araya sokarak yaptığı, barışın Bükreş'te alınmış kararlar doğrultusunda oluşturulması teklifi reddedilen (19 Mayıs 1774) Mareşal Rumyantsov, Kozluca bozgunundan hemen sonra sadrazama bir mektup daha göndererek Kırım hakkında şeriata aykırı taleplerde bulunulmayacağı, işgal edilen yerlerin iadesine karşılık Kılburun, Özi, Kerç ve Yenikale'nin terkinin öngörüldüğü bir barış teklifinde bulunmuştu (Hammer, IV, 657). Ancak bu mektup, son

bozgunun sebep olduğu perişanlığın neticesi olarak tercümanların dahi Karînâbâd ve Edirne taraflarına kaçışmış olmalarından ötürü birkaç gün tercüme edilmeden kalmış, ayrıca her zamanki gibi “içinde kimbilir ne türrehât ve hezeyan yazılmıştır” diye önemsenmeyerek bir kenara atılmıştı (Enverî Sâdullah Efendi Tarihi, s. 473, 475; Vâsıf, II, 304). Şumnu’daki ordugâh her taraftan kuşatıldığında gönderilen mektup hatırlandı. Mareşalin ordugâhta bulunan adamı vasıtasıyla tercüme edilerek yapılan teklif öğrenildi ve o sırada ağır derecede hasta olan sadrazamın altı aylık mütareke ricasını içeren cevabı hemen yola çıkartıldıysa da (3 Temmuz) 7-8000 kişilik mevcudu kalan Osmanlı ordugâhı kuşatma altında olduğundan önceki şartlar artık değişmişti.

Rumyantsov’un cevabı 6 Temmuz’da ulaştı (Enverî Sâdullah Efendi Tarihi, s. 477). Ancak mareşal, artık barış görüşmelerinin mütareke ilân edilmeksizin savaş hali ve ordugâhın muhasarasının sürdürülmesi şartı altında yapılması talebinde bulundu. Zor durumdaki Osmanlı tarafı bu teklifin kabul edilmesini kaçınılmaz görerek daha önce Bükreş’te uzlaşma sağlanan şartlar dahilinde barış yapılmasına çalışılmasının uygun olacağına karar verdi ve bu gelişme ayrıca İstanbul’a bildirildi. Barış görüşmelerini sürdürmek üzere sadrazam kethüdâsı Ahmed Resmî Efendi nişancılık rütbesi ve büyükelçilik pâyesiyle birinci, Reîsülküttâb Münib Efendi yine büyük elçilik pâyesiyle ikinci delege ve Beylikçi Mehmed Emin Nahîfî Efendi mükâleme kâtibi olarak (BA, Cevdet-Hariciye, nr. 9171) kuşatmanın on ikinci günü olan 12 Temmuz’da yola çıkarıldı (Ahmed Resmî, s. 77; Enverî Sâdullah Efendi Tarihi, s. 479; Vâsıf, II, 305).

Osmanlı delegeleri, 200 kişilik bir heyet halinde küçük bir kuvvetle Silistre’nin 24 km. güneydoğusunda Dobruca sınırında yer alan Küçük Kaynarca’ya gelmiş olan Mareşal Rumyantsov’la buluşmak üzere 15 Temmuz’da Küçük Kaynarca’dan 3-4 km. uzaklıkta bulunan Büyük Kaynarca’ya ulaşıp buraya yerleşti (Peterson, sy. 64 [1865], s. 313). İlk görüşme 16 Temmuz’da yapıldı. Mareşal barış için vazgeçilmez ön şart olarak ileri sürdüğü, daha önceki görüşmelerin de başarısız kalmasına sebep olan kalelerin terkedilmesi gerektiğini özellikle vurguladıktan, denizlerde serbest dolaşım ve tazminat meselesine de işaret ettikten sonra iki gün içinde bir neticeye varılmasını beklemekte olduğunu bildirdi. İkinci görüşme ertesi günü yapıldı. Osmanlı temsilcileri, Kırım dahil pek çok

husus üzerinde Bükreş'te Abdürrezzak Efendi ve Obreşkov arasında yapılan görüşmelerde uzlaşma sağlandığından söz ederek bu doğrultuda sonuç alınmasında zorluk olmayacağını belirttiler. Rus tarafı da bunlarda bir zorluk oluşmayacağını, ancak esas halledilmesi gereken meselelerin Karadeniz'de dolaşım serbestliği, Osmanlı Devleti'nin savaş tazminatı ödemesi, Özi'nin Rusya'ya bırakılması ve bunun karşısındaki Bender'in Osmanlı Devleti'ne teslim edilebileceği, Kılburun, Yenikale ve Kerç'in ise Rusya'nın elinde kalması olduğunu bildirdi. Osmanlı temsilcileri, Kılburun'dan vazgeçilmesi halinde bazı şartlar dahilinde diğer kalelerin terkine razı olabileceklerini ileri sürdülerse de Ruslar isteklerinden vazgeçmediler. Daha sonra Osmanlı temsilcileri, Şumnu'da bulunan sadrazamla haberleşmek ve özellikle kalelerin terki hakkında görüşünü almak istediler. Gönderilen heyet 18 Temmuz'da çarpışmaların devam ettiği kuşatma altındaki Şumnu ordugâhına ulaştı (Enverî Sâdullah Efendi Tarihi, s. 484; Peterson, sy. 64 [1865], s. 315). İçinde bulunduğu sıkışık durumdan ötürü her hâlükârda barış yapılmasını zorunlu gören sadrazam, özellikle anlaşmazlık konusu olan kalelerin terki meselesinde ve Ruslar'ın sözü edilen diğer talepleri doğrultusunda gerekli tâvizlerin verilmesine rızâ gösterdi.

Üçüncü görüşme 21 Temmuz'da Rumyantsov'un da iştirakiyle başladı. Gelen tâlimatnâme okunduktan sonra görüşmelere öğleden sonra devam edildi. Son bir gayretle Kılburun ve tazminat meselesi üzerinde duruldu ve diğer konuların ele alınmasına teşebbüs edildi; ancak Ruslar taleplerinde direndiler. Görüşme akşam saat 19'a kadar devam etti ve ardından hazırlanan antlaşma metni delegelerce imzalandı. Antlaşma metni gece saat 22'de Binbaşı Şerşnev ve iki çukadara teslim edilerek Şumnu'ya gönderildi (12 Cemâziyelevvel 1188 / 21 Temmuz 1774). Binbaşı Şerşnev, yapılan antlaşmanın 23 Temmuz tarihli olarak sadrazam tarafından onaylanan metniyle (BA, Nâme Defteri, IX, 23) 25 Temmuz'da Küçük Kaynarca'ya

geldi. Ertesi gün antlaşmanın Türkçe, Rusça ve İtalyanca hazırlanan metni teâti edildi. Mareşal tarafından hazırlanan tasdiknâme metni ise 28 Temmuz'da sadrazamın eline geçmişti (Enverî Sâdullah Efendi Tarihi, s. 486).

Antlaşma, öncelikli olarak Kırım'ın Osmanlı Devleti'yle olan bağlılığına

son verip müstakil bir hanlık haline getirmekte ve Tatarlar'a hanlarını seçme hakkı tanımaktaydı. Bununla beraber dinî bakımdan hilâfet müessesesine bağlılıkları ve hutbenin padişah adına okunması kabul edilmişti. Her iki devlet Kırım'ın iç işlerine karışmayacaktı (md. 3). Kılburun Kalesi (md. 18) ve Kerç ile Yenikale (md. 19), Küçük ve Büyük Kabartaylar (md. 21) Rusya'ya bırakılmaktaydı. Rusya Kafkaslar'daki kuvvetlerini geri çekecek ve bu bölgenin iç işlerine karışmayacaktı (md. 23). Savaş sürecinde ele geçirmiş olduğu Memleketeyn, Besarabya, Akkirman, Kili, İsmâil ve Bender kaleleri dahil olmak üzere bütün yerler iade edilecekti (md. 16). Memleketeyn'in statüsü belirlenmekte ve ahalisine genel af getirilmekte, bu münasebetle buradaki hıristiyanların hukuku Rusya'nın tekeffülü altına verilmekteydi. Yine Rusya'nın Akdeniz'de ele geçirmiş olduğu yerler iade edilmekteydi (md. 17). Rus hükümdarlarına resmî yazışmalarda "Rusyalar'ın padişahı" unvanı kullanılacaktı (md. 13). İstanbul'da bir elçilik binası açılmasına (md. 5) ve burada bir kilise yapılmasına (md. 7), ayrıca Beyoğlu'nda ana yol üzerinde Rus itikadınca bir Ortodoks kilisesi inşasına izin verilecek ve Rusya bu kilisenin himayesini üstlenecekti (md. 14). Rus hacıları kutsal yerleri serbestçe ziyaret edebileceklerdi (md. 8). Rus ticaret gemilerinin Karadeniz ve Akdeniz'de dolaşması serbest olacak ve bunlar diğer devletlere verilmiş olan imtiyazlardan istifade edecek, gerekli yerlerde konsolosluklar açabileceklerdi (md. 11). Osmanlı Devleti üç taksit halinde 15.000 kese (4,5 milyon ruble) tazminat ödeyecekti (ek münferit md.). Rus kuvvetleri bir ay içinde Tuna'nın öte yakasına geçecekler ve bunu takip eden iki ay içinde diğer yerlerden çekilmiş olacaklardı. Aynı şekilde Akdeniz tarafındaki tahliye de üç ay içinde gerçekleşecekti (geçici hükümler). Antlaşmanın tasdiknâmeleri, gerekli hediyeler takdimiyle beraber fevkalâde elçiler gönderilmesi suretiyle mübâdele olunacaktı (md. 27).

Şimdiye kadar böyle bir antlaşma yapılmadığını ifade ederek memnuniyetini dile getiren II. Katerina, böylece Rusya'nın da içinde bulunduğu fevkalâde sıkışık durum itibariyle antlaşma şartlarının beklenenden daha tatminkâr olduğuna işaret etmekteydi. Osmanlı tarafı için antlaşmadan duyulan hoşnutsuzluk kısa zamanda had safhaya varmakla beraber başlangıçta antlaşma cüz'î bazı maddeler içermekte olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Barışın gerçekleşmiş olduğu İstanbul'da duyulduğunda henüz antlaşma şartları hakkında açık bir fikir sahibi olunmadığı, muhtevası

hakkında yapılan sorgulamadan ve buna ordugâhtan verilen cevaptan anlaşılmaktadır. Osmanlı tarafına anlaşmayla ilgili görüşlerini belirten bu belgede ilk değerlendirmelere yer verilmiştir. Buna göre barış, Bükreş'te Abdürrezzak Efendi ile Obreşkov arasındaki mutabakata varılan maddeler üzerine kurulmuştu. Şumnu ordugâhının kuşatma altında tutulması sebebiyle yapılması zaruret haline geldiği vurgulanan barış, o zaman redde uğrayan diğer hususların kabul edilmesiyle akdedilmişti. Yirmi sekiz maddeden oluştuğu belirtilen antlaşmanın önemli maddeleri olarak sözü edilen kalelerin Rusya'ya terki, Kırım'ın serbestiyeti, Akdeniz, Marmara ve Karadeniz'de ticaret gemilerinin dolaşımı, daha önceleri yüksek bir meblağ olarak talep edilen tazminat meselesinin üç taksitte ödenmek üzere 15.000 keseye bağlanması gösterilmekte, geri kalan maddelerin ise Galata'da kilise binası, Rus imparatoriçesine padişah tabirinin kullanılması gibi önemsiz, "cüz'iyyât makūlesi" şeyler olduğu ifade edilmekteydi. Değerlendirmenin bu müsvedde metninde kilise ibaresinin önce mektep olarak yazılarak sonradan üstünün çizilmiş olması ordugâhın içinde bulunduğu perişanlığın bir nişanesi olarak ayrıca dikkat çekmektedir (BA, A.DVN. DVE. nr. 9/63).

Antlaşma maddelerinin kasıtlı olarak yanlış yorumlanması Ruslar'a müdahale imkânı tanıdı ve antlaşma hakkında kısa zamanda pek çok yakıştırma yapılmasına yol açtı. Barış antlaşmasının akdedildiği Küçük Kaynarca'nın, bir yıl önce buradaki bir savaşta maktul düşen Rus Generali Weissmann'ın hâtırasını tebcilen seçildiği iddiası bunlardan biridir. Mareşal Rumyantsov'un yola çıkarılan Türk heyetiyle buluşmak üzere cepheden hareket ettiği ve Silistre'ye dört saat mesafedeki Balya Boğazı denilen yere yaklaşıp General Frankov'u Şumnu üzerine gönderdikten sonra küçük bir kuvvetle Tuna kenarından dört-beş saat mesafedeki Kaynarca mevkiine yöneldiği bilinmekte olup (Ahmed Resmî, s. 77-78) barış akdinin kuvvetli de olsa ancak bir ihtimal olduğu ve böyle bir sonuca varılacağının kesin olarak önceden bilinemeyeceği açıktır. Bu gibi yakıştırmaların kaynağı olan Hammer dışında bu anlamda özel bir kasta işaret eden başka bir kayda rastlanmamaktadır.

Antlaşmanın toplam yedi (Hammer, IV, 658, 661; Mufassal Osmanlı Tarihi, V, 2607) veya dört saat (Zinkeisen, V, 959) kadar süren kısa görüşmeler neticesinde yapıldığına dair düşülen kayıtlar yukarıdaki açıklamalar ışığında gerçeği ifadeden uzaktır. Üç ayrı günde (16, 17, 21 Temmuz)

olmak üzere saatlerce devam eden müzakerelerde bulunulmuştur. Antlaşma daha önce yapılan barış görüşmeleri, özellikle Bükreş'te varılan kararlar doğrultusunda sürdürülmüş ve o zaman mutabakata varılamayan meseleler üzerinde tartışılmış, zaman zaman devreye bizzat Rumyantsov girmiş ve sadrazamın da fikri alınmıştır. Bu anlamda antlaşmayı birkaç saat içinde dikte edilmiş olarak görmek, antlaşmanın daha önceki barış görüşmelerinde başlayan uzun oluşum sürecinin dikkate alınmasıyla bağdaşmaz.

Antlaşmanın 17 Temmuz'da imzaya hazır olmakla beraber, Ruslar'ın Prut mağlûbiyetinin lekesini silmek amacıyla antlaşmayı Prut'un imza tarihi olan 21 Temmuz'a kadar geciktirdikleri iddiasının da bir dayanağı yoktur (Hammer, IV, 658, 681; Zinkeisen, V, 959; Jorga, IV, 511; Danişmend, IV, 58). Yukarıda işaret edildiği üzere sadrazamın Osmanlı delegelerine verdiği onay 21 Temmuz'da gelmiş ve temsilciler aynı gün antlaşmayı imzalamıştır. Ayrıca Prut Antlaşması 21 Temmuz'da değil 22 Temmuz'da imzalanmış ve 23 Temmuz'da teâti edilerek kesinleşmiştir. Nitekim antlaşmanın Rusça metni bu teâti tarihini esas alır. Aynı şekilde Küçük Kaynarca'nın da teâti tarihi esas alınacak olursa bu antlaşma tarihinin de 26 Temmuz olarak kabul edilmesi gerekecektir (Peterson, sy. 64 [1865], s. 323). Dönemin çağdaş kaynaklarında ve antlaşmanın arşivdeki sûretlerinde yer alan tarihlendirmeler, anın kargaşası içinde gelişmelerin tam olarak takip edilememiş olmasından ötürü değişkenlik arzeder. Gün olarak kesin bir tarih vermeyen antlaşmanın arşiv sûretlerinde görüşmelerin başladığı ilk gün olan 16 Temmuz

(1188 senesi cumâde'l-ulâsı, 1774 senesi mâh-ı Temmuz'un beşinci [16] gününde: BA, Nâme Defteri, IX, 23-30; BA, HH, nr. 58503; BA, Düvel-i Ecnebiye Defteri, nr. 83/1, s. 142-152); birincil kaynaklarda ise görüşmenin ikinci günü olan 8 Cemâziyelevvel 1188 (17 Temmuz 1774) antlaşma tarihi olarak gösterilmektedir (Enverî Sâdullah Efendi Tarihi, s. 484, Vâsıf, II, 306). Konunun Şem'dânîzâde gibi değerli bir ikincil kaynağı 17 ve 26 Temmuz'u esas alır (Mür'i't-tevârih, III, 24, 27). Başmurahhas olan Ahmed Resmî ise tarih vermez. Ruslar'ın kalelerin terki hususunda direndikleri ve Osmanlı delegelerinin bu durumu sadrazama danışmak istedikleri, ancak buna izin verilmediği ve çaresiz o gün (17 Temmuz) antlaşmayı imzaladıkları şeklinde yapılan açıklamalar (Vâsıf, II, 306; Uzunçarşılı, IV/1, 422) yanılmanın kaynağına işaret etmektedir.

Bazı kaynaklarda görülen, ikinci delege İbrâhim Münib Efendi'nin görüşmeler esnasında dirseğine dayanarak uyukladığı ve bir ara uyandığında herkesin kendisine baktığını görünce sanki müzakereleri takip ediyormuş havasını vermek üzere, "Gelelim tazminat meselesine" diyerek bu konuyu ortaya attığı, halbuki Bükreş görüşmelerinde Ruslar'ın tazminat talebinden vazgeçmiş oldukları ve bu "dirsek keyfi"nin devlete 4,5 milyon rubleye mal olduğu şeklindeki iddia ve suçlamaların da (Mufassal Osmanlı Tarihi, V, 2607-2608; Danişmend, IV, 58) yakıştırmadan öte bir dayanağı yoktur. Ruslar'ın tazminattan vazgeçmedikleri, hatta Bükreş görüşmelerinde 50.000 kese gibi muazzam bir meblağ istedikleri (Vâsıf, II, 243), "ne kadar akçe isterlerse teslimden gayrı çare olmadığı" ve sadrazamın Ahmed Resmî Efendi'ye 20.000 keseden aşağısını hemen sözü uzatmadan kabul etmesi şartıyla 40.000 keseye kadar ruhsat vermiş olduğu (Ahmed Resmî, s. 79) bilinmektedir. Tazminat meselesi sona bırakıldığından ve münferiden ele alınarak antlaşmaya da bu şekilde gireceğinden, maddelerin görüşülmesi tamamlanıp sıra bu konuya geldiğinde bunun İbrâhim Münib Efendi tarafından gündeme getirilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Antlaşmanın büyük ölçüde istismara uğrayan ve tartışma yaratan, Ruslar'a Osmanlı Ortodoksları üzerinde himaye hakkı verdiği iddia edilen 7 ve 14. maddelerinin Rusya tarafından kasıtlı olarak yanlış yorumlanmış olduğu artık tarihî bir gerçek olarak kabul edilmektedir. İstanbul'da Rus tüccarlar ve Kudüs'e giden hacılar için Rus-Grek itikadında bir kilise açılması, 1772-1773 Bükreş görüşmelerinde Obreşkov tarafından kendi inisiyatifiyle ortaya atılmış ve kabul edilmemişti (Družinina, s. 221; Davison, TTK Belleten, LXIV/239 [2000], s. 217-218). Muhtemelen o sırada üzerinde ısrar edilmeyen bir konu olmasından ötürü Osmanlı kaynakları -özellikle görüşmelerde yer alan Vâsıf Efendi-bu meseleye temas etmez. Küçük Kaynarca görüşmelerinde bu konu tekrar gündeme gelmiş ve antlaşmanın 14. maddesinde ifadesini bulmuştur. Kilise için yapılan Rus-Grek veya Dosografa (= Rosograka) tanımlaması, Ruslar'a tanınan himaye hakkının ne ile kısıtlı olduğunu göstermeye ve meseleyi aydınlatmaya yetmekte olup buna, Rusya'nın Ordodoks kiliseleri ve cemaati üzerinde umumi bir himaye ve müdahale hakkına sahip olduğu gibi başkaca bir anlam yüklemek mümkün değildir (Davison, TED, sy. 10-11 [1981], s. 355-356).

Antlaşmanın 1775'te Rusya tarafından hazırlanarak basılan resmî Fransızca tercümesinde bu can alıcı ibare tahrif edilmiş ve Rusya'nın "Rum itikadında halka açık bir kilise" (une église publique du rit Grec) kuracağından söz edilmiştir. Böylece antlaşmada geçen Rus kilisesi bir anda Rum kilisesi haline sokulmuştur (Fransızca tercüme, BA, HR.SYS, nr. 1186-1, 2/13). Antlaşmanın genelde hep bu resmî Fransızca metninin ve bundan yapılmış olan İngilizce tercümesinin kullanılmış olması, Rus tahrifatı doğrultusundaki mâlûm yanlış anlamanın sorgulanmadan yerleşmesine imkân vermiştir (Davison, TED, sy. 10-11 [1981], s. 358). Rusya'nın hıristiyanlarla ilgili kayırıcılığının yalnızca işgale uğrayan bölgeler, özellikle -daha önce kendileriyle iş birliği yapmalarından ötürü- Memleketeyn ve Akdeniz adalarındaki ahali için söz konusu edilmiş olduğu açıktır. Hıristiyan ahali üzerindeki himaye hakkının mutlak surette Osmanlı Devleti'ne ait olduğu antlaşmada teyit edilmekte olup müstakil hale gelen Kırım üzerindeki hilâfet hukukunun Ruslar tarafından tanınması kaybını telâfi etmese de önemli bir kazançtır. İstanbul'da 14. maddede işaret edilen umuma mahsus bir kilise inşası ise gerçekleşmemiştir. Rusya'nın Osmanlı Ortodoksları'nı himaye iddiası 1853 Kırım savaşının çıkış sebepleri arasında yer alır (Adanır, s. 1205-1206) ve bizzat çarın Küçük Kaynarca Antlaşması hakkında yanlış bilgilendiğinin itirafıyla neticelenir (Davison, TED, sy. 10-11 [1981], s. 366). 18 Şubat 1856 Islahat Fermanı ve dolayısıyla 30 Mart 1856 Paris Antlaşması ile de bu tür yakıştırmalara resmen bir son verilir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Nâme Defteri, IX, 23-30; BA, Düvel-i Ecnebiye Defteri, nr. 83/1, s. 139-152; BA, HH, nr. 58503; BA, A.DVN.DVE (Düvel-i Ecnebiye), nr. 9/10, nr. 9/63; BA, Cevdet-Hariciye, nr. 9171; BA, HR.SYS, nr. 1186-1, 2/13; Şem'dânîzâde, Mür'i't-tevârih (Aktepe), III, 24, 27; Ahmed Resmî, Hulâsatü'l-i'tibâr, İstanbul 1286, s. 71, 77-79; Enverî Sâdullah Efendi Tarihi (haz. Muharrem S. Çalışkan, doktora tezi, 2002), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 319-325, 361 vd., 473-479, 484, 486; Vâsıf, Târih, II, 207-209, 241-285, 304-306; Hammer, GOR, IV, 636-640, 657-658, 661,

681; J. W. Zinkeisen, Geschichte des osmanischen Reiches in Europa, Gotha 1857, V, 958-959; N. Jorga, Geschichte des osmanischen Reiches, Gotha 1911, IV, 502, 506-512; Nihat Erim, Devletlerarası Hukuku ve Siyasî Tarih Metinleri, Ankara 1953, I, 121-174; E. I. Družinina, Kjučuk-Kajnardzijskij mir 1774 goda, Moskova 1955, tür.yer.; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1962, V, 2607-2608; Akdes Nimet Kurat, Türkiye ve Rusya, Ankara 1970, s. 27 vd.; N. Itzkowitz - M. Mote, Mubadele. An Ottoman-Russian Exchange of Ambassadors, Chicago-London 1970; Danişmend, Kronoloji2, IV, 57-58; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, Ankara 1978, IV/1, s. 414-425; Fikret Adanır, "Der Krımkrieg von 1853-1856", Handbuch der Geschichte Russland, Stuttgart 2001, II, 1189-1250; Khristofor İ. Peterson, "Günlük", Chteniia, sy. 64, Moskova 1865, s. 313-330; Muâhedat Mecmuası, III, İstanbul 1297, s. 254-275; J. L. Wieczynski, "The Myth of Kochuk-Kainardja in American Histories of Russia", MES, IV (1968), s. 376-379; R. H. Davison, "Russian Skill and Turkish Imbecility. The Treaty of Kuchuk Kainardji Reconsidered", Slavic Review, XXXV/3 (1976), s. 463-483 (aynı makale için bk. "Küçük Kaynarca Antlaşmasının Yeniden Tenkidi" [trc. Erol Aköğretmen], TED, sy. 10-11 [1981], s. 343-368); a.mlf., "The 'Dosografa' Church in the Treaty of Küçük Kaynarca", BSOAS, XLII/1 (1979), s. 46-52 (aynı makale için bk. "Küçük Kaynarca Antlaşması'nda 'Dosografa' Kilisesi" [trc. Durdu Mehmet Burak], TTK Belleten, LXIV/239 [2000], s. 213-222); Cemal Tukin, "Küçük-Kaynarca", İA, VI, 1064-1071; C. J. Heywood, "Küčük Ḳaynard̲ja", EI^2 (İng.), V, 312-313.

Kemal Beydilli

KÜÇÜK MECİDİYE CAMİİ

İstanbul’da Ortaköy’de Sultan Abdülmecid tarafından yaptırılan cami.

Esas adı Çırağan Camii olan yapı İstanbul Boğazı’nın Rumeli yakasında, Ortaköy yakınında, Çırağan Sarayı’nın karşısında ve Yıldız Sarayı’nı çevreleyen korunun Boğaz girişi yanındadır. Camiye “küçük”

denilmesinin sebebi, aynı padişahın hayratı arasında Büyük Mecidiye adıyla anılan Ortaköy Camii’nin de yer almasıdır. Avlu kapısı üstündeki, dönemin şairlerinden Zîver Bey (Paşa) tarafından yazılan dört satırlık manzum kitâbesinde, “... Yaptı sarayı nezdine bir câmi-i vâlâ ...” dendiğine göre camiyi Sultan Abdülmecid, sarayının yakınında 1265’te (1849) inşa ettirmiştir. Pars Tuğlacı’ya göre cami mimar Nikogos Balyan tarafından yapılmıştır. Ancak Nikogos’un kardeşi olan Sarkis Balyan, 1857’de yayımlanan bir makalede Çırağan Camii’nin Garabed Balyan tarafından yapıldığını bildirmiştir. İstanbul Ansiklopedisi’nde “Nikoğos Balyan” maddesini yazan Kevork Pamukçiyan ise Çırağan Camii’nin mimarı olarak Nikogos Balyan’ı gösterir. Bu durumda caminin Balyanlar’dan hangisi tarafından yapıldığı kesin olarak bilinmemektedir.

Cami, bir yerleşim yerinin içinde olmadığına göre tam karşısında sahilde inşa edilmiş Çırağan Sarayı’nın bir eki olarak düşünülmüş olmalıdır. Sultan Abdülmecid burada, II. Mahmud’un yaptırmış olduğu eski Çırağan Sarayı’nın yerine şimdi otele dönüştürülmüş olan Çırağan Sarayı’nı yaptırmıştır. Arkadaki geniş koruluk bir bakıma sarayın has bahçesi durumunda olduğundan zafer takı biçiminde bir köprü ile bağlanmıştır. Bu sebeple caminin, Çırağan Sarayı hizmetlileriyle arkadaki korulukta II. Abdülhamid devrinde Yıldız Sarayı ve müştemilâtı kurulduktan sonra buradaki hizmetlilerce kullanıldığı tahmin edilebilir.

Küçük Mecidiye Camii basit kare planlı, üzeri kubbe ile örtülü bir mekândan ibarettir. Giriş tarafında bulunan son cemaat yerinin iki yanında bir kasr-ı hümâyun vardır. Caminin genel görünümü klasik Türk mimarisine aykırı bir estetiğe sahiptir. En ilgi çekici tarafı minaresidir. Bu minarenin

yuvarlak bir taş gövdeyi taçlandıran şerefesi basit çıkmalara oturan sütunlu bir galeriyle sarılmıştır. Sütunların aralarındaki kemerler gotik üslûbundadır. Sütunların üstünde bulunan bir sakıf bu şerefeyi korumaktadır. Minarenin kürsü kısmı dikkate değer bir özelliğe sahip değildir.

Ana mekân da caminin son cemaat yerinin üstünde ve yanlarında bulunan kasr-ı hümâyun gibi devrin zevkine uygun nakışlarla bezenmiştir. Minber ve kürsü pembe renkte taşlardan işlenmiş, mihrap ise genel mimariye uygun olarak aynı üslûpta bezenmiştir. Yapının etrafını çeviren bir avlu duvarı dışında ayrıca eki yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1312, s. 290; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 62-63; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", Türk San'at Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 31-132, rs. 122; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1965, II, 46; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981, s. 196-198; Kevork Pamukçiyan, "Nikoğos Balyan", İst.A, IV, 2092-2093.

Semavi Eyice

KÜÇÜK MECMUA

1922-1923 yıllarında yayımlanan haftalık fikir, edebiyat ve siyaset dergisi.

Ziya Gökalp tarafından, iki yıllık Malta sürgünlüğü dönüşü İstanbul’da tutunamaması, Ankara’da ise o sırada gerekli ilgiyi bulamaması üzerine gittiği Diyarbekir’de, matbuat umum müdürü olan arkadaşı Ağaoğlu Ahmet vasıtasıyla Ankara hükümetinin tasvibi ve bir miktar maddî yardım alınarak çıkarılmıştır. Dergi hemen tamamen Ziya Gökalp’in eseri olarak şekillenmiş, imkânları sınırlı bir çevrede yayımlanmasına rağmen Gökalp’in olgunluk dönemi fikrî verimlerini ihtiva etmesiyle dikkatleri çekmiştir.

Dergide Ziya Gökalp dışında imzasına en çok rastlanan kişiler Ali Nüzhet (Göksel) ve Binbaşı Hâlis Bey’dir. Gökalp’e yardımcı olan gençlerin başında gelen Ali Nüzhet şehirdeki sosyal ve kültürel faaliyetlerle ilgili haberler, kitap tanıtma yazıları ve hikâyeleriyle; Hâlis Bey ise “Kumuk İli” ve “Diyarbekir Âbidelerinden” başlıklı seri makaleleriyle yer almıştır. Çelik, Demir ve (***) imzalarını kullanan Albay Basri Bey daha çok “Kahramanlık Sayfaları” genel başlığı altında yayımladığı yazılarıyla, Ali Canip (Yöntem) bir, Yahya Saim (Ozanoğlu) üç şiiriyle görünmüş, ayrıca İhsan Hâmid (Tigrel), Hâmid Zülfü (Tigrel), Said Nazif (Ozankan), Recep Ferdi (o zamanki Diyarbekir Valisi Hüseyin Mazhar Bey), Mustafa İskender, Reşat Hayrettin, Cahide Vehbi, İbrahim Halil (Tüzün, Diyarbekir Hastahanesi bakteriyologu), Mustafa Şevki (Ekinci), Osman Recai (Ocak), Doktor Gafur Nüzhet ve kızı Nezihe Gafur, Harputlu Fethi, Çubukçuzade Mehmed Sıdkı (Akozan) gibi imzalar yazı ve şiirleriyle dergiye katılmışlardır.

Küçük Mecmua’da Ziya Gökalp’in sosyoloji, felsefe, Türk medeniyeti tarihi,

lisan, folklor ve günün meseleleri üzerine yazdığı çok sayıda makalesiyle (Ziya Gökalp, Makaleler VII, haz. M. Abdülhalûk Çay, Ankara 1982) derlediği masallar, çeşitli manzumeleri ve “Malazgirt Muharebesi” başlıklı

manzum piyesi yayımlanmıştır. Gökalp dergide neşrettiği "İlme Doğru", "Dine Doğru", "Felsefeye Doğru", "İktisada Doğru", "Mefkûre Nedir?", "Felsefî Vasiyetler I, II, III", "Köy ve Şehir", "İngiliz Ahlâkı", "İngiliz Siyaseti", "Hilâfetin Hakiki Mahiyeti", "Millet Nedir?", "İktisadî İnkılâp İçin Nasıl Çalışmalıyız?", "Türklerde Aile Adları" ve diğer yazılarında millî değerleri, Yahya Kemal'in ifadesiyle "XX. yüzyıldaki telakkisiyle anlayıp benimsediği" ilmin usullerinden faydalanarak ele alıp ortaya çıkarma yolunu takip etmiştir. Yayımlanmaya başlanmasından itibaren Millî Mücadele'yi destekleyen dergide, ülkedeki siyasî gelişmelere paralel olarak yeni bir insan tipi ve toplum yapısı oluşturacak fikrî zemini hazırlayıcı çalışmalar da yapılmıştır.

Diyarbekir'den İstanbul'da M. Fuad Köprülü'ye yazdığı mektubunda da belirttiği gibi (Ziya Gökalp Külliyatı II, s. XXVI-XXVIII) Ziya Gökalp bu dönemde folklor ve etnografya çalışmalarına özel bir önem vermiş, etrafına topladığı gençlerin yardımıyla bölgedeki aşiretlere dair yaptığı incelemelerin yanı sıra usulüne uygun olarak derlediği halk masallarıyla bu konu etrafında kaleme aldığı yazılarını yine burada neşretmiştir. Bunlar fazla bir yekün tutmasa da Türkiye'de derlenen halk masallarının ilk örnekleridir (Bayrı, XXVI [1942], s. 5-6). "Usullere Dair" genel başlığı altında yayımladığı "Halkiyat I: Masallar" yazısıyla Gökalp halk masallarının tesbit usulüne ana hatlarıyla işaret etmiştir. Ayrıca "Tarih İlim mi Yoksa Sanat mı?", "Tarihte Usul", "Tarih Usulünde Şahitler", "Tarih Usulünde An'aneler", "Tarih Usulünde Âbideler" ve "Vesikalar" adlı yazılarıyla tarih metodu konusunu Türkiye'de ilmî çalışma gündemine getirmiştir. Dergide bunların yanında, Ziya Gökalp'in öncülüğünde ve el-Cezîre Cephesi Kumandanı Cevad Paşa'nın (Çobanlı) desteğiyle Diyarbekir'de gerçekleştirilen önemli sosyal ve kültürel faaliyetlerle ilgili haber ve yorumlar, halk sağlığını ilgilendiren bazı konularla zafer haberlerine de yer verilmiştir.

Küçük Mecmua, şehrin tek matbaasında sınırlı teknik imkânlarla basılabildiğinden bozuk hurufat ve bazan kötü bir baskıyla çıkmasına rağmen devrin basın dünyası, aydınlar, devlet ve siyaset adamlarınca ilgiyle karşılanmış, bir anda dikkatleri Diyarbekir'e ve oradan gelecek dergiye yöneltmiştir. İstanbul'da abonelere dağıtımı postahanedeki sansür tarafından yasaklanmasına rağmen Ziya Gökalp'in dergideki yazıları

İstanbul’da bazı yayın organlarınca iktibas edilmiştir (Fındıkoğlu, s. 2). Anadolu’daki gazeteler de bu dergideki yazılara, bilhassa Ziya Gökalp’in şiirlerine sayfalarında yer vermiştir (Coşar, s. 280-281).

Haftalık olmasına rağmen derginin yayın periyodu maddî imkânsızlıkların da etkisiyle zaman zaman aksamış, 5 Haziran 1922 - 5 Mart 1923 tarihleri arasında toplam otuz üç sayı yayımlanabilmiştir. Derginin birinci sayfasındaki yayın tarihlerinde ve kapaktaki sayı numaralandırmalarında bazı yanlışlıklar olmuş, 27 ve 28. sayıların kapakta 37 ve 38 olarak gösterilmesi, bir kaynakta derginin 38 sayı yayımlandığı kaydının yer almasına yol açmış, bu yanlış aynı kaynağı kullanan başka araştırmacılar tarafından da tekrarlanmıştır (Hasan Duman, s. 214). Adına uygun ölçülerde kitap ebadında, on altı veya yirmi sayfa olarak ve devrine göre sade bir Türkçe ile yayımlanan Küçük Mecmua, Ziya Gökalp’in Telif ve Tercüme Heyeti reisliği göreviyle Ankara’ya gitmesi üzerine kapanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Samet Ağaoğlu, Babamın Arkadaşları, İstanbul 1958, s. 15-17; Ziya Gökalp Külliyâtı II: Limni ve Malta Mektupları (haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara 1965, s. XXVI-XXVIII; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, Konya 1966, s. 584-604; Ömer Sami Coşar, Milli Mücadele Basını, İstanbul, ts., s. 277-281; Şevket Beysanoğlu, Diyarbakırım, Ankara 1982, I, 161-192; a.mlf., Anıtları ve Kitâbeleriyle Diyarbakır Tarihi, Ankara 1990, II, 826-839; Hasan Duman, Katalog, s. 214; Mehmed Emin [Erişirgil], “Diyarbekir’de Ziya Gökalp Beyefendi’ye”, Dergâh, III/33, İstanbul 1338/1922, s. 134-135; Yakup Kadri [Karaosmanoğlu], “Küçük Mecmua ve Ziya Gökalp”, İkdam, sy. 9093, İstanbul 10 Temmuz 1338/1922; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, “Ziya Gökalp’in Diyarbakır’daki Faaliyeti”, Tasvîr-i Efkâr, İstanbul 14 Haziran 1941, s. 2; M. Halit Bayrı, “Ziya Gökalp ve Türk Folkloru”, TY, XXVI (1942), s. 5-6; Ali Nüzhet Göksel, “Küçük Mecmua’ya Dair Hatıralar”, Doğu, I/4 (1943), s. 8-9; a.mlf., “Ziya Gökalp’in Malta Dönüşü Çeşitli Faaliyetlerinden ‘Gece Dersleri’, ‘Gençlik Derneği’ ve ‘Küçük Mecmua’”,

Kara Âmid, sy. 1, İstanbul 1956, s. 133-147; a.mlf., “Küçük Mecmua”, Yıllık: Gazetecilik Enstitüsü Dergisi, sy. 1, İstanbul 1960, s. 36-37; Bilgây Esemenli, “Küçük Mecmua”, Tarih ve Edebiyat Mecmuası, sy. 9, İstanbul 1982, s. 22-24; N. Sancar, “Küçük Mecmua”, TA, XXII, 414; Nuri Akbayar, “Küçük Mecmua”, TDEA, VI, 31.

Âlim Kahraman

KÜÇÜK MÜEZZİN MEHMED EFENDİ

(bk. MEHMED EFENDİ, Küçük Müezzin).

KÜÇÜKÇEKMECE KÖPRÜSÜ

Küçükçekmece gölünün denize kavuştuğu yerde XVI. yüzyılda yapılan köprü.

İstanbul'u Rumeli'ye bağlayan ana yolun üzerinde Küçükçekmece gölünün Marmara deniziyle birleştiği yerde inşa edilen uzun bir köprüdür. Herhalde bu köprünün olduğu yerde Roma döneminde büyük bir ihtimalle ahşap olan bir köprü bulunuyordu. Bizans devrinde başşehri batıya bağlayan ünlü Via Egnetia yolunun bu köprünün üzerinden geçtiği ve aynı yerde göl manzarasına hâkim bir tepenin üzerinde, imparatorluğun büyük bir sayfiye sarayı ve buna bağlı yapıların yer aldığı Regium (Region) adındaki yerleşim yerinin bulunduğu bilinmektedir. VI. yüzyılın ortalarında meydana gelen iki ayrı depremden zarar gören, yarısı kâgir, yarısı ahşap köprünün İmparator Iustinianos (527-565) tarafından inşa ettirildiğini o dönemin tarihçisi Procopuis şöyle anlatır: "Burada o kadar dar bir toprak parçası vardır ki buna 'karınca' anlamında Myrmeks denilir. Bu boğazdan Eskiçağ'larda ahşap bir köprü vasıtası ile geçilirdi. Ağacın çürümesi ile köprü bozulduğundan buradan geçiş tehlikeli oluyordu. Fakat İmparator Iustinianos, taşlardan yapılan geniş bir kemer üzerine köprüyü oturtarak bu tehlikeyi gidermiştir." 813 yılında Bulgar Kralı Krum'un ordusu tarafından tahrip edilen köprüyü İmparator I. Basileios (867-886) tamir ettirmiştir. Haçlı seferleri sırasında da zarar gören köprünün fetih yıllarına sağlam durumda ulaşmadığı anlaşılmaktadır. 1433 yılı içinde burayı gören Bertrandon de la Broquière köprüden ve bunun iki başında yıkılmış iki kuleden bahseder. J. Covel'ın 1675 yılındaki gözlemleri ise şöyledir: 312 adım (~ 230 m.) uzunluğundaki bu taştan yapılma yapının yanlarında ince ahşap korkuluklar vardır. Köprünün en eski görsel tasviri 1840 yılında yayımlanan Jouannin ve J. van Gaver'in kitabının içinde yer alır (La Turquie, lv. 71).

Fâtih Sultan Mehmed, stratejik önemi büyük olan köprüyü Büyükçekmece Köprüsü gibi 1455 yılının kış mevsiminde onartmıştır. Arşiv belgelerinden anlaşıldığı kadarıyla köprü 904 (1498-99), 1148 (1735-36) ve 1278 (1861-62) yıllarında da tamir görmüştür. Evliya Çelebi köprünün yapımına Kanûnî

Sultan Süleyman tarafından başlandığını, ancak II. Selim zamanında bitirildiğini belirtir (Seyahatnâme, III, 289). Mimar Sinan'ın yaptığı köprülerle ilgili bir doçentlik çalışması hazırlayan Orhan Bozkurt, Sinan'ın inşa ettiği yapıların listesinde bulunmayan bu köprünün ondan önce başmimar olan Acem Alisi'ne ait olabileceğini belirtir (Koca Sinan'ın Köprüleri, s. 8).

Batı kaynaklarında Büyükçekmece Köprüsü ile kıyas yapıldığından Ponte Piccolo (Küçükköprü) adıyla anılan bu köprü, Osmanlı döneminde Rumeli'ye gidiş ve dönüşlerin denetlendiği bir bostancı karakolu hüviyeti kazanmıştır.

Uzunluğu 210 m., genişliği 7,60 m. olan Küçükçekmece Köprüsü'nün en geniş merkezî kemer açıklığı 10 metredir. I. Dünya Savaşı sırasında eninde genişleme yapıldığı ve eğiminin düzlendiği bilinmektedir. Bugün orijinal mimari özelliklerini büyük ölçüde kaybetmiş durumdadır.

BİBLİYOGRAFYA

Bertrandon de la Broquière, Denizaşırı Seyahat (trc. İlhan Arda), İstanbul 2000, s. 228; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 289; Extracts from the Diaries of Dr. J. Covel (1670-1679), Early Voyages in the Levant (ed. Th. Bent), London 1892, s. 174-176; J. M. Jouannin - J. van Gaver, La Turquie, Paris 1840, lv. 71; Orhan Bozkurt, Koca Sinan'ın Köprüleri, İstanbul 1952, s. 8; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 137-138, rs. 82/1-2; Gülgûn Tunç, Taş Köprülerimiz, Ankara 1978, s. 129; Aziz Ogan, “Regium Hafriyatı”, TTK Belleten, III/11-12 (1939), lv. CVIII; Semavi Eyice, “Bertrandon de la Broquière ve Seyahatnâmesi (1432-1433)”, İTED, IV (1975), s. 104; a.mlf., “Tarihte Küçükçekmece”, GDAAD, sy. 6-7 (1978), s. 57-87, rs. 6.

Enis Karakaya

KÜÇÜKÇELEBİZÂDE İSMÂİL ÂSIM

(bk. ÂSIM EFENDİ, Çelebizâde).

KÜÇÜKSU KASRI

Boğaziçi'nin Anadolu yakasında esası XVIII. yüzyılda yapılan ve XIX. Yüzyılda bugünkü şeklini alan kasır.

Göksu Kasrı da denilen bu kasr-ı hümâyun, Göksu ve Küçüksu derelerinin arasındaki arazide deniz kıyısında bulunmaktadır. Burada evvelden beri, içinde basit ahşap bir köşk veya kasır bulunan bir bahçenin mevcudiyeti tahmin edilmektedir. Bu mesire yerine ara sıra giden I. Mahmud'un uzun süre kalabilmesi için Devâtdâr Mehmed Paşa tarafından bir kasır yaptırılmıştır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde (C. SRY tasnifi) 30 Temmuz 1792 tarihli belgeden köşkün bir tamir geçirdiğine, 2 Aralık 1792 tarihli bir belgeden kasr-ı hümâyunun tamiri ve altın yaldızlarının masrafına, 4 Kasım 1806 tarihli belgeden de kasr-ı hümâyunun, çeşmelerin ve su yollarının yenilenmesine ve inşa masraflarının miktarına dair bilgi elde edilmektedir. Mehmed Paşa, kasrın bahçesine arkadaki dağlardan su getirterek havuzlardaki fıskıyelerle çeşme ve sebillerden akıtmıştır. Ayvansarâyî'nin verdiği bilgiye göre bu kasır 840 zirâlık bir arazi üzerine inşa edilmiştir. Binanın 1752 yılını veren manzum tarihi Mehmed Râsih Efendi tarafından yazılmıştır. Böylece III. Ahmed döneminde Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın Kâğıthane çayırlarında yaptırmış olduğu Sâdâbâd Sarayı'nın yerine Küçüksu mesiresi parlamış oluyordu. III. Ahmed zamanında Patrona Halil ayaklanması ile Kâğıthane mesiresinin parlak çağı sönmüş, buradaki saray da bir dereceye kadar zarar görmüştür. I. Mahmud Sâdâbâd'ı tamir ettirmişse de Küçüksu mesiresini ve kasrını tercih etmiştir. Kasrın zengin biçimde bezenmiş olduğu bilinir. Bu ahşap kasrın III. Selim döneminde de kullanıldığının ve onun burayı sevdiğinin bir işareti, kasrın çevresindeki çayırın kıyıya yakın bir kesiminde büyük bir namazgâh sofası ile mermerden dört cepheli zarif bir meydan çeşmesini annesi Mihrişah Vâlide Sultan adına 1221'de (1806) yaptırmış olmasıdır.

Ahşap kasır III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde herhalde tamir edilmişti.

Mehmed Ârif adlı hassa sermimarının hazırladığı, 1207 (1792-93) tarihli III. Selim zamanına ait iki tamir keşfi raporunda bazı temel kazıklarının çürüdüğü ve iyi su borularının hasarlı olduğu belirtilmiştir. Ayrıca çatıda, dış kaplamalarda, pencere cam ve çerçevelerinde, bazı doğramalarla iç sıvalarda tamir gerektiğine temas edilmiştir. Keşif raporlarının ikincisi kasrın içindeki altın yaldızlı tezhiplerin yenilenmesine dairdir. Bu keşiflerden anlaşıldığı kadarıyla kasrın deniz cephesinin bir kısmı suya çakılmış kazıklar üzerine oturuyordu. Yapının Fransız ressamı M. Préaulx tarafından çizilmiş deseni, gravür olarak M. Charles Pertusier'nin seyahatnâmesinin albüm kısmında yayımlanmıştır. Bu resimden anlaşıldığı kadarıyla iki katlı yüksek bir ahşap konak görünümünde olan kasır XIX. yüzyıl ortalarına gelinceye kadar ayakta kalabilmiştir. II. Mahmud, Türk-Rus savaşı sırasında bayramlaşma törenini Küçüksu Kasrı'nda yaptıktan başka bazı ramazan günlerinde de bu kasırda iftar etmiştir.

Buradaki ahşap en eski kasır, yalın kat olarak deniz tarafında kazıklar üzerine oturan ve yanında odalar bulunan bir köşk halindedir. Arkasında ise iki katlı konakları andıran daha yüksek bir bölüm yer almaktadır. İlk ahşap kasrın mimarisini tesbit hususunda 1754 tarihli bir tefriş listesiyle 1792 tarihli iki tamir keşfi büyük ölçüde yardımcı olmaktadır. Sedat Hakkı Eldem bunlara dayanarak ilk ahşap kasrın mimarisinin restitüsyonunu yapmıştır. Eldem'e göre Küçüksu Kasrı'nın ilk binası, daha sonra adı Aynalıkavak Sarayı olan Tersane Sarayı içindeki Hasoda Kasrı ile büyük bir benzerliğe sahiptir. Kasrın bir girişi yandan, esas girişi ise arka taraftandır. Deniz üzerindeki yalın kat köşk kısmının Kanlıca'daki Amcazâde Hüseyin Paşa Yalısı'nın divanhânesinde görüldüğü gibi üç kollu bir salon halinde olduğu anlaşılmaktadır.

I. Melling'in boğazı gösteren gravürlerinden birinde ahşap kasrın Kandilli tarafından görünüşü yer almaktadır. Bu resimde kasrın boğaza uzanan tek katlı kısmı ile ona dik olan iki katlı blok açık bir şekilde gösterilmiştir. Préaulx'un gravüründe daha fazla ayrıntı vardır. Thomas Allom'un gravüründe ise ön planda çeşme görülmekte, ancak arkada ağaçların arasında kasrın az bir kısmı farkedilmektedir. Sedat Hakkı Eldem, ahşap köşk yıkılmadan az önce çizilmiş yağlı boya anonim bir resmi daha tanıtmaktadır. Bu resimde kasrın deniz tarafındaki cephesi ve buradaki kazıklı rıhtım açıkça görülmektedir. Ayrıca kasrın genel bir planı, 1845

tarihinde Mühendishâne öğrencileri tarafından çizilen bir haritada yer almaktadır. Kırım savaşı esnasında 1855-1856 yıllarına doğru Robertson tarafından çekilen ilk İstanbul fotoğraflarında kasrın yeri boş olarak görülmektedir ve yalnız bahçe duvarı mevcuttur. Boğaziçi kıyılarında Batı üslûbunda inşa edilmiş saraylarda yaşamayı tercih eden Sultan Abdülmecid, bu ahşap kasrı yıktırarak yerinde Batı üslûbunda kâgir bir bina yapılması için Nikogos Balyan'ı görevlendirmiş ve yapı 1273'te (1856-57) tamamlanmıştır. Fakat Sultan Abdülaziz kasrın cephelerini yeteri kadar gösterişli bulmadığından binanın dış cephelerini kalabalık ve ağır kabartma rokoko süsler yaptırmak suretiyle bezetmiştir. Sultan Abdülaziz 1862'de burada Galler Prensi Edward'a (VII. Edward) bir ziyafet vermiş, belli başlı Osmanlı ileri gelenleri de bu ziyafette hazır bulunmuştur. Osmanlı Devleti'nin son yıllarında kısa süreli olarak kullanılan kasır, Cumhuriyet döneminde özellikle yaz mevsimlerinde yine çok kısa süreli olarak Atatürk tarafından kullanılmıştır.

Rumeli yakasında Beşiktaş arkasında olan Ihlamur Kasrı'ndan biraz daha büyük olan Batı üslûbundaki Küçüksu Kasrı iki katlı bir yapıdır. Dikdörtgen biçiminde bir zemin planı üzerine yükselen dört cephesiyle masif bir kitle teşkil eder. Ancak bu kitle cephelerine eklenen kalabalık kabartma süsleme ile hareketlendirilmiştir. Bu bezemenin denize bakan cephede daha zengin oluşuna karşılık kara tarafındaki cephede daha sadedir. Kasrın esas girişi deniz tarafında olup buraya çifte merdivenle çıkılmaktadır. Binanın içi, Türk mimarisinin klasik düzenine uygun olarak bir orta sofaya açılan köşe odalarından oluşmaktadır. Kasrın etrafını dökme demir parmaklıklı bir bahçe çevirir. Bunun dışarıya açılan yine dökme demirden iki kapısı vardır. Ayrıca çifte merdivenin ortasında bir havuz bulunmaktadır. Kasrın döşenişinde sadece bir biniş kasrı olarak düşünülmediği, padişahın burada gecelemesi ve dolayısıyla uzunca bir süre kalabilmesi için düzenlendiği görülmektedir. XIX. yüzyılda yapılan her saray ve kasır gibi Küçüksu Kasrı'nın tavanları da Türk sanatına bütünüyle yabancı motiflerle çok zengin bir biçimde kaplanmıştır. İçindeki döşeme de bütünüyle Batı Avrupa eşyasıyla yine Batı zevkine göredir. Ancak daha sonraki yıllarda rağbet edilmeyen kasrın hizmetliler için yapılmış ufak çaptaki müştemilât yapıları ile birlikte buradaki küçük camisi 1960 yıllarına doğru sebepsiz olarak yıktırılmıştır. Kasır son yıllarda bir restorasyon görmüştür. 1983'ten itibaren müze olan binanın bakımı Millî Saraylar İdaresi tarafından sağlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 163-165; M. Ch. Pertusier, Promenades pittoresques dans Constantinople, Paris 1815-17, lv. 15; M. Melling, Voyage pittoresque de Constantinople et des rives du Bosphore, Paris 1819 → İstanbul 1969 ("Seconde vue du Bosphore prise à Kandilly" başlıklı bölümün önündeki levha); R. Walsh - Th. Allom, Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor, London 1838, s. 32-33; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul (haz. Günay Kut - Hatice Aynur), İstanbul 1996, s. 279-284; Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1974, II, 238-258; a.mlf., Boğaziçi Anıları, İstanbul 1979, rs. 182-186; Halûk Şehsuvaroğlu, Asırlar Boyunca İstanbul, İstanbul, ts., s. 240; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981, s. 187-193; Mustafa Cezar, "Sanatta Batıya Açılışta Saray Yapılarının ve Kültürünün Yeri", TBMM Milli Saraylar Sempozyumu: Bildiriler, İstanbul 1985, s. 55-56; Çelik Gülersoy, Küçüksu, İstanbul 1985; Metin Sözen, Devletin Evi Saray, İstanbul 1990, s. 166-173; Banu Bilgicioğlu, Başbakanlık Osmanlı Arşivinde Bulunan Belgelerin Sanat Tarihi Yönüyle İncelenmesi (yüksek lisans tezi, 1998), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Tülay Artan, "Küçüksu Kasrı", DBİst.A, V, 162.

Semavi Eyice

KÜÇÜKU, Muhammed

(1784-1844)

Arnavut asıllı şair.

Arnavutluk'un güneyinde Yanya vilâyetinin Çamıriya (Çamëri) bölgesinde bulunan Konispol köyünde doğdu. Adı Arnavutça kaynaklarda Muhamet Çami olarak da geçer. İlk dinî bilgileri köyünde aldıktan sonra amcasının teşvikiyle Kahire'ye gitti. Ezher'de on bir yıl süren öğreniminin ardından Konispol'a döndü. Buradaki camilerde din görevlisi olarak çalıştı ve halk arasında saygın bir din âlimi olarak tanındı. 1844'te Konispol'da vefat etti.

Rubâî şeklinde kaleme aldığı şiirleri ve yaptığı çevirilerden Arnavutça yanında Türkçe ve Arapça'ya da vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Küçüku'nun, bir yandan Arnavut edebiyatında İslâmî unsurları ve terminolojiyi, öte yandan Türkçe kelime hazinesinin geniş olduğu Konispol bölgesi halk dilini kullanması dikkat çekmektedir. Ayrıca Arap harfleriyle Arnavutça kaleme aldığı eserleriyle Arnavut kültürüne Osmanlı alfabesinin yerleşmesi ve halk edebiyatında rubâî türünün yaygınlaşması hususunda önemli rol oynamıştır. Arnavut halk diline ve edebiyatına yaptığı katkılarla Arnavut millî şairi sayılan Naîm Fraşiri'ye öncülük yaptığı ve Naîm'in onun şiirlerinin etkisi altında kaldığı belirtilmektedir.

Eserleri. 1. Erveheja (Bükreş 1888). 428 beyitten oluşan bu manzum hikâyede işlenen konu, Ravza adıyla meşhur anonim manzum bir Türkçe hikâyeden alınmıştır. Bir nüshası Jani Vreto tarafından Yanya vilâyetine bağlı Ergiri'de (Gjirokastra) bulunarak yayımlanmıştır. Kosovalı çağdaş Arnavut edebiyatçısı Ahmet Qirezi eseri tiyatroya adapte etmiştir. 2. Jusufi dhe Zelihaja. 1215 beyitten meydana gelen bu manzum aşk hikâyesi, konusunda Arnavut edebiyatında ilk çalışma sayılır. Müellifin, büyük bir ihtimalle Taşlıcalı Yahyâ Bey'in aynı adlı mesnevisinden hareketle kaleme aldığı eser (Hasan Kaleši, XVI-XVII [1970], s. 61) henüz yayımlanmamıştır. 3. Gurbetlinjtë. 100 mısradan oluşan ve gurbetçilerin hayatından bahseden dörtlük halindeki bu şiir de henüz neşredilmemiştir. 4.

Zaptimi i Misolongjit. 300 beyitten meydana gelen ve henüz yayımlanmayan bu eser, 1822'de Yunanistan'daki Misolongi'nin Türkler tarafından fethini konu edinmektedir. 5. Bekriu. Dinî motiflerle süslenen bu manzum eser içki içenler hakkında mev'iza mahiyetinde kaleme alınmıştır. 6. Kasîdetü'l-bürde. Bûsîrî'nin Ḳaṣîdetü'l-bürde'sinin Arnavutça'ya tercümesi olup Arap edebiyatından Arnavutça'ya yapılan ilk çeviri olması bakımından önem taşır. Küçüku'nun Türkçe'den de bazı çeviriler yaptığı kaynaklarda zikredilmekle birlikte hangi eserleri tercüme ettiği bilinmemektedir (Osman Myderrizi, sy. 1 [1951], s. 72-82).

BİBLİYOGRAFYA

Dhimitër S. Shuteriqi v.dğr., Historia e Letërsisë Shqipe I-II, Prishtinë 1975, s. 75-76, 215-224; a.mlf., Shkrimet Shqipe në Vitet 1332-1850, Prishtinë 1978, s. 184, 191, 194, 218, 236; Hajdar Salihu, Poezia e Bejtexhinjve (nşr. Rilindja), Prishtinë 1987, fq. 173; Mahmud Hysa, Krestomaci e Letërsisë së Vjetër Shqiptare, Prishtinë 1987, s. 269-283; a.mlf., Alamiada Shqiptare-I (Studime Letrare), Shkup 2000, I, 127-177; a.mlf., "Zëvendësimi i Konceptit Islam në Poemën 'Erveheja' të Muhamed Kyçykut", Hëna e Re, VII/50-52, Shkup 1993, s. 17; Robert Elsie, Histori e Letërsisë Shqiptare (trc. Abdurrahim Myftiu), Tiranë-Pejë 1997, s. 78-81; Osman Myderrizi, "Erveheja e M. Çamit", Buletini i Shkencave Shoqërore, sy. 1, Tiranë 1951, s. 72-82; a.mlf., "Letërsia Shqipe me Alfabetin Arab", a.e., sy. 2 (1955), s. 148-155; a.mlf., "Letërsia Fetare e Bektashive", a.e., sy. 3 (1955), s. 131-141; Hasan Kaleši, "Albanska Aljamiado Književnost", POF, XVI-XVII (1970), s. 60-61; Muhamed Pirraku, "Gjurmë të Veprimtarisë Letrare Shqipe me Alfabet Arab", Dituria, sy. 1-2, Prishtinë 1972, s. 77-127; Elez Ismaili, "Elementi Fetar Islam në Letërsinë Shqiptare", Hëna e Re, VII/53 (1993), s. 17.

Muhammed Aruçi

KÜÇÜM HAN

(ö. 1006/1598'den sonra)

Batı Sibirya hanı (1563-1581).

Hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. Ebülgazi Bahadır Han eserinde onu Murtaza Han oğlu olarak tanımlayıp Cuci Han'ın oğlu Şeyban vasıtasıyla soyunu Cengiz Han'a bağlar (Şecere-i Türk, I, 177). Rus kaynaklarında ise Kazak kökenli olduğu belirtilir. Küçüm Han'ın hangi şartlarda Sibir Hanlığı'nın başına geçtiği açık değildir. Merkezi Tura (bugün Tümen) şehri olan Sibir Hanlığı'nın başında bulunan Yâdigâr Han'ın 1552 yılında Kazan'ı alan Ruslar'a elçiler göndererek vergi vermeyi ve Moskova'nın hâkimiyetini kabul etmeyi önermesi üzerine 1563'te Küçüm Han'ın, halkın desteğiyle İrtiş nehri üzerindeki İsker şehrinin ve Batı Sibir Hanlığı'nın idaresini eline geçirdiği kaydedilir. Sibir yurdunda huzuru sağlayan Küçüm Han, İrtiş ve Tobol bölgesindeki Tatarlar'la Baraba çölündeki Tatarlar'ı hâkimiyeti altına aldı, fakat kısa sürede dengeler yeniden hanlık aleyhine değişmeye başladı. 1569 yılında Ruslar'ın baskıları karşısında 1572'de onlara vergi ödemeyi kabul eden Küçüm Han ertesi yıl Çarlık elçisini öldürttü ve en güvendiği adamı olan Muhammed Kul'u Perm üzerine gönderdi. Böylece Rusya ile Sibir Hanlığı arasındaki ilişkiler kesildi. Rus çarı Sibir'in

Moskova'ya uzaklığı dolayısıyla Küçüm'ün üzerine gidemedi. Böylece Küçüm Han Sibirya'da yeniden hâkimiyetini sağlamış oldu. Bu husus hanlığa verilen Küçüm Sibiryası, Sibirya Yurtası, İrtiş Hükümdarlığı, Sibirya Hanlığı gibi Rus isimlerinden de anlaşılmaktadır. Küçüm Han'ın ülkesinin temelini Kazak halkının oluşmasında önemli rol oynayan Kıpçak, Argın, Jalayır (Celâyir), Kerey, Nayman, Tabın, Kanglı, Karluk ve diğer kabileler teşkil ediyordu. Böylece onun ülkesinin, çok eskiden beri Kazak halkının ataları olan ve Türkçe konuşan Kıpçak kabileleri tarafından iskân edildiği anlaşılmaktadır. Ruslar Türkçe konuşan bu kabilelere Tatar adını vermişlerdi.

Küçüm'ün hanlığı, başşehri bugünkü Tobolsk yakınlarındaki İsker şehri olan Batı Sibirya ve Kuzey Kazakistan topraklarını içine alıyordu. Küçüm ülkesini bir yandan imar ederken bir yandan da burada yaşayan, çoğunluğunu Türkler'in teşkil ettiği çeşitli halkların dinî inancı olan Şamanizm ve Mecûsîlik yerine İslâmiyet'in yayılmasına çalıştı. Bu konuda babası aracılığı ile kardeşi Ahmed Giray'ın ya da zamanın Buhara Hanı Abdullah'ın kendisine yardımcı olduğu rivayet edilir. Küçüm Han bu hususta Kazan'dan pek çok din âlimi getirtti. Aynı zamanda komşuları ile ticarî ilişkilerini geliştirdi.

Ancak Küçüm Han'ın bu yükselişi, Rus idaresinin sıkı tedbirlerinden kaçan Rus Kazakları'nın reisi Yermak'ın saldırıları ile sona erdi. Temmuz 1581'de Babahasan köyü yakınında cereyan eden ve beş gün süren çarpışmada Küçüm'ün kuvvetleri tüfekle donatılmış olan Ruslar'a karşı koyamadı. Ardından Yermak hanlıkta çeşitli işgallere girişti. İlk olarak Karaça Kül gölünün yakınındaki Karaça şehrini aldı. 14 Eylül 1581'de küçük bir şehir olan Atık'ı istilâ etti. Bunun üzerine Tobol deltasından 2 km. yukarıda, İrtiş nehrinin doğu kıyısındaki Çuaş burnunda iki taraf arasında çatışma meydana geldi. İlk çarpışmada taraflar birbirine üstünlük sağlayamadılarsa da 23 Ekim'de Çuaş Burnu'nda yapılan ikinci savaşta Küçüm'ün kuvvetleri bozguna uğradı ve dağıldı. Küçüm Han 25 Ekim gecesi ailesiyle birlikte İsker'den ayrıldı. Yermak ertesi gün İsker şehrine girdi.

Yermak, 22 Aralık 1581'de Moskova'ya bir heyet göndererek çardan Sibirya'yı yönetecek bir kişinin gönderilmesini istedi. Bu isteğiyle Sibirya'yı Rusya'ya bağlamayı düşünüyordu. Böylece Moskova'ya kendini affettirmeyi de planlamıştı. Nitekim Çar İvan, Yermak'a 10 Mayıs 1583'te vali düzeyinde yönetici ve silâhlı güç gönderdi. İsker'den geri çekilmiş olan Küçüm Han ise Sibir'de yeniden hâkimiyet kurmak için çalıştı. Ağustos 1584'te Yermak ve adamlarını bir baskın sonunda öldürerek bu hedefine yaklaştı. Gelişmelerden korkan Rus valisi de İsker'den çekildi. Bunun üzerine Küçüm Han eski rakibi olan Sayedek ile mücadeleye başladı.

Sibirya'da olup bitenlerden haberi olmayan Rus Çarı Fedor 1585'te buraya yeni bir vali gönderdi. Ancak yeni vali de Sibirya'ya hükmedemeyeceğini anlayınca selefi gibi Rusya'ya geri döndü. Çarlık ondan aldığı bilgi üzerine 1586 yılının başlarında Sibirya'ya sefer düzenledi. Rus askerleri, 29

Temmuz 1586'da Tara'ya yakın bir yerde eskiden Tatarlar'ın Çinki adını verdikleri şehrin yakınına yerleşti. Ruslar bölgede kalıcı olmak için Tümen ve Tobolsk şehirlerini kurdular. Ruslar'ın bölgeye yerleşmesini kolaylaştıran olay ise Küçüm Han ile Sayedek'in çatışması idi.

Ruslar 8 Temmuz 1591'de Küçüm Han'ın üzerine yürüdüler. 1 Ağustos'ta başlayan ve çok kısa süren çatışma sonunda Küçüm'ün askerlerinin birçoğu öldü, bir kısmı da esir alındı. Esirler arasında Küçüm'ün Ebülhayr adındaki bir oğlu ile iki hanımı da vardı. Öte yandan Ruslar 1592'de Pilim, Berezov ve Surgut gibi yeni şehirlerin inşasına başladılar. Bu durum, bölgede Küçüm'e karşı Ruslar'ın stratejik konumlarını güçlendirmesi anlamına geliyordu. Ancak Küçüm Han başşehrini kaybetmiş olsa da kendini yenilmiş olarak görmüyordu. Fırsat buldukça Ruslar'a saldırı düzenliyor, onları korkutuyordu. Nitekim Ruslar Sibirya'da güvenliği sağlamak için büyük işgal faaliyetine giriştiler. İlk olarak İrtiş'in yukarısında, yani Küçüm'e daha yakın bir yerde Tara şehrini kurdular. Ardından 17 Mart 1595'te Baraba çölüne asker göndererek Küçüm'e tâbi o bölgedeki toprakları da işgal ettiler. Fakat Küçüm Han ele geçmedikçe bölgedeki hâkimiyetlerini perçinleyemeyeceklerini düşünüyorlardı. 4 Ağustos 1598'de Tara'dan başlayan askerî bir harekâtla Küçüm bugünkü Novasibirsk yakınlarında kuşatıldı. 20 Ağustos'ta çar birliklerine karşı giriştiği bu son savaşta da mağlûp olan Küçüm, oğlu Gali ve birkaç taraftarıyla kaçmayı başardı. Ancak kendisine bağlı olanların birçoğu öldü, geri kalanları esir alındı. Ölenler arasında Kanay adındaki oğlu ile iki torunu da vardı. Küçüm'ün aile fertleri dışındaki esirlerin bir kısmı kurşuna dizildi, kalanları da asıldı. Esir alınan Küçüm Han'ın ailesi Moskova'ya gönderildi.

Bu çarpışmadan sonra kaynaklarda Küçüm Han'la ilgili herhangi bir bilgi yer almaz. Kesin bir tarih verilmese de sınırlı bilgiler, Küçüm'ün Nogaylar'ın yanına gittiği ve kısa bir zaman sonra da Nogaylar tarafından öldürüldüğü yönündedir. Ebülgazi Bahadır Han, onun kırk yıl padişahlık yapıp Rus istilâsının ardından Mangıt halkının yanına kaçtığını ve orada öldüğünü yazar. 990 (1582) yılında eserini kaleme alan defterdar Seyfi Çelebi, Küçüm Han'dan bahsederken Kazak taifesinden Tura vilâyetinin padişahı olduğunu, Cengiz Han neslinden geldiğini, müslüman olup Hanefî mezhebine mensup bulunduğunu belirtir (L'ouvrage de Seyfī Çelebī, s. 89).

Bu durum, Küçüm Han'ın faaliyetlerinden Osmanlı sarayının da haberdar olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Gazi Bahadır Han, Şecere-i Türk (nşr. Le Baron Desmaisons), Petersburg 1871, I, 177; A. İ. Levşin, Opisaniye Kirgiz-Kaysakskih ili Kirgiz-Kazaçih Ord i Stepey, Petersburg 1832, II, 48-49; Ç. Ç. Valihanov, Sabraniye Saçineniy v Piyati Tomah, Alma Ata 1961, I, 121, 138, 559; L'ouvrage de Seyfī Çelebī, historien ottoman du XVIe siècle (ed. J. Matuz), Paris 1968, s. 89; V. Y. Basin, Rossiya i Kazahskiye Hanstva v XVI-XVIII. vv., Alma Ata 1971, s. 82-96; Akdes Nimet Kurat, "Sibir (Sibirya) Hanlığı", TDEK, s. 957-963; Mehmet Saray, "Sibir Hanlığı (1480-1598)", Tarihte Türk Devletleri, Ankara 1987, II, 589-590; Hadi Atlasi, Seber Tarihi, Kazan 1993, s. 62-136; M. J. Abdirov, İstoriya Kazaçestva Kazahstana, Almatı 1994, s. 89-92; Proşloye Kazahstana v İstoçnikah i Materialah Sbornik, Almatı 1997, I, 151, 163, 359; İ. G. Andreyev, Opisaniye Sredniye Ordı Kirgiz-Kaysakov, Almatı 1998, s. 236; Orhan Doğan, Ebu'l-Hayır Han Dönemi Kazak-Rus Münasebetleri: 1718-1748 (doktora tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 59-61; BSE, XXIV, 154-155; Reşid Rahmeti Arat, "Küçüm Han", İA, VI, 1071-1074; W. Barthold, "Kučum Khān", EI² (İng.), V, 314.

Orhan Doğan

KÜFRÂN-ı Nİ‘MET

(bk. NANKÖRLÜK).

KÜFÜR

(الكفر)

Din adına tebliğ ettiği konularda peygamberi tasdik etmemek, onaylamamak anlamında bir terim.

Sözlükte “örtmek, gizlemek; nankörlük etmek” gibi mânalara gelen küfr (kefr, küfûr, küfrân), terim olarak genellikle “Allah’tan alıp din adına tebliğ ettiği hususlarda peygamberi tasdik etmemek,

ona inanmamak” diye tanımlanır (Teftâzânî, Şerḥu’l-ʿAḳāʾid, s. 189). Küfrü benimseyene “fıtrî yeteneğini köreltip örten” anlamında kâfir denilir. “Bilmemek, yadırgamak” mânasındaki nükr kökünden türetilen ve “kabul etmemek, reddetmek, hoş görmemek” anlamına gelen inkâr da küfür karşılığında kullanılmakta olup bu tavrı sergileyene münkir adı verilir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “kfr”, “nkr” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “kfr”, “nkr” md.leri). Arapça kâfir veya Farsça gebrden (ateşe tapan) alınıp Türkçe’de kullanılan gâvur kelimesi de inanmayanı ifade etmektedir.

Yahudi geleneğinde Ortodoks inancı terkeden sapıklar için yer alan en yaygın terim, “Nâsıralı Îsâ’ya inanan” anlamındaki ma’amin Yeşu notseri ifadesinden türetildiği ileri sürülen minimdir. Tanrı’nın birliğini reddeden, kötülüğün Tanrı’dan bağımsız ilâhî bir başka güce dayandığına inanan, Tanrı’yı zalim olarak niteleyen (Nezikin, Sanhedrin, 38b-39a), cismanî dirilmeyi, Mesîh’in geleceğini (a.g.e., 91a) ve İsrail’in seçilmişliği fikrini reddedenler yanında Sadûkīler, Sâmirîler ve yahudi-hıristiyanlar gibi heretik mezhepler de bu kelime ile anlatılmıştır. Kofer (inkâr eden), gereksiz yere sorgulayan ve kutsal metinlerde çelişki bulmaya gayret edenler için kullanılırken (a.g.e., 39a-b) kofer beikkar terkibiyle dine ait temel bir inancı veya dogmayı (ikkar) reddeden kişi kastedilmiştir. “Değişen, başka dine geçen” mânasındaki mumar kelimesiyle Tevrat’ın hükümlerinden birini reddeden kimse nitelendirilmiştir (Nezikin, Horayoth, 11a). Ayrıca Yunan filozofu Epikuros’un düşüncelerini benimseyenleri ifade eden veya Ârâmîce pkr (kısıtlamalardan serbest olmak) kökünden türeyen

epikoros kelimesi ilâhî takdir ve cezayı reddeden, böylece kendilerini Tevrat'ın hükümlerine uymamak konusunda serbest hisseden kişileri nitelendirmek için kullanılmıştır.

Yahudiliğin gerek kutsal metinlerinde gerekse geleneğine ait literatürde İsrâiloğulları'nın dinlerine bağlılıkları, Rab Yahova ile aralarında gerçekleşen ahde sadakatleriyle özdeşleştirilmiştir. İsrâiloğulları, Yahova'nın sözünü dinleyip onunla yapılan ahde sadık kaldıkları takdirde bütün kavimlerden daha üstün tutulacak ve Tanrı'nın kâhinler melekûtu ve mukaddes milleti olacaklardır (Çıkış, 19/5-6). Ahdin gereği olarak İsrâiloğulları'nın yerine getireceği görev başta on emir olmak üzere (Tesniye, 4/13) Hz. Mûsâ'nın Rab Yahova'dan getirdiği emirlere uymaktır. On emrin, İsrâiloğulları'nın Yahova'dan başka ilâhlara tapınmamaları şeklindeki uyarıyla başladığı dikkate alındığında (Çıkış, 20/2-6) Yahudilik'te küfrün, başka tanrılara ve putlara tapınmaya kadar varan ahde aykırı tercih ve tavırları kapsadığı görülür. Ahd-i Atîk'te İsrâiloğulları'nın zaman zaman ahdi ihlâl ettikleri (Tesniye, 29/25; I. Krallar, 19/10; II. Tarihler, 12/1; Yeremya, 22/9; Daniel, 2/30) ve bu sebeple cezalandırıldıkları (Tesniye, 17/2; Yeşû, 7/11; Mezmurlar, 132/12) belirtilmektedir. Ayrıca Tanrı'nın, ahidlerini bozan İsrâiloğulları'nı önceleri himaye etmediği (Yeremya, 32/37), fakat daha sonra onlara acıyarak kendileriyle ahdini tazelediği (Yeremya, 31/31, 32/37-41; Malaki, 4/8) anlatılmaktadır. Yahudi şeriatına göre inancını kaybeden bir yahudi ölmeden önce tövbe etmesi mümkün olan bir günahkâr sayılmaktadır (Nezikin, Sanhedrin, 44a). İnkârcı konumuna düşen yahudi tövbe edip tekrar dinini yaşamaya başlamadığı sürece yahudi toplumunun sahip bulunduğu bazı imtiyazlardan mahrum bırakılacaktır.

Hıristiyanlığın temel öğretisini kurtuluşa erebilmek için Îsâ'ya, öğretilerine ve yeryüzünde onun bedenini temsil eden kiliseye intisap etmenin zorunluluğu oluşturur. Kilise babaları bu inancı, "Kilise dışında kurtuluş yoktur" hükmüyle bir dogma haline getirmişlerdir. Dolayısıyla bu dindeki küfür anlayışını "Hz. Îsâ'nın ve kilisenin öğretilerini kabul etmemek" şeklinde tanımlamak mümkündür. Bizzat Hz. Îsâ kiliseyi tesis etmiş ve kurtuluşun yegâne yolu olarak ona bağlanmayı emretmiş, kendi öğretilerini ve vaftizi tebliğ etmek üzere havârilerini görevlendirmiştir (Matta, 10/40; 18/17; 29/19; Markos, 16/15; Luka, 10/16). Havârilerin akîdelerinde

Petrus’un, “Başka hiçbirinde kurtuluş yoktur” ifadesiyle (Resullerin İşleri, 4/12) Îsâ Mesîh’e ve öğretilerine imanın gereğine ve kilisenin zorunluluğuna vurgu yapılmıştır. Hz. Îsâ’ya ve öğretilerine inananlar itaatsizliğe (İbrânîler’e Mektup, 2/3) ve itaatsizlik sebebiyle kurtuluşu kaybetmeye (İbrânîler’e Mektup, 4/11-12) karşı uyarılmıştır. Kilise babalarından Origen’e göre de kilise dışında kalan hiçbir kimse kurtuluşa erdirilmeyecektir. Kiliseye tâbiiyet “Tanrı’nın krallığına girmek, vaftiz olmak (Yuhanna, 3/5; Markos, 16/16), inanç esaslarını kabul etmek ve kilisenin kutsal birliğine girmek” anlamlarına gelmektedir. Bu sebeple Aziz Cyprian kutsal birlikten ayrılan sapık grupları kilisenin dışında kabul etmiştir. Dolayısıyla vaftiz edilmeyenler, kilisenin öğretilerini benimsemeyenler, sapıklar ve kilisenin otoritesini kabul etmeyenler kilisenin üyesi olmaktan çıkmaktadır. Ancak Katolik öğretisine göre hiç vaftiz edilmeyenlerle sonradan inkâra düşenlerin kiliseyle ilişkileri farklı statülere tâbidir.

Kilise babalarından Hermas’ın, vaftiz edildikten sonra kişinin inancını terketmesinin affedilemeyeceği şeklindeki görüşü ilk dönemde kilisenin müeyyidesini teşkil ederken İznik Konsili’nden sonra Îsâ’nın öğretilerinden ve kiliseden uzaklaşanların tövbe ederek kutsal birliğe (komünyon) girmelerine izin verilmiştir. Reform hareketlerinin ardından Katolik kilisesi, Ortodoks ve Protestan kiliselerine rağmen kendini kurtuluşun yegâne yolu olarak görmeye devam etmiştir. II. Vatikan Konsili’nden (1962-1965) sonra kilise yine kurtuluşun evrensel aracı olarak görülmekle birlikte diğer din ve mezheplerin de olumlu değerler taşıdıkları ve insanların kurtuluşuna yardımcı olacakları ifade edilmiştir. Hz. Îsâ’nın öğretilerini ve kiliseyi terkedenlerin pişmanlık duyarak tövbe etmeleri halinde tekrar kilisenin kutsal birliğine dahil olmaları mümkün görülmüştür.

Kur’ân-ı Kerîm’de küfür kavramı kök halinde kırk bir yerde geçmekte, bunun yanında çok sayıda âyette aynı kökten türemiş fiil ve isimler bulunmaktadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “kfr” md.). Kur’an’da cahd (bilerek inkâr etmek), işrâk (ortak koşmak) ve tekzîb (yalancı kabul etmek), kavramları da küfür mânasında kullanılmış, ayrıca tuğyân (haddi aşmak, azmak), zulm (haksızlık etmek, yersiz hareket etmek), ism (günah işlemek) ve fısk (belli bir sınırı aşmak, hak yoldan ayrılmak) kavramlarına küfrü ve inanmayanları nitelemek için yer verilmiştir (a.g.e., “cḥd”, “şrk”, “kẕb”,

“tġy”, “ẓlm”, “işm”, “fsḳ” md.leri).

Kur’an’da kâfirlerin Allah’ı inkâr etmeleri (en-Nisâ 4/136, 150; et-Tevbe 9/54; en-Nahl 16/106), O’na oğul isnat etmeleri (el-Mâide 5/72-73; et-Tevbe 9/30), yolundan yüz çevirmeleri (en-Nisâ 4/167), ulûhiyyetinde ortak tanıyarak şirke düşmeleri (Âl-i İmrân 3/151; el-Beyyine 98/1, 6) yanında O’nun âyetlerini (el-En‘âm 6/39; el-Enfâl 8/31), peygamberlerini (en-Nisâ 4/42; Yûnus 10/2; er-Ra‘d 13/42-43) inkâr ettikleri, bunlara ulûhiyyet pâyesi verdikleri (el-Mâide 5/17), Hz. Peygamber’in tebliğ ettiklerini, Kur’an’ı (el-İsrâ 17/41, 46;

Meryem 19/73, 77; el-Enbiyâ 21/2-3), melekleri (en-Nisâ 4/136), öldükten sonra dirilmeyi (Yâsîn 36/78-79) ve âhireti (el-A‘râf 7/45; Hûd 11/7, 19) reddettikleri belirtilmek suretiyle ferdi küfre götüren inançlara açıklık getirilmiştir. Öte yandan Kur’ân-ı Kerîm’de inanmak veya inkâr etmekte insanların irade hürriyetine sahip bulundukları belirtilirken (el-Kehf 18/29) Allah’ın küfre rızâ göstermeyeceğine dikkat çekilmiştir (ez-Zümer 39/7). Kur’an’da, kâfirlerin inanmamaktaki ısrarlı tavırlarına rağmen inanacakmış gibi Resûl-i Ekrem’den defalarca mûcize göstermesini istedikleri bildirilmiş (el-En‘âm 6/37, 109; el-İsrâ 17/90-95), çeşitli âyetlerde, düşünüp ibret almak suretiyle inanmalarını sağlamak için kendilerine gösterilen misallerden bahsedilmiştir (el-En‘âm 6/65; Yûnus 10/5-6, 67; Yûsuf 12/105; er-Ra‘d 13/2-4; er-Rûm 30/20-28). Her şeye rağmen küfürde ısrarlı olanların amellerinin boşa çıkarılacağı (el-Mâide 5/5; el-A‘râf 7/147; ez-Zümer 39/65; Muhammed 47/8), kâfir olarak ölenlerin âhirette hiçbir şekilde kurtulamayıp acıklı bir azapla karşılaşacakları (Âl-i İmrân 3/91; el-Mâide 5/36; el-Meâric 70/11-18), cehennemde ebedî olarak kalacakları ve azaplarının hafifletilmeyeceği belirtilmiştir (el-Bakara 2/161-162). Kur’an’da tohumu toprağa atıp gizleyen çiftçilerden (küffâr) bahsedilirken (el-Hadîd 57/20) ve Allah’a şükredip nankörlük edilmemesi emredilirken de (el-Bakara 2/152; er-Rûm 30/34) küfr kökünün türevlerinin sözlük anlamıyla kullanıldığı görülmektedir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “kfr” md.).

Küfür hadis kaynaklarında da çok geniş bir şekilde yer almakta olup özellikle iman bölümlerinde çeşitli başlıklar altında kaydedilen birçok rivayet bu konuyu ilgilendirmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “kfr” md.;

Miftâḥu künûzi's-sünne, s. 458-459). Bu hadisler genellikle küfür sayılan yanlış inançları ve kâfirin niteliklerini açıklamaktadır. Aynı rivayetlerde kâfirin kıyamet günündeki âkıbetinden, mâruz kalacağı azaptan ve müminin ona karşı alacağı tavırdan da bahsedilmektedir (Müsned, III, 229; Buhârî, "Tefsîr", 1/25; Müslim, "Münâfiḳīn", 54; Tirmizî, "Cehennem", 3). Hadislerde iman en üstün itaat olarak nitelendirilirken (Müslim, "Îmân", 36) şirk en büyük günah olarak tanımlanmış (Müslim, "Îmân", 37), nifakın küfür olduğuna (Müsned, III, 39), kişinin kalbinde imanla küfrün bir arada bulunamayacağına (a.g.e., II, 349) dikkat çekilmiştir. Öte yandan kul hakkını ihlâl etme, toplumun bütünlüğünü ve huzurunu tehdit etmenin yanı sıra daha yaygın bir fitneye yol açma ihtimali bulunan tekfir tavrının sakıncasına işaret edilmiş, kişinin müslüman kardeşini haksız yere küfürle itham etmesinin kendisinin küfrüne sebep olacağı hususu farklı rivayetlerde dile getirilmiştir (Buhârî, "Edeb", 73; Müslim, "Îmân", 111; Tirmizî, "Îmân", 16).

Küfür kelâm ilminde üzerinde en çok durulan konulardan biridir. Dinin merkezinde iman bulunup dinî hayatın bütün yönleri bu merkeze göre anlam ve değer kazandığı gibi küfür de ferdi söz konusu anlam ve değerlerden uzaklaştıran, inananlara mahsus dinî ve dünyevî bütün haklardan mahrum bırakan belirleyici bir hükümdür. Ancak İslâm âlimleri, iman olgusunun niteliği hakkında ileri sürdükleri farklı görüşlerine bağlı olarak küfrün mahiyetine dair çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır.

Âyet ve hadislerde imanın kalbin tasdikine bağlı kılınmasından hareketle (en-Nahl 16/22, 106; el-Hucurât 49/14; Müslim, "Îmân", 41) imanı kalbin tasdikinden ibaret sayan Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre küfür, dinin aslından (zarûrât-ı dîniyye) olduğu kesinlikle bilinen hususların tamamını veya bir kısmını kalben tasdik etmemektir (Mâtürîdî, s. 601-611; Nesefî, s. 808; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd, V, 224-225). İmanın tasdik değil mârifetten ibaret olduğunu ileri süren Cehmiyye ve Neccâriyye'ye göre küfür Allah'ı ve Hz. Peygamber'in haber verdiği hususları bilmemektir (Eş'arî, I, 132; İbn Hazm, III, 188). Halbuki mârifetin karşıtı cehalet, imanın karşıtı inkârdır. Tek başına bilgi iman edilecek hususların mahiyetini kapsamaya yeterli değildir. Nitekim Allah ve Resulü'nü bildiği halde küfrü gerektiren bir inancı benimseyen veya küfre alâmet sayılabilecek bazı fiilleri işleyip bazı sözleri söyleyen kimse iman dairesinden çıkmış olur.

İmanı sadece dilin ikrarı olarak kabul eden Mürcie ve Kerrâmiyye'ye göre küfür dille ikrar etmemektir (Eş'arî, I, 12, 132, 141, 143; İbn Hazm, III, 183). Ehl-i sünnet kelâmcıları bu görüşü, gerçekte iman etmedikleri halde Allah'a ve âhiret gününe inandıklarını söyleyen münafıkların mümin olmadığını açıklayan âyetlere (meselâ bk. el-Bakara 2/8-9) aykırı bularak eleştirmişlerdir. İmanı ikrara, küfrü ikrar etmemeye indirgeyen bu görüş dünyada kişiye uygulanacak hükümler için geçerli olmakta, fakat onun âhiretteki durumunu kapsamamakta, ayrıca imanın ve küfrün hakikati konusunda bir değer taşımamaktadır.

Ebû Hanîfe, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Beyâzîzâde Ahmed Efendi'ye ait, imanı kalbin tasdiki ve dilin ikrarı olarak kabul eden meşhur kavle göre küfür imanın söz konusu iki rüknünden birinin mazeretsiz olarak terkedilmesidir (Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, s. 149; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 58, 69, 74). Halbuki imanı kalbin tasdikinden ibaret sayan Hanefî geleneğine mensup kelâmcılara göre ikrar onun rüknü değil dünyada ferde mümin muamelesi yapılabilmesi için şartıdır (Mâtürîdî, s. 607).

İmanı "kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve dinî görevleri yerine getirme" şeklinde tanımlayan Hâricî, Mu'tezilî ve Şiî kelâmcılarına göre küfür bu üç rükünden birinin terkedilmesiyle gerçekleşir. Ameli imanın bir cüzü kabul eden söz konusu mezhepler hangi görevin (tâat) imandan sayıldığı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerse de genel olarak Hâricîler, büyük günah işleyen ve ilâhî emirlerden birini terkedenin kâfir olduğunu, Mu'tezile ile Şîa, büyük günah işleyenin imandan çıkmakla birlikte küfre girmeyip ikisi arasında bir yerde (el-menzile beyne'l-menzileteyn) bulunduğunu, işlediği günahtan dolayı tövbe etmeden öldüğü takdirde ebedî olarak cehennemde kalacağını ifade ederler (Eş'arî, I, 73; Kādî Abdülcebbâr, s. 707-709; İbn Hazm, III, 191). Sünnî kelâmcılar ise imanla amel arasında sıkı bir ilişkinin mevcudiyetini vurgulamakla birlikte ilgili naslardan hareketle amel olmaksızın imanın oluşumunu mümkün görmüş ve iman-küfür statüsünü buna göre belirlemişlerdir. Ancak Sünnî âlimlerin bu fikirlerini, ameli gereksiz bulan ve sadece tasdikten ibaret sayan bir iman anlayışı olarak görmek doğru olmaz. Bu anlayışı, Hâricî ve Mu'tezilîler'in amel eksikliğinden dolayı kişinin mümin vasfını kaybedeceği şeklindeki görüşlerine karşı kalbî tasdikin sağladığı bir imanın varlığı devam ettiği

sürece ferdi mümin sayan, küfre itmeyen, kucaklayıcı bir yaklaşım şeklinde kabul etmek gerekir (bk. İMAN).

İslâm âlimleri küfrü meydana geliş şekli ve sebepleri açısından dörde ayırmışlardır. 1. Küfr-i inkârî. Allah'ı, peygamberleri ve onların Allah'tan alıp getirdikleri esasları kişinin kalbiyle tasdik, diliyle ikrar etmemesidir. 2. Küfr-i cühûd. Kişinin bildiği halde iman etmemesi, inkârı tercih etmesidir. 3. Küfr-i inâdî. Kişinin kalben Allah'ı bilip bazan diliyle de ikrar ettiği halde

haset, şöhret ve makam düşkünlüğü, kavmiyetçilik gibi sebeplerle İslâm'ı bir din olarak kabullenmemesidir. 4. Küfr-i nifâk. Kişinin inanılması gereken hususları diliyle ikrar ettiği halde kalben tasdik etmemesidir (Lisânü'l-ʿArab, "cḥd", "kfr" md.leri). Öte yandan itikadî yönden inkârcı bir mahiyet taşıyan, "Allah'ın ulûhiyyetinde, sıfatlarında ve fiillerinde eşi ve ortağı bulunduğunu kabul etmek" şeklinde tanımlanan şirk de bir tür küfürdür. Nitekim Kur'an'da Allah'ın kendisine ortak koşulmasını bağışlamayacağı ifade edilmiştir (en-Nisâ 4/48). Kişinin müslüman iken başka bir dini veya inanç sistemini kabullenerek İslâm'ı terketmesi de irtidad olarak nitelendirilen bir küfür şeklidir.

Naslardan hareketle hangi tür inanç, söz ve fiillerin bir mümini küfre götüreceği konusu üzerinde de durulmuştur. Allah'ın varlığını ve birliğini inkâr etmek, O'na ortak koşmak, ulûhiyyetine uygun olmayan sıfatlar isnat etmek, sıfatları, isimleri veya emirlerinden biriyle alay etmek, O'nun rahmetinden ümit kesmek (Yûsuf 12/87) insanı küfre sevkeden inançlar olarak kabul edildiği gibi nübüvvet müessesesini bütünüyle inkâr etmek (Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād, s. 248-249), peygamberlerden bazılarının nübüvvetini kabul etmemek, onlara ulûhiyyet isnat etmek (el-Mâide 5/17, 72-73), sözlerinin anlamsız ve yalan olduğu, şahsî menfaatler için söylendiği şeklinde inançlara sahip olmak da (Gazzâlî, Fayṣalü't-tefriḳa, s. 81) küfür sayılmıştır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in tamamının veya bir kısmının vahiy ürünü olmadığını kabul etmek, Kur'an'ın içerdiği hususlardan herhangi birini benimsememek küfürdür. Kur'an'da ve hadislerde bildirildiği halde meleklerin varlığını kabul etmemek (en-Nisâ 4/136), onların Allah'ın kızları olduğuna inanmak (el-İsrâ 17/40; es-Sâffât 37/149-153), birçok âyette Allah'a imanla beraber zikredilen âhireti inkâr

etmek de kişiyi küfre götürmektedir.

Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiği kesin olarak bilinen vahiyleri ve bunlardan zorunlu olarak çıkan dinî hükümleri inkâr etme niteliği taşıyan söz ve ifadeleri sarfetmek kişiyi küfre sevkeder. Bu tür sözlere İslâm kaynaklarında "elfâz-ı küfür" denilmiştir. Kur'an'da da "kelimetü'l-küfr" tabiri geçmektedir (et-Tevbe 9/74). Söz konusu âyette münafıkların küfür kelimesini telaffuz etmek suretiyle müslüman iken kâfir oldukları belirtilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de doğrudan küfür ifadeleri olarak, "Meryem oğlu Mesîh Allah'tır"; "Allah üçlünün üçüncüsüdür"; "Bu peygamber yalancı bir sihirbazdır"; "Hayat ancak bu dünya hayatıdır, ölürüz ve yaşarız, bizi ancak zaman yok eder"; "Bu çürümüş kemikleri kim diriltebilir?"; "Kıyametin kopacağını sanmıyorum" gibi örneklere yer verilmiştir (el-Mâide 5/17, 73; Sâd 38/4; el-Câsiye 45/24; Yâsîn 36/78; el-Kehf 18/36). Hadislerde de müminleri küfre götüren söz ve davranışlar üzerinde durulmuştur. Buna göre müslümanları tekfir etmek (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15), Allah'tan başkasının adına yemin etmek (Buhârî, "Îmân", 112) ve Kur'an hakkında tartışmak (Müsned, II, 258) küfür olarak nitelendirilmektedir. İslâm âlimleri, Allah ve Resulü'nün ancak kâfirlerce söylenebileceğini veya yapılabileceğini bildirdiği, müslümanların yalnız kâfirlere ait olabileceği üzerine icmâ ettikleri yahut imanla bağdaştırılmasını imkânsız gördükleri söz ve davranışları elfâz-ı küfrün belirlenmesinde temel ilke kabul ederek bu konuya dair eserler yazmışlardır (bk. ELFÂZ-ı KÜFÜR). Öte yandan telaffuz edildiği zaman kâfir olmayı gerektirecek bir şeyi kişinin hatırına getirmesi, kalbinden geçirmesi küfür sayılmamıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in, dilleriyle söylemedikleri ve fiil haline getirmedikleri müddetçe müslümanların içlerinden geçirdikleri kötülükleri Allah'ın bağışlayacağını bildirdiği rivayet edilmektedir (Buhârî, "ʿItḳ", 6; "Ṭalâḳ", 11; Müslim, "Îmân", 201).

İslâm âlimleri insanları küfre götürecek fiilleri ve davranışları puta tapmak (el-A'râf 7/37; İbrâhîm 14/30; el-Furkān 25/3), tapınmak amacıyla güneşe, aya, yıldızlara, ateşe veya herhangi bir şahsa secde etmek, peygamberlerden birini öldürmek (Bâkıllânî, s. 348; İbn Hazm, I, 201), tâzim ve hürmet kastıyla haç takınmak, gayri müslimlerin kendilerine mahsus dinî kıyafetlerini giyinmek (Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 266; Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, s. 188-189) ve iman esaslarından birinin inkârını gerektirecek

tarzda sihir yapmak, kehanette bulunmak şeklinde sıralamışlardır.

Bir insanın mümin olması kelime-i şehâdetin muhtevasına inanmasıyla gerçekleşirken bu ilkeyi tamamen veya kısmen inkâr etmesi de onu küfre götürür. Ancak Kur'an'da yer alıp sahih hadislerde açıklanan iman esasları sadece altı esastan ibaret değildir. Dinden olduğu kesin biçimde kanıtlanan itikadî, amelî ve ahlâkî hükümlerin dinî oluşunu reddetmek, bunların farz, helâl veya haram statüsünde bulunduğunu inkâr etmek de kişiyi küfre sevkeder (İbn Hazm, III, 204; Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, s. 188-189).

Mümin olduğunu ikrar eden veya fiilleriyle bunu gösteren kişilere dünya hükümleri açısından mümin statüsü uygulanır. Söz ve fiilleriyle küfür alâmetleri olabilecek tavırlar içine giren insanlar hakkında araştırma yapmadan onların küfürlerine hükmetmenin (tekfir), gerek kul hakkı gerekse toplum huzuru ve düzeni açısından sakıncalı sonuçlara yol açabilecek bir tutum olduğuna dikkat edilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "kfr", "nkr" md.leri; Lisânü'l-ʿArab, "kfr", "nkr", "cḥd" md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "kfr", "cḥd", "nkr", "şrk", "kẕb", "tġy", "ẓlm", "işm", "fsḳ" md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, "kfr" md.; a.mlf., Miftâḥu künûzi's-sünne (trc. M. F. Abdülbâkī), Kahire 1353/1934, s. 458-459; Müsned, II, 258, 349; III, 39, 229; Buhârî, "Îmân", 112, 201, "ʿItḳ", 6, "Tefsîr", 1/25, "Edeb", 73, "Ṭalâḳ", 11; Müslim, "Îmân", 36, 37, 41, 58, 111, 201, "Münâfiḳīn", 54; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15; Tirmizî, "Cehennem", 3, "Îmân", 16; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), I, 12, 73, 132, 141, 143; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 2002, s. 601-611; Bâkıllânî, et-Temhîd (nşr. J. McCharty), Beyrut 1957, s. 348; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 707-709; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, İstanbul 1346, s. 266; İbn Hazm, el-Faṣl, I, 201; III, 183, 188, 191, 204; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü'd-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1388/1963, s. 149; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s.

248-249; a.mlf., Fayṣalü’t-tefriḳa, Kahire 1319, s. 81; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), s. 808; Teftâzânî, Şerḥu’l-ʿAḳāʾid (nşr. M. Adnân Dervîş), Beyrut 1411/1991, s. 188-189; a.mlf., Şerḥu’l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 224-225; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü’l-merâm min ʿibârâti’l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 58, 69, 74; The Babylonian Talmud, London 1935-78, Nezikin, Sanhedrin, 38b-39b, 44a, 91a, 99b; Horayoth, 11a; Nashim, Kiddushin, 66a; Early Christian Fathers (ed. ve trc. H. Bettenson), New York 1969, s. 217, 252-253, 263; L. Ott, Fundamentals of Catholic Dogma (trc. P. Lynch), Illinois 1974, s. 304-313, 416-440; Saadiah Gaon, The Book of Beliefs and Opinions (trc. S. Rosenblatt), London 1976, s. 219-220; M. Maimonides, The Code of Maimonides: Mishneh Torah (trc. A. M. Hersman), London 1977, XIV, 107, 143, 165; G. Chapman, Catechism of the Catholic Church, Avon 1994, s. 217-218, 223-224, 407-412, 453-455; The Oxford Dictionary of the Jewish Religion (ed. R. J. Z. Werblowsky - G. Wigoder), Oxford 1997, s. 467, 486; D. J. Silver, “Heresy”, EJd., VIII, 358-362; F. J. Foakes-Jackson, “Apostasy (Jewish and Christian)”, ERE, I, 623-625.

Mustafa Sinanoğlu

KÜFÜV

(bk. KEFÂET).

KÜHL

(bk. SÜRME).

KÜHNEL, Ernst

(1882-1964)

Alman sanat tarihçisi ve müzeci.

Almanya'nın Neubrandenburg şehrinde doğdu. Çok dil bilmesiyle ünlü bir öğretmenin oğludur. Liseyi bitirince hukuk öğrenimi görmek ve Fransızca'sını ilerletmek için Paris Üniversitesi'ne gitti. Fakat bir yıl sonra buradan ayrılarak Viyana, Münih ve Heidelberg üniversitelerinde hukukun yanı sıra sanat tarihi okudu ve özellikle Heidelberg Üniversitesi'nde tamamıyla sanat tarihi üzerinde yoğunlaşıp diplomasını bu dalda aldı.

Kühnel, İtalya üzerinden Kuzey Afrika ve İspanya'ya yaptığı bir seyahat esnasında tanıştığı Alman kitap yayımcısı C. Biermann kendisine, ünlü sanat merkezlerini tanıtan Stätten der Kultur adlı bir dizinin Cezayir ve Gırnata ciltlerini yazmasını teklif etti. Kühnel'in bütün meslek hayatına şekil verecek olan bu teklif onun Viyana'da öğrenci iken Arapça, Farsça, Türkçe öğrenmekle kendini gösteren İslâm dünyasına olan ilgisini tamamen bu alana çekti. Kühnel'in sipariş üzerine yazdığı kitaplar 1909'da piyasaya çıkarken aynı yıl içinde Die Kunst des Ostens dizisinden Mağrib sanatına dair bir kitabı yayımlandı. Bu arada Berlin Devlet Müzesi'nde asistan olarak çalışmaya başladı. 1910 yılında önce Berlin, ardından Münih'te açılan İslâm sanatları sergilerinden ikincisinin hazırlanmasına yardım etti. Ayrıca serginin katalogunun "Kitap Sanatları" ve "Maden İşleri" bölümlerini yazdı, ilmî dergilerde sergideki eserlere dair makalaler yayımladı. 1912'de Sâmerrâ kazılarına katıldı.

I. Dünya Savaşı'nın başlarında Alman gizli servisi hesabına Fas'ta bir süre Bedevîler arasında yaşayan Kühnel daha sonra yine görevi gereği İspanya'ya geçti ve buradaki ikameti sırasında İspanyolca ve Portekizce öğrendi. Savaşın ardından eski işine döndü. Bu arada müze müdürü W. von Bode'nin Anadolu halılarına dair Vorderasiatische Knüpfteppiche aus älterer Zeit adlı eserinin büyük katkılarıyla genişletilmiş üçüncü baskısını yaptı (Leipzig 1922); eser 1922 ve 1958'de İngilizce'ye çevrildi.

İslâm sanatının özellikle halı ve küçük sanatlar dallarında dünyanın en ünlü uzmanı sayılan Kühnel, Berlin Devlet Müzesi'ndeki görevini sürdürürken 1930'dan itibaren Berlin Üniversitesi'nde ders vermeye başladı ve 1935'te profesörlük kadrosuna tayin edildi. Kahire Üniversitesi'nin davetlisi olarak üçer aylık sürelerle 1936-1938 yıllarında üç defa ve 1948-1952 yıllarında dört defa Mısır'a giderek ders okuttu. 1942 ve 1944'te İspanya ve Portekiz müzelerinde konferanslar verdi. Kühnel, müzecilik hayatının en zahmetli dönemini II. Dünya Savaşı'ndan sonra yaşadı ve müzenin Doğu Berlin'de kalması sebebiyle Batı Berlin'de yeni bir müze kurmak için savaş sırasında çeşitli yerlere saklanan eserleri bir araya toplama işini yürüttü; 1951 yılının sonunda, 1931'de Friedrich Sarre'nin yerine getirildiği müzedeki İslâm eserleri bölüm başkanlığından emekli oldu. 75. doğum yıldönümü münasebetiyle meslektaşları tarafından kendisi için bir armağan kitabı hazırlandı (Aus der Welt der islamischen Kunst. Festschrift für Ernst Kühnel zum 75. Geburtstag am 26.10.1957, Berlin 1959).

Kühnel özellikle Kuzey Afrika, İspanya, İran ve Hint İslâm sanatları üzerinde çalışmış, katıldığı kazı ve geziler dolayısıyla da Irak'ı tanımıştır. Onun Selçuklu ve Osmanlı Türk eserleriyle fazla ilgilenmediği görülür. Ancak yine de İstanbul Arkeoloji Müzeleri'nde "Şaheserler" dizisinin III. cildi olarak İstanbul Çinili Köşk'te bulunan Türk ve İslâm eserleri hakkında bir kitap hazırlamış, Türk-İslâm sanatına dair bazı makaleler yazmıştır. Bunlar arasında en çok dikkat çekeni Osmanlı tuğrasını incelediği yazıdır ("Die osmanische Tughra", Kunst des Orients, II [1953], s. 39-82 ve 25 resim). Kühnel İslâm sanatları dışındaki konularla pek ilgilenmemiş, sadece yine sanat araştırması çerçevesinde İslâm sanatı ile Kuzey Avrupa sanatı arasındaki ilişkiler üzerinde durmuştur. Öldüğünde başlıcaları aşağıda verilen 500'e yakın kitap ve makalenin sahibi bulunuyordu. Bu zengin bibliyografya önce kronolojik sırayla Kurt Erdmann ve ardından sistematik düzenle Irene Kühnel-Kunze tarafından yayımlanmış, daha sonra Richard Ettinghausen tarafından tamamlanmıştır (bk. bibl.). Kühnel'in bibliyografyası arasında kitap, makale ve tebliğlerden başka pek çok kitap tanıtım-inceleme ve ölen meslektaşlarına dair yazıları ile başta Enciclopedia Italiana ve Encyclopedia Britannica olmak üzere çeşitli ansiklopedilere yazılmış maddeleri bulunmaktadır.

Eserleri. Granada (Leipzig 1909); Algerien (Leipzig 1909); Maurische Kunst (Berlin 1909); Kunst des Orients (Wildpark-Potsdam 1924); Miniaturmalerei im islamischen Orient, 1922; Nordafrika: Tripolis, Tunis, Algier, Marokko, Baukunst, Landschaft, Volksleben (Berlin 1924); La miniature en orient (Paris 1924); Indische Buchmalereien aus dem Jahangir-Album der Staatsbibliothek zu Berlin (Berlin 1924); Islamische Kleinkunst (Berlin 1925); Islamische Stoffe aus ägyptischen Gräbern in der Islamischen Kunstabteilung und in der Stoffsammlung des Schloßmuseums (Berlin 1927); Die islamische Kunst (Leipzig 1929); Indische Miniaturen aus dem Besitze der Staatlichen Museen zu Berlin (Berlin 1937); Die Sammlung türkischer und islamischer Kunst im Tschinili Köschk (Berlin-Leipzig 1938); Islamische Schriftkunst (Berlin-Leipzig 1942); Kunst und Kultur der arabischen Welt (Heidelberg 1943); Indische Miniaturen (Berlin 1946); Die Moschee. Bedeutung, Einrichtung und kunsthistorische Entwicklung der islamischen Kultstätte (Berlin 1949); Die Arabeske, Sinn und Wandlung eines Ornaments (Wiesbaden 1949); Catalogue of Dated Tiraz Fabricks: Umayyad, Abbasid, Fatimid (Washington D.C. 1952); Catalogue of Spanish Rugs, 12th to 19th century (Washington D.C. 1953); Islamische Kunst aus den Berliner Museen (Berlin 1954); Moghul-Malerei (Berlin 1955); Cairene Rugs and Others Technically Related, 15th-17th Century (Washington D.C. 1957).

BİBLİYOGRAFYA

Irene Kühnel-Kunze, “Bibliographie des Schriftstums von Ernst Kühnel”, Aus der Welt der islamischen Kunst. Festschrift Ernst Kühnel zum 75. Geburtstag am 26.10.1957, Berlin 1959, s. 388-404; B. M. Usilton, “Ernst Kühnel”, Second Presentation of the Charles Lang Freer Medal-Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, Washington 1960, s. 21-35; R. Anthes, “Ernst Kühnel (1882-1964)”, Jahrbuch der Stiftung Preussischer Kulturbesitz, Berlin 1964-65, s. 33-37; K. Brisch, “Ernst Kühnel-Zum Gedenken an seinen hundersten Geburtstag”, Jahrbuch der Stiftung Preusischer Kulturbesitz, Berlin 1982, s. 129-133; R. Ettinghausen, “In

Memoriam Ernst Kühnel (26.X.1882 - 5.VIII.1964)", Islamic Art and Archaeology Collected Papers, Berlin 1984, s. 215-235; a.mlf., "In Memoriam Ernst Kühnel", Madrider Mitteilungen, VI (1965), s. 215-236; K. Erdmann, "Bibliography of the Writings of Ernst Kühnel, 1905-1953", Ars Orientalis, I, Baltimore 1954, s. 195-208; a.mlf., "Ernst Kühnel, 26.X.1882 - 5.VIII.1964", Berliner Museen, XIV (1964), s. 30-31; F. Babinger, "Ernst Kühnel, (1882-1964) Ein Nachruf", ZDMG, CXV (1965), s. 1-13; E. Heinrich, "Ernst Kühnel", Af.O, XXI (1966), s. 265-266; "Bibliographie der Nachrufe auf Ernst Kühnel...", Kunst des Orients, V (1968), s. IX-X.

Semavi Eyice

KÜLÂH

(کلاه)

Dervişlerin kullandıkları başlık

(bk. TAÇ).

KÜLBE-i AHZÂN

(bk. BEYTÜLAHZÂN).

KÜLEYNÎ

(الكليني)

Ebû Ca‘fer Muhammed b. Ya‘kūb b. İshâk el-Küleynî er-Râzî (ö. 329/941)

İmâmiyye Şîası’nın dört temel hadis kitabının birincisi olan el-Kâfî’nin müellifi.

Büyük bir ihtimalle 265 (879) yılında Rey ile Kum şehirleri arasındaki Küleyn köyünde ilimle uğraşan bir ailenin ferdi olarak doğdu. Küleyn’de ikamet eden babası Ya‘kūb b. İshak, Rey’in önde gelen âlimlerindendi. İlk öğrenimine memleketinde başlayan Küleynî’nin, İmâmiyye rivayetlerini kendisine nakleden kişilerin Kum’un ileri gelen âlimleri olduğu dikkate alındığında uzunca bir süre Kum’da okumuş olduğu söylenebilir. Bunun yanında Allân diye tanınan dayısı dahil olmak üzere Rey’in önde gelen âlimlerinden faydalandı ve onlardan rivayette bulundu. Kendisinin çok itibar ettiği Nîşâbur’un büyük âlimi Fazl b. Şâzân’ın görüş ve rivayetlerini Muhammed b. İsmâil en-Nîsâbûrî’den dinledi. Başta dayısı Allân ve Nîsâbûrî olmak üzere sayıları otuz altıya ulaşan hocaları arasında Ebû Ali Ahmed b. İdrîs b. Ahmed el-Eş‘arî el-Kummî, Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. Îsâ el-Eş‘arî el-Kummî, Sa‘d b. Abdullah b. Ebû Halef el-Eş‘arî el-Kummî ve Ali b. Hüseyin es-Sa‘dâbâdî gibi devrinde temayüz etmiş hadisçiler bulunmaktadır. Muhtemelen IV. (X.) yüzyılın başlarında bilgisini arttırmak amacıyla Bağdat’a giden Küleynî, burada Dicle’nin batı yakasında Kûfe Kapısı bölgesindeki Derbüssilsile’ye yerleşti. Bundan dolayı Silsilî nisbesiyle de anılan Küleynî’nin ilim meclisleri birçok kişinin uğrak yeri oldu. Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh devrinde İmâmiyye fırkasının ilmî başkanlığı kendisine intikal etti. Çok sayıda öğrenci yetiştiren Küleynî’den İbn Ebû Râfi‘ es-Saymerî diye meşhur olan Ebû Abdullah Ahmed b. İbrâhim, Ahmed b. Ahmed el-Kâtib el-Kûfî, Ahmed b. Ali b. Saîd el-Kûfî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Kûfî, Ebû Gālib Ahmed b. Muhammed er-Râzî, Ebü’l-Kāsım Ca‘fer b. Muhammed, Ali b. Ahmed b. Mûsâ ed-Dekkāk, Ebû Îsâ Muhammed b. Ahmed es-Sinânî gibi talebeleri rivayette bulunmuştur (hocaları ve öğrencileriyle ilgili geniş bilgi için bk. el-

Uṣûl mine’l-Kâfî, Hüseyin Ali Mahfûz’un girişi, I, 14-20; Kays Âl-i Kays, III, 78-81).

İlmî faaliyetlerinden dolayı gerek kendi zamanında gerekse kendisinden sonraki Şiî İmâmî âlimlerinin Şîa’nın şeyhi ve yüz akı, insanların en güveniliri olarak nitelendirdikleri Küleynî’nin (Aʿyânü’ş-Şîʿa, IX, 99) ölüm tarihi kaynaklarda 328 (940) veya 329 (941) olarak zikredilmektedir. Ancak onun yaşadığı çağa daha yakın olan Ahmed b. Ali en-Necâşî’nin kaydettiği Şâban 329 (Mayıs 941) tarihi (er-Ricâl, s. 292) daha isabetli olmalıdır. Cenazesi Bâbülkûfe makberesinin batı tarafına defnedildi. Günümüzde Dicle’nin doğusunda Cisrime’mûn adıyla anılan eski köprünün yakınında bulunan mezarı asırlardan beri imamların kabrine muadil bir ziyaretgâh olma özelliğini sürdürmektedir.

Küçük gaybet (gaybeti suğrâ) döneminde yaşayan Küleynî’nin zamanında imamlardan gelen haberlerin Şîa doktrin ve uygulamasında yegâne kaynak olarak kabul edilmesi İmâmiyye bünyesinde kelâm, fıkıh ve akla dayanan diğer ilimlere karşı bir muhalefet düşüncesi geliştirmiştir. İmâmiyye ulemâsının bu tavrı diğer bazı sebepler yanında on ikinci imamın gaybetinin uzun sürmeyeceği, onun yakında döneceği, toplumun karşı karşıya geldiği çeşitli problemleri çözeceği düşüncesine dayanmaktadır. Bu çerçevede Ahbârî-Selefî bir metot takip eden Küleynî, başta Ca‘fer es-Sâdık olmak üzere imamlardan nakledilip el-Uṣûlü’l-erbaʿa miʾe adı verilen hadis derlemeleri yanında diğer imamlardan gelen rivayetleri toplamış ve büyük bir hadis mecmuası meydana getirmiştir. Buhârî’nin Ehl-i sünnet hadisine katkısı ne ise Küleynî’nin de İmâmiyye Şîası’nın hadis rivayetine katkısı o ölçüdedir. Küleynî her nevi ictihad, istidlâl ve akla dayalı düşünceye karşı çıkan Kum Medresesi mensuplarının, Şiî kelâmındaki aklî gelişmelere ve Mu‘tezile’nin metotlarını kabule yönelen Nevbahtîler’e karşı şiddetli muhalefetlerine katılmış, İmâmiyye’yi diğer mezhepler yanında savunmak için bile olsa aklî tartışma ve açıklamalara taraftar olmamıştır. Bu sebeple bütün çalışmaları imamlardan nakledilen haberleri toplama, kaydetme ve koruma çerçevesinde kalmıştır. Onun teolojik görüşlerini eserine kaydettiği haberlerden anlamak mümkün görünse de birbirine zıt olan nakilleri dikkate alındığında bunun son derece zor olduğu ortaya çıkar. Eserinin fürû bölümünü fıkıh bablarına göre düzenlemiş olmakla birlikte Küleynî aklî esaslara dayanan usûl-i fıkha karşı muhalefetini sürdürmüştür.

Eserleri. Küleynî'nin günümüze ulaşan en meşhur eseri el-Kâfî* fi'l-ʿilmi'd-dîn'dir (Kitâbü'l-Kâfî). Yirmi (veya otuz) yılda tamamlanan, usul ve fürûa ait otuz beş kitaptan meydana gelen ve 16.199 hadis ihtiva eden bu mecmua Küleynî'ye asıl şöhretini sağlayan en önemli çalışmasıdır. Çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası, şerh, ihtisar ve hâşiyeleri bulunan el-Kâfî'nin (Kays Âl-i Kays, III, 85-93) usul bölümü Şîraz (1278), Tebriz (1281), Tahran (1311, 1374) ve Leknev'de (1302/1885), fürû kısmı Tahran (1315) ve Leknev'de (1302/1885) yayımlanmıştır. Eserin son bölümü olan "er-Ravza" ise Tahran (1303) ve Leknev'de (1302/1885) neşredilmiştir. Kitabın bütün kısımlarını ihtiva eden ilmî neşri Ali Ekber el-Gaffârî tarafından sekiz cilt halinde gerçekleştirilmiştir (Tahran 1375-1378, 1381/1961, 1398/1978; Beyrut 1401/1980, ofset).

Küleynî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü Tefsîri'r-rüʾyâ (Kitâbü Taʿbîri'r-rüʾyâ), Kitâbü'r-Ricâl (Şîa ricâliyle ilgili bir çalışma olduğu anlaşılmaktadır), Kitâbü'r-Red ʿale'l-Ḳarâmiṭa, Kitâbü'r-Resâʾil (Resâʾilü'l-eʾimme, imamların mektuplarını ihtiva eden bir eserdir), Kitâbü Mâ ḳīle fi'l-eʾimme mine'ş-şiʿr (bu eserler için bk. Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Fihrist, s. 165; İbn Şehrâşûb, s. 99).

BİBLİYOGRAFYA

Küleynî, el-Uṣûl mine'l-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, Hüseyin Ali Mahfûz'un girişi, I, 8-42; Ahmed b. Ali en-Necâşî, er-Ricâl, Tahran, ts., s. 292; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Fihrist (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut 1403/1983, s. 165-166; a.mlf., er-Ricâl (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Kum 1411, s. 495-496; Sem'ânî, el-Ensâb, X, 463; İbn Şehrâşûb, Meʿâlimü'l-ʿulemâʾ (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut, ts. (Dârü'l-edvâ), s. 99; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 433; Şüsterî, Mecâlisü'l-müʾminîn, Tahran 1365 hş., I, 452-453; İbn Usfûr el-Bahrânî, Lüʾlüʾetü'l-Baḥreyn (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut 1406/1986, s. 384-394; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum, ts., VI, 108-120; Brockelmann, GAL, I, 199-200; Suppl., I, 320; Tebrîzî,

Reyḥânetü’l-edeb, Tebriz, ts. (Çaphâne-i Şafak), III, 379; Abdulaziz A. Sachedina, Islamic Messianism, New York 1981, s. 32-33; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, III, 184; IV, 208; VI, 179-184; VIII, 79; X, 103, 218, 239; XIII, 96-100; Aʿyânü’ş-Şîʿa, IX, 99; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, III, 74-95; Abdürresûl el-Gaffâr, Beyne’l-Küleynî ve ḫuṣûmih, Beyrut 1415/1995; W. Madelung, “al-Kuleynī”, EI² (İng.), V, 362-363.

Mustafa Öz

KÜLLÂBİYYE

(كلاّبيّة)

Sünnî kelâm hareketinin doğuşuna zemin hazırlayan âlimlerden Abdullah b. Saîd b. Küllâb el-Basrî'nin (ö. 240/854 [?]) görüşlerini benimseyenlere verilen isim

(bk. İBN KÜLLÂB).

KÜLLÎ

(الكلّي)

Türün altındaki fertleri ifade eden lafız ve bu lafzın gösterdiği varlık anlamında felsefe ve mantık terimi.

Sözlükte “bütün, hepsi, tamamı” mânasına gelen Arapça küll kelimesinden nisbet ekiyle türetilmiş olup mantıkta cüz’înin karşıtı olarak kullanılır. Aristo’nun eserlerinde bu anlamı ifade eden katholou (universal) terimi (Peters, s. 100-101) Arapça’da küllî ile karşılanmıştır.

Anlamlı lafızların küllî ve cüz’î olarak ikiye ayrıldığını kaydeden ilk İslâm filozofu Ya‘kūb b. İshak el-Kindî, varlıkların da yine küllî ve cüz’î şeklinde iki kısma bölünebileceğini belirtir. Ona göre küllî türlere nisbetle cinsleri, şahıslara nisbetle türleri ifade etmektedir. Küllînin duyuların değil aklın konusuna girdiğini söyleyen Kindî, sonsuz olmaları sebebiyle cüz’î olan şeylerin felsefenin konusu olmayacağını, aksine, hakikatinin bilgisi tam anlamıyla kuşatılabilen küllî ve sınırlı varlıkların felsefenin alanına girdiğini belirtmektedir (Felsefî Risâleler, s. 8, 23-24).

Fârâbî’ye göre duyularla algılanan nesneler içerisinde birbirine benzeyenler (mahsûsât) aslında bütününde ortak olan bir anlamda birleşmektedir. Bu anlam birbirine benzer olan bütün nesneleri kapsamakta ve onlardan biri hakkında düşünülen şey diğeri için de geçerli olmaktadır. Bu düşünülen ve birçok ferde yüklenilen anlama küllî ve genel anlam denilmektedir (Kitâbü’l-Ḥurûf, s. 139). Maddî varlık alanını oluşturan fertler ve cüz’î nesneler ilk cevherleri, insan aklının soyutlama yoluyla ilk cevherlerden elde ettiği küllî kavramlar ise ikinci cevherleri ifade eder. Birleştirme ve çokluğu (kesret) birlik (vahdet) haline getirip kavrama şeklindeki aklî işlemin bir sonucu olarak ortaya çıkan küllî kavramlar aynı zamanda bilginin yapı taşlarını oluşturur.

Fârâbî’nin tanımıyla örtüşür biçimde küllîyi “bir tek anlamla birçok şeye delâlet eden lafız” şeklinde tarif eden İbn Sînâ’ya göre bir anlamın birçok

şeye delâleti bilfiil olabilir, bilkuvve olabilir, ne bilfiil ne de bilkuvve olabilir ve buna uygun olarak üç tür küllîden söz edilebilir. Birinci tür küllîye örnek olarak insan lafzı gösterilebilir. İnsanın anlamı birçok kişiye verilebilmekte ve bunlardan her birine insan denilebilmektedir. İkinci tür küllîye örnek olarak ise "yedi köşeli ev" gösterilebilir. Şu anda böyle bir ev bir tane olsa bile bu tabirin varlıkta birçok şey için söylenmesi muhtemeldir. İbn Sînâ, üçüncü tür küllîye örnek olarak da başka bir güneşin olmadığını zorunlu şekilde kabul eden bir kimsenin "güneş" lafzını kullanmasını vermektedir. Buna göre bu küllî lafzın anlamı ne bilfiil ne de bilkuvve olarak bir başka şey tarafından paylaşılabilir (el-İşârât ve't-tenbîhât, I, 149). Kindî ve Fârâbî'de olduğu gibi küllîyi akledilir (ma'kūl) bir şey olarak gören ve ona ilişkin bilginin gerçek bilgi olduğunu belirten İbn Sînâ'ya göre küllî, bir şeyin ne olduğunun ve niçin olduğunun bilgisini veren bir kavramı ifade etmektedir.

Küllîyi İbn Sînâ gibi tanımlayan Gazzâlî'nin yukarıdaki üçlü tasnif konusunda da İbn Sînâ'yı izlediği görülmektedir. Bununla birlikte Gazzâlî, ontolojik açıdan meseleye baktığında ism-i müşterek olan küllînin iki anlam için kullanıldığını belirtmektedir. Bu anlamlardan biri zihin dışında mevcut iken diğeri dış dünyada mevcut olmayıp sadece zihinde yer almaktadır. Meselâ "insan" lafzının anlamının zihin dışında bir karşılığı vardır; bununla birlikte "insanlık"ın sadece zihinde bir anlamı bulunmaktadır (Miʿyârü'l-ʿilm, s. 43-45, 244-245).

İslâm filozof ve mantıkçıları ilk dönemden itibaren küllîyi zâtî ve ârızî olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Zâtî küllî, fertlerinin veya cüz'îlerinin mahiyetine nisbet edilebilen ya da onların mahiyetine ilişkin olan mânadır. Meselâ "insan"a veya "at"a nisbetle "canlı" gibi. Ârızî küllî ise zâtî küllînin karşıtı olarak fertlerinin ya da cüz'îlerinin mahiyetine nisbet edilemeyen mânayı ifade etmektedir. "İnsan"a nisbetle "gülme" buna örnek olarak verilebilir. Zira gülme lafzının mânası insanın mahiyetine ilişkin olmayıp sadece zâta bir ilintidir. Böylece mantıkçılar zâtî olan nitelik veya mânaları "mukavvim" (varlığın özünü oluşturan), ârızî olanı "gayri mukavvim" olarak adlandırmışlar ve buna bağlı olarak beş küllîden olan cins, nevi ve faslı "zâtî küllî", hassa ve araz-ı âmmı "ârızî küllî" olarak nitelendirmişlerdir.

Tek tek nesnelerde bulunan ortak özelliklerin tesbitiyle oluşturulan küllî kavramlar, nesnelerin belli bir grup veya sınıf içerisinde ele alınmasını mümkün kılmaktadır. Nesnelerin belli bir cins ve tür altında toplanabilmesine imkân veren küllî kavramlar içlem ve kaplam ilişkisi içerisinde ele alınmakta, böylece küllî ya da cüz'î oluş ilişkide esas alınan durumlara göre değişiklik göstermektedir. Porphyrios tarafından geliştirilen ve "Porphyrios ağacı" olarak bilinen hiyerarşik kavram düzeninde açıkça görülebildiği gibi bir durumda küllî olan varlık başka bir durumda cüz'î olabilmektedir. Meselâ cisim kavramına nisbetle canlı kavramı cüz'î iken insana nisbetle canlı kavramı küllîdir. Böylece kavramlaştırmalar yoluyla küllî

ve cüz'î varlıkların birbiriyle ilişkisi ortaya konulmakta ve bütün bir varlık alanı kavramlar düzeni içerisinde anlamlı kılınmaktadır (ayrıca bk. CÜZ'Î).

Filozofların küllîlerle ilgili görüşlerine karşı en ciddi eleştiri Takıyyüddin İbn Teymiyye'den gelmiştir. İbn Teymiyye, nominalist bir yaklaşımla küllî kavramının sadece zihnin bir tasarımı olup ontolojik bir gerçekliğinin bulunmadığını, gerçek varlıklar olarak sadece tek tek varlıklardan söz edilebileceğini belirtir (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, IX, 105-106; X, 191-192).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "Küllî" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1257-1263; Aristoteles [Aristo], Metafizik (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 1996, s. 173, 357, 371; Kindî, Felsefî Risâleler (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 1994, s. 8, 23-24; Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥurûf (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1990, s. 139; İbn Sînâ, el-İşârât ve't-tenbîhât (nşr. Süleyman Dünyâ), Beyrut 1413/1992, I, 149; a.mlf., eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ (2): el-Maḳūlât, I, 24; a.mlf., a.e. (5): el-Burhân, III, 144-145; Gazzâlî, Miʿyârü'l-ʿilm, Beyrut, ts. (Dârü'l-Endelüs), s. 43-45, 244-245; İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1981, IX, 105-106; X, 191-192; Ahmed Cevdet Paşa, Mi'yâr-ı Sedâd (haz. Kudret Büyükcoşkun, Mantık Metinleri içinde), İstanbul

1998, II, 14-15; F. E. Peters, Greek Philosophical Terms, New York 1967, s. 100-101.

Ömer Mahir Alper

KÜLLÎ KAİDE

(bk. KAİDE).

KÜLLİYAT

(كلّيات)

Bir kişiye ait eserlerin veya belli bir konudaki çalışmaların yer aldığı derleme.

Sözlükte “bir şeyin bütünü, tamamı” anlamına gelen Arapça küll kelimesine nisbet eki getirilerek türetilen küllînin çoğul şeklidir. Kelime, mantık ve felsefede varlık ve lafızlardan daha kapsamlı olanları ifade eden terim anlamından başka (bk. BEŞ KÜLLÎ; KÜLLÎ) Fars edebiyatında ve muhtemelen buradan alınarak Türk edebiyatında “belli konulardaki eserlerin veya bir şahsa ait çalışmaların bir araya getirilmesiyle oluşan derleme” anlamında kullanılmıştır. Külliyat bu anlamını, bazı klasik örneklerin varlığı yanında daha çok basılı eserlerin yaygınlaşmasıyla birlikte XIX. yüzyılda kazanmış görünmektedir. Arapça’da bu gibi derlemeleri ifade için külliyat yerine mecmû‘ veya mecmûa kelimeleri kullanılmıştır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1605-1607; Serkîs, II, 122-124; Brockelmann, III, 957-958). İbn Rüşd’ün el-Külliyyât fi’ṭ-ṭıb, Kalesâdî’nin el-Külliyyât fi’l-ferâʾiż ve İbn Gāzî’nin Külliyyât fi’l-fıḳh’ı gibi bir kısım eserler, derleme niteliğinde olmalarından dolayı değil genel ve kapsamlı konuları içermeleri sebebiyle bu adı almışlardır. Ebü’l-Bekā el-Kefevî’nin el-Külliyyât isimli terimler sözlüğü ise teknik bir özelliğinden dolayı bu şekilde adlandırılmıştır. Son dönemlerde bir yazarın eserlerini toplayan neşirler için Arapça’da daha çok “el-a‘mâlü’l-kâmile” (bütün eserler, toplu eserler) tabiri kullanılır olmuştur.

Fars edebiyatında şair ve yazarların şiir ve nesirlerinin külliyat adıyla derlenmesine sıkça rastlanır. Külliyat bazan sadece şiirleri, bazan da hem şiir hem nesir türü eserleri içerir. Bir müellifin bizzat kendi eserlerinden oluşturduğu külliyatlar da olmakla birlikte genellikle vefatından sonra ailesi, öğrencileri veya bir yayıncı tarafından eserleri külliyat haline getirilir. Son yıllarda bir konu üzerinde yazılan eserler külliyat adı altında toplandığı gibi bir ilim dalına ait kapsamlı çalışmalar da külliyat adıyla yayımlanmaktadır.

Fars edebiyatında şiir külliyatı bulunanlar arasında VI. (XII.) yüzyılda Enverî, Hâkānî-i Şirvânî, Senâî ve Attâr; VII. (XIII.) yüzyılda Evhadüddîn-i Kirmânî, Sa‘dî-i Şîrâzî, Nizâmî-i Gencevî; VIII. (XIV.) yüzyılda İbn Yemîn, Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Hâcû-yi Kirmânî, Selmân-ı Sâvecî, Ubeyd-i Zâkānî; IX. (XV.) yüzyılda Kāsım-ı Envâr; X. (XVI.) yüzyılda Ehlî-i Şîrâzî, Şerefî-i Kazvînî, Örfî-i Şîrâzî, Muhteşem-i Kâşânî; XI. (XVII.) yüzyılda Sâib-i Tebrîzî, Zülâlî, Sâlik-i Yezdî; XII. (XVIII.) yüzyılda Bîdil, Eşref-i Mâzenderânî, Te’sîr-i Tebrîzî; XIII. (XIX.) yüzyılda Sâlik-i Kâşânî, Şihâb-ı Türşîzî, Sabâ-i Kâşânî; XIV. (XX.) yüzyılda Sehâ-i Şîrâzî örnek olarak sayılabilir (bu eserlerin ve diğer külliyatların nüshaları için bk. Münzevî, III, 1845-1900). Nizâmî-i Gencevî (Tahran 1335 hş.), Ubeyd-i Zâkānî (Tahran 1331, 1337, 1351 hş.), Emîr Hüsrev-i Dihlevî (Lahor 1972), Sa‘dî-i Şîrâzî (Tahran 1317), Bîdil (Bombay 1299, 1303), Sâib-i Tebrîzî (Tahran 1336 hş.), Kāsım-ı Envâr (Tahran 1337 hş.), Muhteşem-i Kâşânî (Bombay 1304), Şems-i Tebrîzî (Tahran 1363 hş.), Feyz-i Kâşânî (Tahran 1372 hş.), İkbal (Tahran 1343 hş.), Tâlib-i Âmülî (Tahran 1346 hş.) ve Ni‘metullah-ı Velî’nin (Tahran 1352 hş.) külliyatları yayımlanmış külliyatlardan bazılarıdır (diğerleri için bk. Hânbâbâ, IV, 4109-4123).

Kāsım-ı Envâr, Abdurrahman-ı Câmî, Pîr Cemâlî, Celâl Erdistânî, İbn Yemîn-i Tuğrâî, Te’sîr-i Tebrîzî hem nazım hem nesir türü eserleri bir külliyatta toplanan müellifler arasında zikredilebilir. Bir yazarın bir dilde yazdığı eserler derlenerek de külliyat oluşturulabilir. Buna Külliyyât-ı Âs̱âr-ı Pârsî-yi ʿÖmer Ḫayyâm (Tahran 1338 hş.) ve Külliyyât-ı Eşʿâr ü Âs̱âr-ı Fârsî-yi Şeyḫ Bahâʾî (haz. Gulâm Hüseyn-i Cevâhirî, Tahran 1336, 1341 hş.) örnek verilebilir.

Bir konu veya bilim dalına dair kapsamlı bilgilerin yer aldığı külliyatlara örnek olarak da Külliyyât-ı Coġrafyâ-yi Îrân (Tahran 1350 hş.), Külliyyât-ı Ḥuḳūḳ (Tahran 1347 hş.), Külliyyât-ı Ḥuḳūḳ-ı İslâmî (Tahran 1336 hş.), Külliyyât-ı Târîḫ-i Temeddün-i Cedîd (Tahran 1325 hş.), Külliyyât-ı Târîḫ-i ʿUmûmî (Tahran 1349 hş.), Külliyyât-ı Sebkşinâsî (Tahran 1374) ve Külliyyât-ı Felsefe-i İslâm (Tahran 1983) anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1605-1607; Serkîs, Muʿcem, II, 122-124; Brockelmann, GAL Suppl., III, 957-958; Münzevî, Fihrist, III, 1845-1900; Hânbâbâ, Fihrist, IV, 4109-4123; Ferheng-i Fârsî, III, 3046; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XI, 16329.

Rıza Kurtuluş

Türk Edebiyatı.

Külliyat kavramı, öncelikle eski şairlerin divanları ile diğer bazı eserlerini tek ciltte toplayan matbu kitapların adında görülmektedir. Bunlardan bilinen en eskisi, XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren birkaç defa basılan Külliyyât-ı Dîvân-ı Fuzûlî'dir (İpekten-İsen, s. 31-34). Bu eserin değişik baskılarında Fuzûlî'nin Türkçe divanı yanında Şikâyetnâme olarak şöhret bulan mektubu ile Beng ü Bâde ve Leylâ vü Mecnûn mesnevileri de yer almaktadır. Şairlerin şiirlerini veya divanlarıyla beraber birden fazla eserlerini bir araya toplayan külliyatlar arasında Külliyyât-ı Eş'âr-ı Rûhî-i Bağdâdî (İstanbul 1287), Külliyyât-ı Hazreti Hüdâyî (İstanbul 1287, 1340 h./1338 r.), Nedim Divanı Külliyâtı (İstanbul 1340 h./1338 r.), Külliyyât-ı Ziyâ Paşa (İstanbul 1342/1924), Şair Eşref Külliyâtı (İstanbul 1928), Külliyyât-i Dîvân-i Kabulî (İstanbul 1948), Külliyyât-ı Dîvân-ı Mevlânâ Hâmidî (İstanbul 1949), Ali Şîr Nevâî Külliyyâtı (İstanbul 1965), Külliyât Merzifonlu Mehmet Hilmi (İstanbul 1984), Külliyyât-ı Şemsî (İstanbul 1990), Haşmet Külliyâtı (Sivas 1994), Halikarnaslı Bohem Neyzen Tevfik Külliyâtı (İstanbul 2000) gibi yayınlar bulunmaktadır. Modern dönem şairlerinin "toplu şiirler" adı altında ve tek cilt halinde basılan kitapları da bu kategori içinde değerlendirilebilir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren farklı alanlarda külliyat adı altında yayımlanmış eserlere rastlanmaktadır. Bunların en eskilerinden biri, "Külliyyât-ı İmam Ali" serisinin ilk kitabının birinci kısmını oluşturan Tercüme-i Sad Kelime'dir (İstanbul 1286). 1888'den itibaren Erkân-ı Harbiye Mektebi'nin ders kitapları olarak aralarında Ferik Ahmed Muhtar Paşa'nın Külliyyât-ı Fenn-i Esliha (İstanbul I, 1306; II, 1314), Rehberi Muzafferiyyât-ı Bahriyye (İstanbul 1316) gibi eserlerinin de bulunduğu,

önce “Külliyyât-ı Ulûm ve Fünûn-ı Harbiyye”, ardından “Erkân-ı Harbiyye Külliyâtı” (1920) adı altında seri halde çok sayıda kitap neşredilmiştir.

Dil ve hukuk gibi alanlarda kurallarla meseleleri topluca ele alan ve yorumlayan külliyat başlıklı eserler arasında Mehmed Rifat Manastırlı’nın Külliyyât-ı Kavâid-i Osmâniyye’si (İstanbul 1303), Halil Rifat’ın Külliyyât-ı Şerh-i Cezâ’sı (İstanbul 1303,1312), M. Rifat Gelibolulu ve Ahmed Müşfik’in Külliyyât-ı Kavânîn ve Muharrerât’ı (İstanbul 1310), Külliyyât-ı Mükâleme-i Elsine (İstanbul 1311), M. H. Nâci’nin (Nâci Kasım) Külliyyât-ı Mükâleme-i Elsine-i Şarkiyye ve Garbiyye’si (İstanbul 1315), Hâlis Eşref’in Külliyyât-ı Şerh-i Kānûn-ı Arâzî’si (İstanbul 1315), Reşîd’in Külliyyât-ı Kavâid-i Lisân-ı Osmânî’si (İstanbul 1317), Âdil’in Külliyyât-ı Rehberi Vezâif’i (İstanbul 1329), Muammer İzzet’in Külliyyât-ı Hukūk’u (İstanbul 1341), Ferit H. Saymen’in Türk İçtihatlar Külliyâtı (İstanbul 1954), Hayri Ertürk ve Tarık Doğruer’in Temyiz Mahkemesi Tevhidi İçtihat Külliyâtı (Ankara 1960), Ahmet Akgündüz’ün Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyâtı (Diyarbakır 1986) gibi yayınlar bulunmaktadır.

Ahmed Selâhaddin’in Berlin Kongresinin Diplomasi Tarihine Bir Nazar ile (İstanbul 1327), Türkçe’ye çevirip bir araya getirdiği bir kısım Batılı siyaset bilimcilerin makalelerinden oluşan Tetebbuât-ı Siyâsiyye (İstanbul 1327) adlı eserleri Külliyyât-ı Hukuk ve Siyâsiyyât, Manastırlı İsmâil Hakkı’nın, aralarında Dozy’nin Târîh-i İslâmiyye adıyla Türkçe’ye çevrilen eserindeki çarpık fikirlerine karşı ilmî müdafaalarını içeren Hak ve Hakikat’inin de bulunduğu makaleleri (İstanbul 1329) Külliyyât-ı İsmâil Hakkı, Mûsâ Kâzım’ın dinî ve sosyal içerikli makaleleri Külliyyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım (İstanbul 1336), İsmail Hakkı Tevfik’in Kımer Adaları (Dersaadet 1339) adlı çalışması “Afrika’da Âlem-i İslâm Külliyâtı’ndan”, İsmail Hami Danişmend’in Fetva Mecmualarına Göre İslam Fıkhı’nın Millî Kıymeti (İstanbul 1956) adlı eseri “Türkiyat ve İslâmiyat Tetkikleri Külliyatı”, Muhammed Hamîdullah’ın makaleleri Makaleler Külliyâtı (İstanbul 1962) adı altında kitap haline getirilmiştir.

Fâik Reşad’ın, benzerlerine göre oldukça geniş olmasından dolayı Külliyyât-ı Letâif (İstanbul 1328) adıyla yayımladığını belirttiği latifeler kitabı ile Hâfız M. Zekâi Dede Efendi Külliyâtı (I-III, İstanbul 1941-1943), Nihal Atsız’ın Osmanlı tarihinin ana kaynakları olan eserler külliyatı olarak

neşretmeye başladığı Osmanlı Tarihleri I (İstanbul 1949) ve Talat Koçyiğit'in Hadis Külliyatı adlı eseri (İstanbul 1983) külliyat adı altında yapılan yayınlara farklı örneklerdir.

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı İstanbul Araştırmaları Merkezi İstanbul'un nüfus, eğitim, inşaat, sanayi, adalet, kültür, tarım, sağlık, ulaştırma vb. konuları hakkında arşiv belgelerini içeren, geniş çaplı bir külliyat oluşturmak üzere Ahmet Kala'nın yönetiminde 1997'den itibaren dizi halinde "İstanbul Külliyâtı"nın yayımını başlatmıştır.

Dinî-tasavvufî konularda İbn Teymiyye Külliyatı ile (I-VII, İstanbul 1986-1997) geniş toplum kesimlerince benimsenmiş bazı öncü kişilerin yazılarını veya sohbetlerini bir araya getiren "Risâle-i Nûr Külliyâtı", "Ramazanoğlu Mahmud Sami Külliyâtı" gibi külliyatlar da bulunmaktadır.

Türkçe'de külliyat kavramı daha çok bir kişinin toplu eserlerinden oluşan edebiyat alanındaki seri yayınlar için kullanılmıştır. Bu anlamda külliyat yayımcılığının II. Meşrutiyet'ten sonra şekillenmeye başladığı görülmektedir. Ahmed Râsim'in "Külliyyât-ı Sa'y ve Tahrîr" başlığıyla Makālât ve Musâhabât'ı ile (I-II, İstanbul 1325) Menâkıb-ı İslâm'ı (I-II, İstanbul 1325-1326) yayımlanmıştır. Aynı yıllarda Nâmık Kemal'in eserlerinin, oğlu Ali Ekrem öncülüğünde "Külliyyât-ı Kemâl" adı altında ilk tertipte on sekiz kitap olmak üzere neşredileceği Külliyyât-ı Kemâl Tab' Olunuyor (İstanbul 1326) adlı bir kitapla haber verilmiş ve yayımına geçilmiştir. Âsâr-ı Müfîde Kütüphanesi de "Külliyyât-ı Âsar" başlığıyla Abdülhak Hâmid'in eserlerini bir dizi halinde neşretmeye başlamıştır (1334).

Yeni harfler döneminde başlatılan külliyat yayınları arasında "Halk Piyesleri" başlığı altında Musahibzâde Celâl'in oyunlarının toplu basımı (1936), Muallim Ahmet Halit Kitabevi'nin "Ömer Seyfettin Külliyatı"

(1938), Semih Lütfi Kitabevi'nin "Refik Halit Külliyatı" (1939), "Ağaoğlu Külliyatı" (1941), Kanaat Kitabevi'nin "Abdülhak Hâmid Külliyatı" (1945), Hilmi Kitabevi'nin "Hüseyin Rahmi Gürpınar Külliyatı" ilk teşebbüsleri oluşturmaktadır. Daha sonra külliyat yayıncılığı gittikçe

yaygınlık kazanarak 1960'lı yılların ortalarından itibaren "bütün eserleri", "toplu eserleri" gibi isimler altında devam etmiştir. Fazla yaygın olmamakla birlikte bazı Batılı yazarların Türkçe'deki külliyat veya "bütün eserleri" yayıncılığına da "J. Rasin Külliyatından" (İstanbul 1934-1935), "Tagor Külliyatı" (İstanbul 1939) ve Cem Yayınevi'nin Kafka ve Puşkin'in "bütün eserleri" gibi yayınlar örnek verilebilir. Türkçe'de külliyat yayımlama girişimlerinin pek azı tamamlanabilmiş, çoğu yarım kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmûs-ı Türkî, s. 1180; Özege, Katalog, II, 947-949; Haluk İpekten - Mustafa İsen, Basılı Divanlar Kataloğu, Ankara 1997, s. 31-34; "Külliyât", TDEA, VI, 37-38.

Âlim Kahraman

KÜLLİYE

(كلّيه)

Değişik fonksiyonlardaki birkaç yapının bir arada yer alması ile oluşan binalar topluluğu.

Kısaca külliyye olarak adlandırılan önemli yapı topluluklarına zaman içinde manzûme, hey'et, imâret, site, imâret sitesi, kompleks gibi isimler de verilmiştir. Genellikle bir cami etrafında gelişen külliyelerin bazan medrese, ticarî bir yapı veya türbe çevresinde şekillendiği de görülmektedir. Yalnız tekkeler birer yapı topluluğu olarak ele alınmış olmasına rağmen özel durumlarından dolayı bu tasnife tâbi tutulmadan ayrıca değerlendirilmelidir.

Devlet yönetiminin en üst kademesinde olan kişilerle bunların eşleri ve çocukları, yönetimin çeşitli kademelerinde bulunan vezir, bey, paşa, sadrazam gibi devlet ricâliyle halktan hayır sahibi zenginler tarafından bu sosyal tesisler halka hizmet amacıyla yapılmıştır. İslâmiyet'in ilk devrinden başlayarak camiyle bütünleşen birçok fonksiyon bulunmaktaydı. Medine'deki Mescidi Nebevî bu anlamda bir külliye gibi çok fonksiyona sahip ilk yapı olarak görülebilir. Emevîler ve Abbâsîler zamanında yaygın biçimde ele alınan ve kaleyi andıran korunaklı bir alan içinde bulunan saray ve saraya bağlı pek çok birimden oluşmuş yapı toplulukları mevcuttur. Karahanlı ve Gazneli ile Anadolu dışındaki Selçuklular'da görülen ve "ribât" olarak tanınan yapılar çok fonksiyonlu düzenleriyle geniş teşkilâtlara sahiptir. Anadolu'da bu durum sultan hanları ve diğer kervansaraylarla sürmüştür. Zengî, Eyyûbî ve Memlükler'de medrese, cami, türbe birleşiminden oluşan yapılar Anadolu'da Selçuklu çağı medreselerinde bir birim mescid, bir birim de türbe şeklinde düzenlenerek devam eder.

Külliyelerin Anadolu'da en erken tarihli örnekleri Artuklular'da görülmektedir. XII. yüzyılın ilk çeyreğinden günümüze ulaşan Mardin Emînüddin Külliyesi ile yine aynı döneme tarihlenen Câmiu'l-Asfar'ın çevresindeki kalıntıların bir külliye olduğu anlaşılmaktadır. Mengücüklüler

devrinden Divriği Ulucamii, Dârüşşifâsı ve Türbesi ile (1288) ilk yapısı Danişmendli devrine kadar inen Kayseri Kölük Camii, Medresesi ve Hamamı birer külliye programı içinde ele alınmış yapılardır. Cami ve medresenin birleşmesi, Selçuklu döneminde Kayseri Hacı Kılıç (1249) ve Amasya Gökmedrese Camii ile devam etmiştir. Konya Küçük Karatay Mescidi ve Medresesi (1248) dışında Akşehir Taşmedrese (1250) medrese, mescid, türbe ve Konya İnce Minareli Medrese (1260-1265) medrese-mescid birleşmesine sahip yapılar olarak görülmektedir. Kayseri Çifte Medrese ile (1205-1206) Sivas Şifâhiye Medresesi (1217) benzer türde olup tıp medresesi, şifâhâne ve mezar yapılarından meydana gelmektedir. Kayseri'de Huand Hatun Külliyesi (1237-1238) cami, medrese, kümbet, hamam; Konya'da Sâhib Ata Külliyesi (1283) cami, türbe, hankah, sebil, hamam gibi yapılarıyla Selçuklu devrinden büyük kapsamlı külliyeler olarak dikkat çekmektedir.

Selçuklu geleneğini devam ettirmekle birlikte yeni denemelerin de ele alındığı Beylikler devrinde külliye inşaatları sürmüştür. Beyşehir'de Eşrefoğlu Camii ve Külliyesi (1297-1300), Seydişehir'de Seyyid Hârun Külliyesi (1310-1320), Manisa'da İshak Çelebi Ulucamii ve Külliyesi (1366-1378), Antalya'da Yivli Minare Camii ve Külliyesi (1378), Balat'ta İlyas Bey (1404), Kütahya'da II. Yâkub Bey ile (1428) İshak Fakih (1420-1433) külliyeleri, Karaman'da İbrâhim Bey Külliyesi (1426-1462) ve Kastamonu'da İsmâil Bey Külliyesi (1454-1457) bu döneme ait önemli örneklerdir. Adana'da ulucami ve külliyesi (1508-1541) Osmanlı devrinde yapılan ilâvelerle tamamlanmıştır. Pulur'da Ferah Şad ile (1527) Bitlis'te Şerefiye (1529) külliyeleri ise bu bölgelerin Osmanlı idaresi altına geçtikten sonra ele alınmıştır.

Osmanlı döneminde sayıları artarak devam eden külliyeler önceki örneklere göre daha çok sayıda yapıyı bünyesinde bulundurmaktaydı. Bânilerin oluşturduğu zengin vakıflar sayesinde bu külliyeler uzun süre fonksiyonlarını aksatmadan sürdürmüş, devletin imar ve iskân siyasetiyle çeşitli yerlerin bu vakıf programları sayesinde şenlendirilmesi sağlanmıştır. Topluma faydalı hayır kurumları kazandırma düşüncesiyle ele alınan külliyeler inşa edildikleri yere uygun olarak birçok ihtiyacı karşılamaktaydı. Cami, medrese, türbe, mektep, tabhâne, imaret (yemekhane, mutfak, kiler, fırın), dârüşşifâ, han, çarşı, dükkânlar, hamam, sebil, çeşme, muvakkithâne,

evler, odalar, ahır vb. yapıların çoğunu veya bir kısmını bünyesine alan külliyelerle şehirler gelişmiş, menziller üzerinde inşa edilenlerin etrafında yeni yerleşimlerin oluşması sağlanmıştır.

XIV. yüzyıl içinde İznik'te (1334) ve Bursa'da (1339-1340) Orhan Gazi külliyeleri, Bursa'da Hudâvendigâr Külliyesi (1385'ten önce), Mudurnu (1382), Bolu ve Bursa'da (1390-1395) Yıldırım Bayezid külliyeleri

inşa edilmiştir. Bursa Yeşilcami Külliyesi (1414-1424), Bursa (1424-1426) ve Edirne'de (1426) Murâdiye külliyeleri, yine Edirne'de Üç Şerefeli Cami ve Külliyesi ile (1437-1447) Ankara'da Karaca Bey Külliyesi (1440) XV. yüzyılın ilk yarısında yapılmış önemli külliyelerdir. İstanbul'un fethinden hemen sonra camiye çevrilen Ayasofya zaman içinde birçok binanın ilâvesiyle külliye halini almıştır. Ayrıca Eyüp Sultan (1454), Fâtih (1463-1470), Mahmud Paşa (1463-1473), Murad Paşa (1471-1477), Şeyh Vefâ (1476), Dâvud Paşa (1485) ve Çemberlitaş Atik Ali Paşa (1496) külliyeleri bu yüzyıl içinde İstanbul'da yapılan önemli örneklerdir. Özellikle Fâtih Camii ve Külliyesi kapladığı alan itibariyle bütün Osmanlı tarihi içinde en büyük külliye olmuştur. İstanbul dışında Edirne (1484-1487) ve Amasya'da (1486) II. Bayezid, Alaşehir'de Şeyh Sinan Efendi (1485), Manisa (1490) ve Tokat'ta (1493) Hatuniye, Amasya'da (1495) Ayas Ağa külliyeleri inşa edilmiştir.

XVI. yüzyıl külliye yapımı için parlak bir dönem olmuştur. Bu yüzyılın ilk çeyreği içinde İstanbul'da inşa edilen Beyazıt (1501-1508) ve Yavuz Selim (1522) külliyeleri Mimar Sinan öncesinde ele alınmış önemli yapılardır. Yüzyılın ilk yarısında İstanbul dışında Trabzon'da Hatuniye (1514), Manisa'da Hafsa Sultan (1523), Afyon / Sincanlı'da Sinan Paşa (1524-1525), Gebze'de Çoban Mustafa Paşa (1524), Bozüyük'te Kasım Paşa (1525-1528), Silivri'de Pîrî Mehmed Paşa (1530-1531), Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey (1530), Hezargrad'da İbrâhim Paşa (1533), Halep'te Hüsrev Paşa (1546) külliyeleri inşa edilmiştir. İstanbul'da Haseki (1539), Üsküdar Mihrimah Sultan (1540-1548), Şehzade Mehmed (1544-1548), Hadım İbrâhim Paşa (1551), Süleymaniye (1550-1557), Sinan Paşa (1555), Kara Ahmed Paşa (1555-1565), Edirnekapı Mihrimah Sultan (1562-1565), Atik Vâlide Sultan (1570-1579), Kadırga Sokullu Mehmed Paşa (1572), Piyâle Paşa (1573), Zal Mahmud Paşa (1580), Şemsi Paşa (1580), Kılıç Ali

Paşa (1580-1581), Mehmed Ağa (1585), Mesih Mehmed Paşa (1586), Nişancı Mehmed Paşa (1588) külliyeleri Sinan'ın görev yaptığı devirde ele alınmış önemli külliyelerdir. İstanbul dışında Tekirdağ'da Rüstem Paşa (1553), Babaeski'de Cedîd Ali Paşa (1561-1564), Büyükçekmece'de Kanûnî (1563), Lüleburgaz'da Sokullu (1569), Havsa'da Sokullu (Kasım Paşa, 1576) külliyeleri Trakya'da yapılan önemli menzil külliyeleridir. Edirne Selimiye Külliyesi (1569-1575) şehrin merkezinde inşa edilmiştir. Karapınar'da II. Selim (1569), Yenişehir'de Sinan Paşa (1573), Payas'ta Sokullu (1574-1575), Ilgın'da Lala Mustafa Paşa (1576), İzmit'te Pertev Paşa (1579) külliyeleri Anadolu'da ele alınan menzil külliyeleridir. Van'da Hüsrev Paşa (1567-1587) ve Manisa'da Murâdiye (1583-1586) külliyeleri ise şehir merkezinde yapılmıştır. Bağdat'ta Abdülkādir-i Geylânî (1534-1574), Şam'da Süleymaniye (XVI. yüzyılın ikinci yarısı başları) ve Kahire'de Sinan Paşa (1571) külliyeleri Anadolu dışında olan önemli eserlerdir. Mimar Sinan'ın ardından XVI. yüzyılın sonunda İstanbul'da Cerrah Mehmed Paşa (1593), Koca Sinan Paşa (1593), Hâfız Ahmed Paşa (1595) ve Gazanfer Ağa (1596), İstanbul dışında ise Gölmarmara'da Halime Hatun (1595), Şam'da Kadife Hanı Menzil (1591) külliyeleri inşa edilmiştir.

XVII. yüzyılda İstanbul'da külliye inşaatı bir önceki yüzyıl kadar parlak olmamıştır. XVI. yüzyılın sonlarında yapımına başlanan, fakat uzun süre yarım kalan Yenicami Külliyesi (1597-1603, 1661-1664) bu yüzyılda tamamlanabilmiştir. Yüzyılın başında ele alınan Sultan Ahmed Külliyesi (1609-1619) bu dönemde yapılan en büyük külliye olmuştur. Üsküdar'daki Çinili Cami Külliyesi (1640-1642) dışında diğer külliyeler medrese merkezli olup sur içinde inşa edilmiştir. Kuyucu Murad Paşa (1610), Ekmekçizâde Ahmed Paşa (1618'den önce), Bayram Paşa (1635), Köprülü (1661-1676), Merzifonlu Kara Mustafa Paşa (1680-1690), Amcazâde Hüseyin Paşa (1700), Feyzullah Efendi (1700) bu gruba dahil olan külliyelerdir. Bu yüzyıl içinde İstanbul dışında çok sayıda külliyenin yapıldığı tesbit edilmiştir. Kırıkkale'de Hasan Dede (1605), Nallıhan'da Nasuh Paşa (1607), Elmalı'da Ömer Paşa (1610), Kayseri Tavlusun'da Halil Paşa (1617), Kuşadası (1617) ve Ulukışla'da (1619) Öküz Mehmed Paşa, Adana Çakıt'ta Bayram Paşa (1637), Sivas Yıldızeli'de Kemankeş Kara Mustafa Paşa (1639-1640), Elazığ Mollakendi'de Şeyh Ahmed Peykeri (XVII. yüzyılın ikinci çeyreği), Bilecik Vezirhan (1659-1660),

Amasya Gümüşhacıköy (1658-1669), Safranbolu ve Adana Misis'te (XVII. yüzyılın üçüncü çeyreği) Köprülü Mehmed Paşa külliyeleri, Van'da Kaya Çelebi (1660-1665), Niğde'de Murad Paşa (1661-1662), Erzurum Oltu'da Arslan Paşa (1664), Olur Çatakköy'de Derviş Mehmed (1667), Merzifon (1667-1676) ve İncesu'da (1670) Merzifonlu Kara Mustafa Paşa külliyeleriyle Samsun Vezirköprü'de Fâzıl Ahmed Paşa Külliyesi (XVII. yüzyılın ikinci yarısı) inşa edilmiştir. Anadolu dışında ise Hama yolu üzerinde Cisr eş-Şuğur ile Şam Nebük menzil külliyeleri bu yüzyıldan önemli örneklerdir.

XVIII. yüzyılda İstanbul'da Çorlulu Ali Paşa (1707-1709), Yeni Vâlide (1708-1710), Damad İbrâhim Paşa (1720), Üsküdar Ahmediye (1722), Ebûishak İsmâil Efendi (1725'ten önce), Hekimoğlu Ali Paşa (1734-1735), Seyyid Hasan Paşa (1735), Hacı Beşir Ağa (1744-1745), Nuruosmaniye (1748-1755), Lâleli (1760-1764), Ayazma (1760-1761), Sirkeci (1775-1789), Beylerbeyi (1777-1778) ve Emirgân'da (1781-1783) I. Abdülhamid, Mihrişah Sultan (1792-1795)

ve Şah Sultan (1800) külliyeleri yapılmıştır. Anadolu'da ise Hatay Karamurat'ta Sadrazam Moralı Hasan Paşa (vakfiye 1704), Aydın'da Nasuh Paşa (1708), Nevşehir'de Damad İbrâhim Paşa (1727-1728), Aydın'da Cihanoğlu (1756), Yozgat'ta Çapanoğlu (1779), Gülşehir'de Karavezir (1780) külliyeleri inşa edilmiştir. Anadolu dışında Halep'te Osman Paşa (1730-1739), Kahire'de Sultan I. Mahmud (1750), Şumnu'da Şerif Halil Paşa (XVIII. yüzyılın ortası) külliyeleri bu yüzyılın kayda değer örnekleridir.

XIX. yüzyılda İstanbul'da Selimiye (1801-1805), Küçük Efendi (1825), Bâlâ Süleyman Ağa (1862-1863), Altunizade İsmâil Zühdü Paşa (1865-1866), Pertevniyal Vâlide Sultan (1870), Şeyh Zâfir (1887) külliyeleriyle İstanbul dışında Kütahya'da Molla Bey Külliyesi (1855) inşa edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Osman Nuri Ergin, Türk Şehirlerinde İmâret Sistemi, İstanbul 1939; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts., I-II, tür.yer.; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I, tür.yer.; a.mlf., a.e. II, tür.yer.; a.mlf., a.e. III-IV, tür.yer.; Tülay Reyhanlı, Osmanlılarda Külliye Mimarisinin Gelişmesi (doktora tezi, 1974), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; a.mlf., "Osmanlı Mimarîsinde İmâret: Külliye Üzerine Notlar", TKA, XV/1-2 (1976), s. 121-141; a.mlf., "Osmanlılarda Külliye Mimarisinin Gelişimi", STY, VI (1976), s. 531-533; Aptullah Kuran, "XV-XVI. Yüzyıllarda İnşa Edilen Osmanlı Külliyelerinin Mimari Esasları Konusunda Bazı Görüşler", I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (İstanbul 15-20 Ekim 1973) Tebliğler, İstanbul 1979, III, 795-814; Semavi Eyice, "Mimar Sinan'ın Külliyeleri", VI. Vakıf Haftası: Türk Vakıf Haftası Çerçevesinde Mimar Sinan ve Dönemi Sempozyumu: 5-8 Aralık 1988, İstanbul 1989, s. 169-200; Fatih Müderrisoğlu, XVI. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda İnşa Edilen Menzil Külliyeleri (doktora tezi, 1993), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Z. Hale Tokay, Osmanlı Külliyelerinin Temel Özellikleri ve Günümüz Ortamında Değerlendirilmeleri (doktora tezi, 1994), Mimar Sinan Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü; a.mlf., "Tarihsel Süreç İçinde Osmanlı Külliyelerinin Şehir Oluşum ve Gelişimlerine Etkileri", Kongre Kitabı 'Kültür ve Mekan' Uluslararası VII. Yapı ve Yaşam 95 Fuar ve Kongresi (25-30 Nisan 1995 Bursa), Bursa 1995, s. 97-104; Semra Ögel, "Osmanlı Devrinde Türk Külliyesi", TK, I/11 (1963), s. 37-41; Ömer Lütfi Barkan, "Şehirlerin Teşekkül ve İnkişafı Tarihi Bakımından Osmanlı İmparatorluğu'nda İmaret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tarzına Ait Araştırmalar", İFM, XXIII/1-2 (1963), s. 239-296; Murat Katoğlu, "XIII. Yüzyıl Anadolu Türk Mimarisinde Külliye", TTK Belleten, XXXI/123 (1967), s. 335-344; Feridun Akozan, "Türk Külliyeleri", VD, VIII (1969), s. 304-308.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

el-KÜLLİYYÂT

(الكلّيّات)

Ebü'l-Bekā el-Kefevî (ö. 1095/1684) tarafından kaleme alınan terimler sözlüğü

(bk. EBÜ'l-BEKĀ el-KEFEVÎ).

KÜLLİYYÂT-ı HAMS

(bk. BEŞ KÜLLÎ).

KÜLLİYYÂT-ı KAVÂNÎN

(كلّيّات قوانين)

Son dönem Osmanlı hukukçusu ve mevzuat derlemecisi Sarkis Karakoç'un (ö. 1944) Osmanlı hukuk belgelerini bir araya getiren eseri.

Müellifin ifadesiyle "külliyyât-ı kavânîn ve nizâmât ve ferâmîn ve berevât ve irâdât-ı seniyye ile muâhedât ve umûma ait mukāvelâtı muhtevî olan" eser XX. yüzyılın başlarında müdevvenât-ı kānûniyyenin birinci kısmını, yani Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan II. Meşrutiyet'e kadar fermanlar, beratlar, irâde-i seniyyeler, muahedeler ve umuma ait mukaveleleri ihtiva etmek üzere hazırlanmış, ancak II. Meşrutiyet'in ilânından sonra düsturların yayımlanmasına öncelik verildiğinden neşredilememiştir (Karakoç, I, P-T). Eser halen Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Karakoç, bu çalışmasından dolayı 23 Safer 1328 (6 Mart 1910) tarihinde üçüncü rütbeden nişân-ı Âl-i Osmânî ile ödüllendirilmiştir (BA, Sicill-i Ahvâl Defterleri, nr. 183, s. 247).

Külliyyât-ı Kavânîn 39 × 29 cm. boyutunda kırk dosyadan ibarettir. Ayrıca beş cilt alfabetik ve beş cilt de kronolojik bir fihristi bulunmaktadır. Külliyyât-ı Kavânîn'de yer alan belgeler Fâtih Sultan Mehmed

dönemiyle başlamakta ve 23 Temmuz 1908 tarihiyle sona ermektedir. Belgeler muhtemelen Karakoç'un elde ediş sırasına göre numaralanmış, ancak tarihî sıraya göre yerleştirilmiştir. Derlemedeki ilk belge, Fâtih Sultan Mehmed dönemine ait olan ve aslı Viyana Kütüphanesi'nde bulunan bir kanunnâme sûreti olup onu yine aynı döneme ait bir başka kanunnâme sûreti, bunu da II. Bayezid devrinde Ermeniler'e verilen bir nişân-ı hümâyun takip etmektedir. Külliyyât-ı Kavânîn'in birinci dosyasında Yavuz Sultan Selim dönemiyle ilgili sadece iki belge mevcut olup Kanûnî Sultan Süleyman devrinden itibaren belge sayısı gittikçe artmaktadır. Derlemede Fâtih dönemi kanunnâmelerine ilâve olarak Kanûnî devrine ait iki, I. Ahmed ve III. Ahmed dönemlerine ait birer umumi kanunnâme nüshası bulunmaktadır.

Tanzimat öncesi döneme ait belgelerin sadece dört dosya tutmuş olması ve Fâtih Sultan Mehmed devrine ait sadece iki, II. Bayezid dönemine ait bir ve Yavuz Sultan Selim devrine ait iki belgenin bulunması ilk ve orta dönemle ilgili belgelerin çok sınırlı sayıda olduğunu, eserde esas itibariyle Tanzimat sonrası dönemin belgelerinin (36 dosya) derlendiğini göstermektedir. Ayrıca Sarkis Karakoç, derlediği belgelerin özellikle ilk dönemdekilerin gayri müslimleri ilgilendiren belgeler olmasına özen göstermiştir. Bu konuya ait belgelerin bir kısmını Rum ve Ermeni patrikhânesi arşivlerinden derlemiştir ki bu yönü dikkate değer. Yirmi yedinci dosyadan itibaren belgelere Latin harfleriyle, "Hazîne-i Evrâk'taki kaydına uygundur" mührü, Fevzi, A. Reşat ve K. Kızılırmak imzaları konmuştur. Bazı belgelere ise, "Hazîne-i Evrâk'la alâkası yoktur" mührü basılmıştır. Yine yirmi yedinci dosyadan itibaren belgelerin arşivdeki asıllarıyla karşılaştırıldığı anlaşılmaktadır.

Derlemede belgelerin az bir kısmının orijinal nüshası, çoğunun güzel ve okunaklı bir rik'a ile kaleme alınmış sûreti, bir kısmının fotoğrafı ve basılı belgelerin birer örneği yer almıştır. Fihristinde görülen sınırlı sayıdaki bazı belgeler dosyalarda bulunmamakla birlikte belgeler genelde iyi korunmuştur. Her dosyanın kapağında hangi dönemleri kapsayan belgeleri içerdiği belirtilmiştir. Çoğunlukla belgelerin asıllarının mevcut olduğu arşiv kaydedilmiş, ayrıca söz konusu belge yerli ve yabancı basılı eserlerde yer almışsa onlara da işaret edilmiştir. Külliyyât-ı Kavânîn, 1961 yılında başbakanlık adına müsteşar Hilmi İncesulu tarafından neşredilmek üzere Türk Tarih Kurumu'na devredilmişse de başbakanlığa nasıl intikal ettiği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicill-i Ahvâl Defterleri, nr. 183, s. 247; Sarkis Karakoç, Tahşiyeli Kavânîn, İstanbul 1341, I, P-T; Ahmet Mumcu, "Külliyât-ı Kavânîn: Sarkiz Karakoç'un Osmanlı Mevzuatı Derlemesi", TTK Belleten, XXXVI/143 (1972), s. 377-383.

Ahmet Akgündüz

el-KÜLLİYYÂT fi’t-TIB

(الكلّيّات في الطبّ)

İbn Rüşd’ün (ö. 595/1198) tıpla ilgili eseri.

İbn Rüşd’ün tıp alanında yazdığı yirmi üç eserden on dördü günümüze ulaşmış olup bunlardan İslâm dünyasında ve Batı’da en çok tanınmış olanı el-Külliyyât fi’ṭ-ṭıb veya kısaca el-Külliyyât’tır. Batı literatüründe Colliget (“külliyyât” kelimesinin bozulmuş şekli) diye anılan eserin yazılış tarihi bilinmemektedir. Günümüze ulaşan nüshaları arasında açık farklar bulunduğundan yaygın kanaate göre müellif erken bir dönemde eserin ilk versiyonunu kaleme almış, daha sonra buna notlar ve açıklamalar ekleyerek yeni bir metin oluşturmuştur. Nitekim Bidâyetü’l-müctehid adlı eseri için de aynı durum söz konusudur. İçindeki atıflardan, el-Külliyyât’ın ilk yazılışının Ebû Mervân İbn Zühr’ün vefatından (557/1162) önceki bir tarihte gerçekleştiği anlaşılmaktadır (Cemâleddin el-Alevî, s. 60-61). Müellifin, eserini gözden geçirip ikinci redaksiyonunu yapmasının ise Gırnata (Granada) nüshasının istinsahından sonraki bir tarihte (1187-1194) olduğu sanılmaktadır (el-Külliyyât fi’ṭ-ṭıb, neşredenlerin girişi, s. 12).

el-Külliyyât anatomi, sağlık, hastalık, semptomlar, ilâç ve besinler, koruyucu hekimlik ve tedavi konularına dair yedi ana bölümden (kitab) oluşur. Müellif tıp sanatının bölümlerini araştıranlar için bir giriş, bu sanatı uygulayanlar için de bir el kitabı olmak üzere kaleme aldığını bildirdiği eserde (s. 127) tıbbın genel konularını yani teorik yönünü ele almış, tek tek hastalıklarla ilgili görüşlerini ise ayrı bir eserde incelemeyi planlamış, fakat muhtemelen buna vakit bulamamıştır. Nitekim eserin sonunda belirttiğine göre (s. 583) bu işi çağdaşı olan başka bir hekime, Endülüslü Ebû Mervân İbn Zühr’e havale etmiş, ondan, kendisinin el-Külliyyât’ta gerçekleştirdiği yöntemi uygulayarak her organın yakalandığı hastalıkları ve bunların tedavi yöntemlerini anlatan bir eser yazmasını istemiştir.

İbn Rüşd, el-Külliyyât’ın ilk yazımında genellikle Câlînûs’un (Galen) görüşlerine bağlı kalmaya çalışırken son versiyonunda onu eleştirmiştir. Bu

bağlamda toplar damarlarla atar damarların fonksiyonu, beslenmede kalbin ve karaciğerin yeri, akciğerin hareketinin göğüsle ilişkisi, düşünce ve duyumda kalbin ve beynin rolü gibi Ortaçağ tıbbının tartışmalı konularında Câlînûs tıbbından farklı görüşler ortaya koymuş; tabii, biyolojik ve psikolojik güçler üzerinde durmuş; kan dolaşımında kalbin fonksiyonlarının önemini vurgulamış; organların organ olarak görevlerini yerine getirmeleri ve iradî hareketleri sağlamaları konusunda "inâyet delili" doğrultusunda açıklamalar yapmıştır.

Bazı araştırmacılar, İngiliz bilgini Harvey'e izâfe edilen büyük kan dolaşımını ondan önce İbn Rüşd'ün söz konusu ettiğini düşünmektedir (el-Külliyyât fi'ṭ-ṭıb, Muhammed Âbid el-Câbirî'nin takdimi, s. 75-78). XX. yüzyılın başında İspanyol oftalmolog Vincenz Fukala, Felix Platter ve Johannes Kepler'den çok önce İbn Rüşd'ün, Câlînûs'tan beri kabul edilen gözün ışığa duyarlı bölümünün göz bebeği olduğu fikrini reddederek bunun ağ tabakası (retina) olduğunu tesbit ettiğini bildirmiş ve bu tesbitin modern oftalmolojinin oluşumunda önemli bir yer tuttuğunu belirtmiştir (Lindberg, XLIX [1975], s. 273). Rodrigez Molero da el-Külliyyât'ın Rönesans döneminde yazılmış tıp kitaplarının özelliğini taşıdığını, bu bakımdan Câlînûs'un eserlerinden çok Vésale'in eserlerine benzediğini söylemektedir. Ona göre İbn Rüşd, bu eserinde geçmişte kabul edilmiş olan tıbbî kuralları tekrarlamaktan çok yeni bir yöntem geliştirmeye çalışmıştır (Vernet, s. 266-267).

Son zamanlarda yapılan araştırmalara göre el-Külliyyât'ın Arapça orijinalinin altı nüshası günümüze ulaşmıştır. 1. Haydarâbâd nüshası. Manfred Ulmann gibi bazı araştırmacıların atıf yaptığı bu nüsha 1930 yılından sonra kaybolmuştur. 2. Gırnata nüshası (Abadia del'Sacro-Monte, nr. 1). Eksik bir nüsha olup 583 (1187) yılında müellif hayatta iken istinsah edilmiş, sonuna düşülen notta müellif nüshasıyla mukabele edildiği bildirilmiştir. Bazı İspanyol araştırmacıları bu nota dayanarak tashihlerin de müellife ait olduğunu iddia etmişlerdir (el-Külliyyât fi'ṭ-ṭıb [nşr. Ahmed Mahfûz], neşredenin girişi s. 98). 3. Madrid nüshası. Madrid Millî Kütüphanesi'nde (nr. 5013) bulunan nüsha 663 (1265) tarihinde istinsah edilmiştir. 4. Petersburg nüshası (Eski Leningrad,

nr. 124). 668’de (1270) istinsah edilmiş olup eserin tam nüshasıdır. Muhtemelen İbn Rüşd tarafından bu nüshaya eserin ikinci defa gözden geçirilmesi esnasında bazı önemli ilâveler yapılmıştır. Diğer nüshalarda bulunmayan ekler sadece bir Latince tercümesinde yer almaktadır (aş. bk.). 5. İstanbul nüshası. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde (III. Ahmed, nr. 2030) kayıtlı olan nüsha 1132 (1720) yılında istinsah edilmiştir. 6. Göttingen nüshası. Göttingen Üniversitesi Kütüphanesi’nde (Arapça, nr. 96) bulunan bu nüsha eserin bütününü içermemektedir. XV veya XVI. yüzyılda istinsah edildiği sanılan bu nüshadaki bölümler el-Külliyyât’ın ikinci yazılış dönemine aittir. Madrid ve Göttingen nüshaları ortak bir nüshadan istinsah edilmiş olmalıdır; Latince tercümenin bir kısmı da bu metne dayanmaktadır (Anawati, s. 239).

el-Külliyyât’ın Gırnata nüshası, ilk defa 1939 yılında General Franco Enstitüsü tarafından Cezayir’in Arâiş şehrinde faksimile olarak basılmış, aynı baskı 1984’te Leknev’de tekrarlanmıştır. J. M. Forneas ve C. Alvarez de Morales, bu baskıyı esas alarak eseri 1987’de Madrid’de iki cilt halinde yeniden yayımlamışlardır. Eser, 1989’da Saîd Şeybân ve Ammâr et-Tâlibî tarafından tahkikli olarak neşre hazırlanmış, Ebû Şâdî er-Rûbî bu çalışmayı gözden geçirerek Kahire’de neşretmiştir. Arap Birliği Araştırmaları Merkezi, vefatının 800. yılı münasebetiyle düşünürün eserlerini seri halinde yayımlamayı kararlaştırmış, bu proje çerçevesinde Ahmed Mahfûz’un daha önceki baskılarını ve tercümelerini de göz önüne alarak eser üzerinde yaptığı tahkik çalışması, Muhammed Âbid el-Câbirî’nin uzunca bir takdim yazısıyla birlikte (s. 11-94) basılmıştır (Beyrut 1999). Eserin başka bir neşri de Gırnata nüshasının bir kopyasına dayanılarak Muhammed b. Abdülcelîl Belkazîz tarafından gerçekleştirilmiştir (Dârülbeyzâ 1421/2000).

el-Külliyyât değişik zamanlarda birkaç defa İbrânîce ve Latince’ye çevrilmiştir. İbrânîce’ye yapılan iki tercümeden ilki XIII. yüzyıla aittir. Bu tercüme önceleri Mois b. Tibbon’a nisbet edilirken sonraki araştırmalar mütercimin Jacob HaCattan olduğu kanaatini güçlendirmiştir. İkinci tercüme ise XIV. yüzyılda Abarham ben Davud tarafından gerçekleştirilmiştir.

Eser ilk defa 1255 yılında (yazılışından yaklaşık altmış yıl sonra) Mûsevî asıllı Padoalı Bonacusa tarafından Latince’ye çevrilerek İbn Sînâ ve İbn

Zühr’ün kitaplarıyla birlikte Liber universalis de medicina başlığı altında 1482’de Venedik’te, 1552’de Strasbourg’da basılmış, sonraki dönemlerde de yeni baskıları yapılmıştır. Eserin geniş versiyonuna ait olan bu tam çeviride düşünüre nisbet edilen, ancak Arapça orijinalinde ve diğer tercümelerinde yer almayan bir de önsöz bulunmaktadır. Tercüme üzerinde son zamanlarda yapılan araştırmalar, şimdiye kadar iddia edilenin aksine eserin Arapça orijinalinden çevrildiği görüşünü güçlendirmiştir.

Jacob Mantino, el-Külliyyât’ın son bölümünden bazı bahisleri (57, 58, 59. fasıllar) İbrânîce çevirisinden Latince’ye tercüme etmiştir. Fransız asıllı Johannes Bruyerius Campegius ise eserin 2 ve 6. bölümleriyle 7. bölümünden bir kısmını Latince’ye çevirmiş ve bu çeviri de Bonacusa tercümesi içerisinde basılmıştır.

el-Külliyyât’ın modern Batı dillerine tam çevirisi henüz yapılmamıştır. F. J. Rodrigez Moleno, 1930 yılında hazırladığı doktora çalışması çerçevesinde eserin anatomi ve sağlık bölümlerini İspanyolca’ya çevirmiş, ancak bu çeviri yayımlanmamıştır. Esteban Torre 1974’te eserin önsözüyle birlikte anatomi ve sağlık bölümlerini İspanyolca’ya, J. Christoph Bürgel de sağlık bölümünü Almanca’ya tercüme etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Rüşd, el-Külliyyât fi’ṭ-ṭıb (nşr. Saîd Şeybân - Ammâr et-Tâlibî), Kahire 1989, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, s. 5-16; a.e. (nşr. Ahmed Mahfûz), Beyrut 1999, tür.yer.; ayrıca bk. Muhammed Âbid el-Câbirî’nin takdimi, s. 11-94; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 98, 118; A. Mieli, La science arabe, Leiden 1959, s. 189; G. C. Anawati, Müʾellefâtü İbn Rüşd, Cezayir 1978, s. 239; J. Vernet, Ce que la culture doit aux arabes d’Espagne (trc. G. M. Gros), Paris 1985, s. 266-268; Cemâleddin el-Alevî, el-Metnü’r-Rüşdî, Dârülbeyzâ 1986, s. 60-61; Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, eṭ-Ṭıb ve’l-eṭıbbâʾ fi’l-Endelüsi’l-İslâmiyye, Beyrut 1988, II, 321-418; D. Jacquart - F. Micheau, La médecine arabe et l’occident médiévale, Paris 1996, s. 182-183; Selîm Ammâr, “İbn Rüşd ve kitâbühû el-Külliyyât fi’ṭ-ṭıb”, İbn

Rüşd: Feylesûfü'ş-şarḳ ve'l-ġarb, Tunus 1999, I, 465-481; R. Molero, "Originalidad y estudio de la anatomia de Averroes", Al-Andalus, XV/5, Madrid 1950, s. 7-47; D. C. Lindberg, "Did Averroes discover retinal sensitivity?", Bulletin of the History of Medicine, XLIX, Baltimore 1975, s. 273.

H. Bekir Karlığa

KÜLSÛM b. AMR

(bk. ATTÂBÎ, Külsûm b. Amr).

KÜLSÛM b. HUSAYN

(bk. EBÛ RÜHM).

KÜLTÜR

(bk. MEDENİYET).

KÜLTÜR HAFTASI

Sanat, fikir ve edebiyat dergisi.

Haftalık magazin dergisi Hafta'nın yerine çıkarılan derginin sahibi ve neşriyat müdürü Peyami Safa'nın ağabeyi İlhami Safa'dır. Ahmet Ağaoğlu çevresinde oluşan ve Mustafa Şekip Tunç, Ahmet Hamdi Başar, Hilmi Ziya Ülken, Namık İsmail gibi liberal eğilimli aydınların yer aldığı çevredeki seviyeli tartışmalar Peyami Safa'yı Kültür Haftası dergisini çıkarmaya götürür; dergiye asıl fikrî istikametini de Peyami Safa verir.

Dergi, 15 Ocak 1936'da çıkan ilk sayısından itibaren devrin birçok önemli ismini bir araya getirmiş olması bakımından dikkat çekicidir. Ahmet Hamdi Tanpınar, Faruk Nafiz Çamlıbel ve Cahit Sıtkı Tarancı'nın şiirleriyle yer aldıkları ilk sayıdaki diğer imzalar şunlardır: Mustafa Şekip Tunç, Ahmet Ağaoğlu, Suut Kemal Yetkin, Mesut Cemil Tel, Peyami Safa, Elif Naci, Nizamettin Nazif Tepedelenlioğlu.

İlk sayıda "Kültür Haftası" imzasını taşıyan yazıda kültür kavramı anlatıldıktan sonra Rönesans'tan itibaren mânevî faaliyetlerin kültür etrafında toplandığı, bu sebeple derginin isminin delâlet ettiği mânaya sadık kalarak sanat, ilim ve edebiyatı bir kültür seciyesi, ahlâkıyla birleştirmek, sağlamlaştırmak istediği ifade edilmektedir. Yerli fikirlerin serbest bir şekilde ortaya konacağı dergide bütün yazarlar birbirlerine "kültür planında umumi bir vahdetle bağlı olup dergi edebiyattan ve sanattan, ilimden ve felsefeden halis kültüre çıkan yolun üstündedir."

İlk sayıda Mustafa Şekip, "Dünya Kültürlerine Bir Bakış" başlıklı yazısında dünyanın birbirinden farklı üç kültür tipi içinde yaşadığını belirtir; Hint, Çin ve Avrupa'ya ait bu üç kültürün özelliklerini açıkladıktan sonra Avrupa kültürüyle Hint kültürü arasındaki farklara temas eder ve Avrupa kültürünün tartışılmaz üstünlükleri olduğunu savunur. Bu bakımdan Ziya Gökalp'in anladığı mânada Batı'nın sadece ilmini ve tekniğini alarak çağdaşlaşmak mümkün değildir; kültürün esaslarını teşkil eden değerleri de benimsemek gerekir.

Derginin 3. sayısında, kim olduğu belirtilmeyen “büyük şair”in evinde memleketten bahseden edebiyat hakkında yapılan sohbetin özeti yayımlanmıştır. Bu ilk denemenin ilgi görmesi üzerine toplantılara devam edilmiş, her toplantıda belli bir konu üzerinde konuşularak bunun özeti de dergide yayımlanmıştır. İkinci toplantıda romana, üçüncüsünde Ahmet Hâşim’e ve intihale dair konuşulur. Tanpınar bunlardan birkaçının Tokatlıyan’da yapıldığını yazar. Dergide özeti verilen on beş toplantıya katılanlar şunlardır: Yahya Kemal, Ahmet Ağaoğlu, Peyami Safa, Mustafa Şekip Tunç, Sabri Esat Ander (Siyavuşgil), Münir Serim, Ahmet Hamdi Tanpınar, Hilmi Ziya Ülken, Suut Kemal Yetkin, Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu, Muzaffer Yürük, Mazhar Şevket İpşiroğlu, Mümtaz Turhan, Sabahattin Eyüboğlu, Cahit Sıtkı Tarancı, Elif Naci, Saki Safder, Ahmet Kutsi Tecer, Mesut Cemil, Ömer Lütfi Barkan, Mehmet Karahasan, İsmail Habip Sevük, Samih Nafiz Tansu.

Yahya Kemal, ilk sayıdaki yazısında Türk edebiyatının artık Avrupa mektebinden memlekete dönmesi, memleketten bahsetmesi gerektiğini, en sağdan en sola kadar herkesin edebiyatı ancak bir toplumun ve bir iklimin ifadesi olarak kabul etmek zorunda olduğunu, fakat bunun Avrupa kültürünü yok sayarak kendi içimize kapanmak anlamına gelmediğini belirtmiştir. Peyami Safa 2. sayıdaki yazısında, edebiyatın her şeyden önce millî bir estetik çerçeve içinde kabul edilmesi lâzım gelen bir mefhum olduğunu, milletlerarası kıymetlerle münasebete engel olmadığını, ancak bunun edebiyatta memleket manzarasını silerek yerine sınırsız bir yabancılık aşkı dolduracak dereceye varmaması gerektiğini ileri sürer.

3. sayıdan itibaren yayımlanmaya başlanan Zahir Sıtkı Güvemli’nin (ZESEGE) “Memleket Edebiyatı Nasıl Olmalıdır?” konulu bir dizi karikatürünün ilkinde Yahya Kemal, eski tip bir kayığa binmiş olarak Boğaz’da bir yalının önünden geçerken tasvir edilmiştir. Dergide Yahya Kemal’in imzasına bir daha rastlanmaması büyük ihtimalle bu karikatür yüzündendir. Dergi tarafından düzenlenen ev toplantılarından ilk dördüne katılan Yahya Kemal daha sonra büsbütün uzaklaşmıştır. Tartışmalı sohbetler 18. sayıya kadar devam etmiştir. Bu arada Ağaç’ta Necip Fazıl’ın Kültür Haftası hakkında, belli bir terkip yapamadığı, herkesin orada eski haline göre biraz daha gevşek, kendi âlemi içinde tek başına yürüdüğü ve

mecmua ile pek alâkadar görünmedikleri, yazıların uzun, mücerret ve cansız olduğu şeklinde bir eleştirisi çıkar.

Kültür Haftası'nın "Memleket Matbuatı" sütununu yazan Zahir Sıtkı, 21. sayıda Ağaç'ın 9. sayısında yayımlanan "Beklenen Sanatkâr" yazısı dolayısıyla Necip Fazıl'ı eleştirir. Bu eleştirinin çıktığı sayı Kültür Haftası'nın son sayısıdır (3 Haziran 1936). Son üç sayıda imzasına rastlanmayan Peyami Safa, Büyük Avrupa Anketi'nde dergisinin "elim âkıbet"inden söz eder. Bu ifade derginin yönetiminde bir anlaşmazlık çıktığına dair bir ima olarak kabul edilebilir. Sebebi ne olursa olsun Peyami Safa'nın uzaklaşması Kültür Haftası'nın sonu olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Peyami Safa, Büyük Avrupa Anketi, İstanbul 1938; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Konya 1966, II, 743; Yahya Kemal Beyatlı, Edebiyata Dair, İstanbul 1971; Ahmet Hamdi Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler (haz. Zeynep Kerman), İstanbul 1977, s. 446; Beşir Ayvazoğlu, Peyami: Hayatı, Sanatı, Felsefesi, Dramı, İstanbul 1998, s. 229-244; Necip Fazıl Kısakürek, "Memleket Mecmualarının Geçit Resmi", Ağaç, sy. 8, İstanbul 1936; "Kültür Haftası", TDEA, VI, 41-42.

Beşir Ayvazoğlu

KÜMBET

Bir mumyalık katı üzerinde silindirik veya çokgen gövdeli, içten kubbe, dıştan konik ya da piramidal çatı ile örtülü mezar anıtı.

Türkler'in İslâmiyet'ten önceki dönemlerden itibaren zengin bir mezar anıtı geleneğinin bulunması, İslâmî devirde türbe ve kümbet adı verilen iki değişik forma sahip mezar anıtının geniş ölçüde uygulanmasına yol açmıştır. Türbe ölünün doğrudan toprağa verildiği, çoğunlukla kare veya çokgen gövdeli, üzeri daha çok kubbe ile örtülü anıtlardır. Kümbette ise cenazelik, mumyalık veya kripta gibi isimlerle anılan bir bodrum katı üzerinde silindirik yahut çokgen gövde yer almakta, bunun da üzeri içten kubbe, dıştan konik ya da piramidal bir çatı ile örtülmektedir. Kümbet tarzındaki mezar anıtlarında genellikle mumyalama geleneğinin devam etmesi ve bunun XIII-XIV. yüzyıllar Anadolu'sunda da sürdürülmüş olması, ölü gömme geleneklerinin ve mezar anıtı fikrinin Türkler arasında ne kadar köklü bir devamlılığa sahip olduğunu göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Mezar anıtları bazan mimari itibariyle kümbete uyduğu halde türbe olarak şöhret bulduğu gibi kümbet tipine uymayan bazı mezar binalarına da kümbet denir. Bunların içinde en ünlüsü kule biçiminde olan ve dış yüzü sivri çıkıntılar halindeki yivlere sahip bulunan Cürcân'daki Kümbed-i Kābûs'tur (1006-1007).

Kümbetin İslâm dünyasında Türkler'in yayılmasıyla birlikte ortaya çıktığı kesindir. Doğu Türkistan'dan Anadolu'ya kadar Türkler'in geçtiği her yerde kümbete rastlamak mümkündür. Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluşundan sonra hızla

yayılan kümbet Anadolu'nun fethiyle birlikte Anadolu'da geniş çapta uygulanmıştır. Kümbetin İran, Azerbaycan ve Anadolu'da XV. yüzyıla kadar uygulandığı alana ve dönemine göre gelişimini tamamladığı görülmektedir.

Josef Strzygowski tarafından ileri sürülen, birçok sanat tarihçisinin benimsediği hipoteze göre kümbetler, Ön Asya ve Türkistan'daki Türkler'e

ait çadır sanatının mimariye geçmiş örnekleridir. Çadırdaki özel kısımlar kümbetlerde muhafaza edilmiş, kumaş ve dokuma karakteri mimariye yansımıştır. Sultan ve emîr gibi önemli şahsiyetler için yapılan bu mezar yapılarında çok köşeli ve yuvarlak biçimlileri çoğunlukta olmak üzere bazan dilimli gövdeli veya kare planlı olarak da çeşitlilik göstermektedir. Genellikle iki katlı olan kümbetlerde üst kat planı aynen alt kattaki mumyalık kısmında da tekrarlanır. Merdivenle inilen alt kat esas mezar bölümüdür ve mumyalanmış cesedi muhafaza eder. Kümbetlerde Anadolu dışında rastlanan tuğla malzeme Anadolu'da yerini taşa bırakmıştır. Selçuklu Türkleri'nce inşa malzemesi olarak kullanılan tuğla süsleme unsuru olarak da benimsenmiştir. Ayrıca sırlı tuğla ve çini, tezyinatta vazgeçilmezdir. Büyük Selçuklu kümbetleri genellikle silindirik gövde üzerine konik çatı ile örtülüdür. Daha sonra Azerbaycan ve Batı İran'da çok köşeli kümbetler görülür. Büyük Selçuklular'ın İran'daki kümbet geleneği Anadolu Selçukluları'nda da devam etti. Anadolu'daki kümbetler daha çok iki katlı, taştan ve çokgen gövdelidir; ayrıca silindirik gövdeli olanları da vardır. Kare planlı kümbetler ancak XIII. yüzyıldan sonra ortaya çıkar. Yüzyılın ortalarında ise kare planlı alt gövde üzerinde çokgen bir üst gövdeden meydana gelen kümbetler yapıldı ve bu tip daha sonra iyice yaygınlaştı.

En güzel örnekleri İran'da Büyük Selçuklular zamanında verilen kümbetlerden Damgan'da Çihilduhterân (Kırkkızlar, 1054-1055) ve İsfahan'ın güneyinde Eberkûh'ta Kümbed-i Alî (1056-1057) Tuğrul Bey zamanında yapılmıştır. Kümbed-i Alî bölgedeki tuğla kümbetlerin aksine taştan yapılmıştır. Çihilduhterân ise Büyük Selçuklu devrinde rağbet gören dairevî planlı tipin öncülerinden olup tuğladan silindirik gövde üzerine kubbeli bir kümbettir. Kazvin-Hemedan arasında Harekān denilen bölgede bulunan, 1067 ve 1093 yıllarına tarihlenen iki yapı da Selçuklu türbe mimarisinin parlak gelişmesini göstermektedir. Her ikisi de sekizgen gövdeli, çift kubbeli, tamamıyla tuğladan inşa edilmiş olan kümbetler, köşelerde aynı biçim ve çaptaki silindirik kuleleriyle âbidevî bir etki uyandırır. Ayrıca kitâbeleri ve zengin tuğla süslemeleriyle Türk süsleme sanatının hazineleri olup Anadolu'da gerek mimaride gerek taş, ağaç ve çini eserlerde kendilerini göstermişlerdir. Yine XI. yüzyıla ait Demâvend Kümbeti aynı şekilde sekizgen planlı ve zengin süslemelidir. Dihistan'da mezarlık alanında yer alan Selçuklu kümbetleri sekizgen ve yuvarlak planlı

olup önlerinde küçük hazırlık mekânları ile dikkat çekmektedir. Rey'de 1139 tarihli anonim kümbet tuğladan silindirik gövdeli bir yapı olup gövde keskin kenarlı yivlerle çevrelenmiştir. Kare planlı bir örnek ise 1147 tarihli Merâga'daki Kümbed-i Surh'tur. Kırmızı renkli tuğla tezyinatı ile dikkati çeken bu kümbet Kümbed-i Kırmız diye de adlandırılır. Cürcân dışında Ziyârîler'den Kābûs b. Veşmgîr'in yaptırdığı 57 m. yüksekliğinde silindirik gövdeli Kümbed-i Kābûs da ilgi çekici bir yapıdır.

Çokgen gövdeli kümbetlerden Nahcıvan'daki 1162 tarihli Yûsuf b. Küseyr Kümbeti sekiz kenarlı, piramidal külâhlı bir yapıdır. Plan ve cephe düzenlemesi bakımından dikkat çeken Urmiye'de 1184 tarihli Se Kümbet ise değişik bir denemenin ürünüdür. Gövdesi dışta dairevî, içte kare planlı olarak uygulanmıştır. Kümbet bakımından oldukça zengin olan Nahcıvan'da Selçuklu mimarisi ve tuğla işçiliği yönünden dikkate değer diğer bir eser de 1186-1187 tarihli Mümine Hatun Kümbeti'dir. İçten silindirik, dıştan on kenarlı olarak tuğladan yapılan kümbet her yüzey dar uzun mihrap nişi şeklinde silmelerle çevrelenmiş, daha yukarıda kûfî kitâbe ve mukarnas kornişle sona ermiş, yüzeydeki süslemeler fîrûze çinilerle renklendirilmiştir. Bu kümbet Anadolu Selçuklu mimarisinde çok benimsenen, ancak bugün yıkılmış olan iki minareli taçkapısı ile büyük önem arzeder. Kule biçimindeki yapısıyla bir istisna teşkil eden 1196 tarihli, sekizgen planlı Kümbed-i Kebûd yine Merâga'da piramit çatısı, tuğla mimarisi ve cepheyi kaplayan fîrûze çinileriyle önemli bir eserdir. XIII. yüzyıla tarihlenen İran'ın doğusundaki Doğu Râdkân ve Kişmer kümbetleri, yivli gövdeleri ve sivri konik külâhlarıyla Türk çadırlarına benzerliklerinden dolayı ayrıca dikkati çeker. Selçuklular'dan sonra bölgede hâkim olan Hârizmşahlar'a ait ayakta kalan üç kümbet vardır. Ürgenç'te Fahreddin er-Râzî adına yapılan kümbet (1208) küçük bir yapı olmasına karşılık dış görünüş bakımından önemlidir. Yüksek kare bir kaide üzerine onikigen şeklinde yükselen piramit bir külâhla örtülmüş olan kümbet tamamen tuğladandır. İçten kubbe ile örtülü olup cephelerinde bitkiyazı süslü terrakota levhalar kullanılmıştır. Hârizmşah Alâeddin Tekiş adına inşa edilen kümbet, kare bir kaide üzerinde silindirik gövdeli ve dıştan koni biçimli külâhla örtülüdür.

Anadolu'da Artuklular dönemine ait bilinen bağımsız mezar anıtı yoktur. Dânişmendliler devrinden kaldığı kabul edilen mezar anıtlarından

bazılarının durumları ise tartışmalıdır. Amasya'da Hilfet (Halifet) Gazi Kümbeti bunlardan biridir. Niksar'da yer alan ve XII. yüzyılın sonlarına tarihlendirilen Kulak Kümbeti sekizgen planlı basit bir yapıdır. Yine Niksar'da yer alan Kırkkızlar Kümbeti, bölgenin Selçuklu yönetimi zamanında yapılmış olup Anadolu'daki ender tuğla mezar anıtlarından biridir. Pınarbaşı Pazarören'de bulunan ve Melik Dânişmend Gazi'ye mal edilen diğer bir kümbet de tuğla işçiliğiyle dikkat çekmektedir. Saltuklular'a nisbet edilen Erzurum Çifte Minareli Medrese'nin güneyindeki üç kümbetten en büyüğü olan Emîr Saltuk Kümbeti iki renkli kesme taştan sağlam bir mimariye sahiptir. Cepheleri üçgen alınlıklarla nihayetlenen sekizgen gövde konik bir külâhla örtülmüştür. Üçgen alınlıklar arasında yuvarlak kemerli nişler içine işlenen yılan, tavşan, yarasa, kartal rölyefleri eski Türk hayvan takviminden gelen sembollerdir. Mengücüklü dönemine ait 1196 tarihli Divriği Kamerüddin ve Sitti Melik kümbetleri sekizgen planlı ve piramidal çatılı yapılardır. Sitti Melik Kümbeti gösterişli giriş cephesi ve geometrik süslemeleriyle dikkat çeker. Kemah'ta XIII. yüzyıl başına tarihlenen Melik Gazi Kümbeti ise tuğladan sekizgen planlı bir yapıdır.

XII. yüzyıl içinde Selçuklu kümbetlerinin ilki olarak görülebilecek Konya Alâeddin Camii avlusundaki II. Kılıcarslan Kümbeti 1192'den önce yapılmıştır. Kesme taştan, on kenarlı, piramit külâhlı, taş ve çini süslemeli, kitâbeli ve hafif sivri kemerli portal nişi içerisinde Bursa kemerli kapısı ile bu kümbet Selçuklular'ın ilk araştırma yapılarından biridir. Kayseri'de 602 (1205-1206) tarihli Çifte Medrese'de yer alan Gevher Nesibe Kümbeti içteki kubbe trompları, dışarıya akseden piramit çatılı görünüşü ile ayrı bir yere sahiptir. Konya Kılıcarslan Kümbeti'nden sonra ikinci defa 1217 tarihli Sivas İzzeddin Keykâvus Kümbeti'nde on kenarlı kümbetle karşılaşılmaktadır. Bu kümbet, tuğlaçini süslemeleriyle de Anadolu Selçukluları'nın ilk âbidevî eseri olarak önem taşır. Anadolu'nun en önemli mezar anıtlarından biri de genel tipolojiden ayrılan ve başka bir benzeri olmayan XIII. yüzyılın başına ait Tercan Mama Hatun Kümbeti'dir. Yuvarlak dilimli silindirik gövdeli, onu örten dilimli konik külâhlı kümbetin etrafı daire biçiminde on bir nişli bir kuşatma duvarı ile çevrilmiştir. Kümbet mimarisinin zengin örneklerini veren Kayseri'de Huand Hatun Kümbeti (1238) külliye içinde yer almaktadır. Mukarnaslı mermer kaide üzerinde kesme taştan sekizgen planlı ve piramidal külâhlı yapı taş işçiliği

açısından önemli bir örnektir. Benzer özellikler 1247 tarihli Çifte Kümbet'te de görülür (bk. ÇİFTE KÜMBET). Döner Kümbet on iki köşeli, konik külâhlı bir yapıdır. Silindire yakın gövdesi ve Ahlat kümbetlerine benzer üslûbuna bakılarak XIII. yüzyıl sonlarına ait kabul edilmektedir. Figürlü süslemenin bolca kullanıldığı bu kümbet büyük bir çadırı andırır (bk. DÖNER KÜMBET). Döner kümbetin mimarisi, ana hatları ile daha sadeleştirilmiş olarak Erzurum Çifte Minareli Medrese Kümbeti'nde uygulanmıştır. XIV. yüzyıl başlarına tarihlenebilen Gümüşlü Kümbet'le (bk. GÜMÜŞLÜ KÜMBET) Karanlık Kümbet (bk. KARANLIK KÜMBET) aynı tipin devamı olan yapılardır. Kayseri'den sonra kümbetlerinin çokluğu ve çeşitliliğiyle tanınan Ahlat'ta esas karakter olarak silindirik gövde üzerine mukarnas kornişle oturan konik çatılı kümbet yapımı bir tip halinde gelişmiştir. Bu tipin en güzel temsilcisi olarak Ulukümbet (1273), Hasan Padişah (1275) ve Çifte (1281) kümbetler sayılabilir (bk. AHLAT).

Selçuklu sonrasında ele alınan kümbetlerden Niğde'deki Hudâvend Hatun Kümbeti (1312) İlhanlı hâkimiyeti zamanında yapılmıştır. Altta bir kaide üzerinde sekizgen gövdeli yapı üstte onaltıgene dönüşmüştür. Figürlü süslemeleriyle dikkati çeken yapının altında olması gereken kriptası tam olarak tesbit edilememiştir. Yine bu dönemden Alemşah Kümbeti aynı plan ve süsleme özellikleriyle dikkate değerdir (bk. ALEMŞAH KÜMBETİ). Gevaş'ta bulunan Halime Hatun Kümbeti ile (1358) onun zengin süslemeli bir benzeri olan Ahlat Erzen Hatun Kümbeti (1396-1397) Karakoyunlular'ın ilk devrinden sekizgen planlı örneklerdir. Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın oğlu Zeynel Bey'in Hasankeyf'teki kümbeti (XV. yüzyılın ikinci yarısı), silindirik gövdeli ve miğfer biçimli kubbesiyle tuğladan inşa edilmiş farklı bir mezar anıtı olup şeklinin yanı sıra sırlı tuğla ve çini süslemeleriyle dikkat çekici bir uygulamadır. Ahlat'ta yer alan Emîr Bayındır Kümbeti (1491) silindirik gövdenin 1/3'lük bir kısmı dekoratif biçimde sütun ve kemerlerle açılmıştır. Eretnaoğulları devrinden Kayseri Köşkmedrese avlusundaki kümbet (1339) sekizgen planlı ve piramit külâhlıdır. Bu dönemden kalan Sırçalı Kümbet ise silindirik gövdesiyle farklı görünümdedir. Sivas'taki Hasan Bey Kümbeti (Güdük Minare, 1347), kesme taştan kare şeklinde kaide üzerinde tuğladan yüksek bir üçgenli geçiş bölümü üzerinde silindirik gövdeli olarak ele alınmıştır. Karaman'da Alâeddin Bey Kümbeti (1391) içten ve dıştan on iki cepheli bir gövde ve bunu örten dilimli külâhı ile dikkat çekerken İbrâhim Bey Kümbeti (1432)

kareye yakın bir plana sahiptir. Beyşehir’de Eşrefoğlu Kümbeti (1301-1302) camiye bitişik sekizgen planlı olarak ele alınmıştır. Hamîdoğulları döneminden Antalya Zincirkıran Mehmed Bey Kümbeti (1377) sekizgen gövdeli sade bir yapıdır. Osmanlı döneminde mezar anıtları yaygın olarak türbe formunda yapılmıştır.

Bu devrin mezar anıtları içinde az sayıda kümbet formu ile mezar anıtları görülmektedir. Bu form, sayısı azalarak XIX. yüzyıl sonuna kadar Anadolu’da sürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Suut Kemal Yetkin, Türk Mimarisi, Ankara 1970, s. 28-31, 63-72; Mustafa Cezar, Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977, s. 305-369; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri, Ankara 1986, I-III; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, Ankara 1990, I-II, tür.yer.; Hakkı Önkal, Anadolu Selçuklu Türbeleri, Ankara 1996; Gulam Ali Hatem, İran’daki Büyük Selçuklu Türbeleri (doktora tezi, Ankara 1974).

Sema Doğan

KÜMEYL b. ZİYÂD

(كميل بن زياد)

Kümeyl b. Ziyâd (Abdirrahman) b. Nehîk (Nüheyk) b. Heysem en-Nehaî el-Kûfî (ö. 82/701)

Hz. Ali'ye yakınlığıyla tanınan âbid.

Kûfe'de dünyaya geldi. Hayatının on sekiz yılını Hz. Peygamber devrinde geçirdiği (İbn Hacer, III, 318) ve öldüğünde doksan yaşında olduğu (Zehebî, Târîẖu'l-İslâm, s. 178) şeklindeki haberler dikkate alındığında onun Resûl-i Ekrem'in son dönemlerinde doğduğu söylenebilir. Kümeyl 33 (653-54) yılında Kûfe Valisi Saîd b. Âs ile geçinemeyen Eşter, Sâbit b. Kays, Mukanna' ve Sa'saa b. Sûhân grubuna dahil olunca vali tarafından Halife Osman'a şikâyet edildi. Halife de bu grubun Şam'a sürülmesini emretti. Şam Valisi Muâviye b. Ebû Süfyân, Kümeyl ve arkadaşlarına zaman zaman uyarılarda bulunduysa da onlar muhalif tavırlarını sürdürmeye devam ettiler. Durumu halifeye bildiren Muâviye gelen emir üzerine bunları tekrar Kûfe'ye gönderdi. Kümeyl ve arkadaşlarının Kûfe'deki faaliyetlerinden yine rahatsız olan Saîd b. Âs halifeye başvurarak onların Kûfe'den uzaklaştırılmasını istedi. Bunun üzerine Halife Osman, Kümeyl ve arkadaşlarını Abdurrahman b. Hâlid b. Velîd'in vali olarak bulunduğu Humus'a gönderdi. Kümeyl grubu bir süre de burada kaldı (Taberî, IV, 318-326). Kümeyl'in daha sonra Kûfe'ye geçtiği anlaşılmaktadır. Osman b. Affân halife olduğu sürece işlerin düzelmeyeceğini, onun mutlaka bertaraf edilmesi gerektiğini düşünen Kûfeli bir grup içinde yer alan Kümeyl'in Umeyr b. Dâbiî ile birlikte halifeyi öldürmek için Medine'ye gittiği, Umeyr'in Medine'de kararından vazgeçtiği, Kümeyl'in halifeyi takip etmeye başladığı, halifenin muhtemelen durumdan haberdar olduğu, bir defasında Kümeyl'e rastladığı ve onu tokatladığı kaydedilmektedir. Kümeyl halifeye haksız yere canını acıttığını söylemiş, bunun üzerine halife, "Sen insanları gaflete düşürüp öldürmek isteyen biri değil misin?" deyince Kümeyl bunu kabul etmemiş, Halife Osman, "Eğer doğru söylüyorsan gel sen de bana vur" deyince

Kümeyl onu affettiğini söylemiştir (a.g.e., IV, 403). Hz. Osman devrinin nihayete ermesinde kısmen payı olduğu görülen Kümeyl'in Ali b. Ebû Tâlib döneminde bazı görevler üstlendiği (a.g.e., IV, 446), bu arada Hit'te âmillik yaptığı bilinmektedir (Şerîf er-Radî, s. 450). Kümeyl'in Cemel Vak'ası'na katılıp katılmadığı hususunda bilgi yoktur. Sıffîn'de ise Hz. Ali'nin safında yer aldığı, Hz. Ali'nin kendisine bazı dualar öğrettiği ve tavsiyelerde bulunduğu kaydedilmektedir. 82 (701) yılında Abdülmelik b. Mervân'ın Irak valisi Haccâc, daha önce Osman b. Affân'la aralarında geçen hadiseden dolayı Kümeyl'i huzuruna çağırdı, fakat Kümeyl kaçtı. Haccâc, Kümeyl'in mensup olduğu Nehaî kabilesinin reislerine onu bulup getirmelerini, aksi halde tahsisatlarını keseceğini bildirdi. Başta Muâviye olmak üzere Yezîd, Mervân ve Abdülmelik'in Kümeyl'in görüşlerini bildikleri halde kendisini affettiklerini, esasen onun yaşlı bir kimse olduğunu, öldürülmesinin doğru olmayacağını söyleyen Esved b. Heysem en-Nehaî'yi ise tehdit etti. Bu durumdan haberdar olan Kümeyl gelip Haccâc'a teslim oldu (Taberî, IV, 404) ve onun emriyle Benî Âmir b. Avf'tan Ebü'l-Cehm b. Kinâne el-Kelbî tarafından öldürüldü (a.g.e., VI, 365).

Kaynaklarda saygın ve güvenilir bir kimse olduğu belirtilen Kümeyl Ömer b. Hattâb, Osman b. Affân, Ali b. Ebû Tâlib, İbn Mes'ûd ve Ebû Hüreyre'den rivayette bulunmuş; Abdurrahman b. Âbis, Abbas b. Zerih, Abdullah b. Yezîd es-Suhbânî, Ebû İshak es-Sebîî ve A'meş gibi râviler de kendisinden hadis rivayet etmiştir. Bazı hadisçiler Kümeyl'i sika kabul ederken (İbn Ebû Hâtim, VII, 175; İbn Hibbân, eṣ-Ṣiḳāt, V, 341) bir kısmı onun müfrit Şiî olduğunu, rivayetlerine güvenilemeyeceğini belirtmiştir (İbn Hibbân, el-Mecrûḥîn, II, 221; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 415).

Genellikle Sünnî hadis kaynaklarında rivayetlerine yer verilmeyen Kümeyl'in Şiî hadis kitaplarında, bazı tarihlerde ve tabakatla ilgili eserlerde Hz. Ali'nin kendisine tavsiyeleri ve öğrettiği dualar yer almaktadır. Rivayete göre Hz. Ali bir gün Kümeyl'i mezarlığa götürmüş, halkın kaplara benzediğini, kapların en hayırlısının ise içine konan şeyi muhafaza eden kap olduğunu, insanların Allah'ı bilenler, kurtuluş için öğrenenler, ne yaptığını bilmeyen ve sürü kabilinden olanlar şeklinde üç sınıfa ayrıldığını belirttikten sonra tavsiyelerini sürdürmüştür (bu tavsiyenin metni için bk. Ya'kūbî, II, 205-208; Şerîf er-Radî, s. 495-497; Ebû Nuaym, I, 79-80). Hz. Ali'nin Kümeyl'e bir başka tavsiyesi de insanlara karşı iyi davranmak,

onları sevindirmek, böylece Allah'ın lutfuna erip musibetlerden kurtulmakla ilgilidir (Şerîf er-Radî, s. 513; Meclisî, LXXI, 319). Hz. Ali'nin Kümeyl'e dinî, ahlâkî ve sosyal muhtevalı uzun bir tavsiyesi de zikredilmektedir (Meclisî, LXXIV, 266-277). Ayrıca Şiî kaynaklarında onun Kümeyl'e telkin ettiği dualar nakledilmekte (a.g.e., LXVII, 196), satır aralarında Farsça tercümeleri bulunan Kümeyl duaları İran'da yaygın olarak okunmaktadır.

Kümeyl b. Ziyâd tarikatlar ve tarikat silsileleri bakımından da önemli bir şahsiyettir. Kübreviyye, Sühreverdiyye, Hemedâniyye, Nurbahşiyye, Bektaşiyye ve Ni'metullāhiyye gibi tarikatların silsilelerinde onun ismi yer alır. Hz. Ali'nin Kümeyl'e hırka giydirdiği, bütün zâhir ve bâtın ilimlerini kendisine bildirdiği, onun da bu bilgileri ve sırları Abdülvâhid b. Zeyd'e aktardığı kaydedilmektedir. Kümeyl b. Ziyâd'ın adının geçtiği tarikat silsilelerine "silsile-i Kümeyliyye" denir (Ma'sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 83-108).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 179; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 288; a.mlf., eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), I, 334-335; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VII, 243; İclî, es̱-S̱iḳāt, s. 398; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 205-208; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 318-326, 403-404, 446; VI, 365; İbn A'sem el-Kûfî, el-Fütûḥ, Beyrut 1406/1986, VII, 103-104; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VII, 174-175; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, V, 341; a.mlf., el-Mecrûḥîn, II, 221; Şerîf er-Radî, Nehcü'l-belâġa (nşr. Subhî es-Sâlih), Kum, ts. (Dârü'l-hicre), s. 450, 495-497, 513; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 79-80; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 137-144; Zehebî, el-ʿİber, I, 70; a.mlf., el-Muġnî, II, 533; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 415; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 81-100, s. 176-178; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 318; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, VIII, 447-448; Şüsterî, Mecâlisü'l-müʾminîn, Tahran 1365 hş., II, 10, 11; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, II, 37; LXVII, 196; LXXI, 319; LXXIV, 266-277; Ahmed Rif'at, Mir'âtü'l-makāsıd, İstanbul 1293, s. 24; Ma'sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ,

II, 83-108; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, eṣ-Ṣıla beyne't-taṣavvuf ve't-teşeyyuʿ, Beyrut 1982, I, 69, 279.

Mustafa Öz

KÜMEYLİYYE

(الكميليّة)

Kümeyl b. Ziyâd'a (ö. 82/701) nisbet edilen bir tarikat silsilesi

(bk. KÜMEYL b. ZİYÂD).

KÜMEYT el-ESEDÎ

(الكميت الأسدي)

Ebü'l-Müstehil el-Kümeyt b. Zeyd b. Huneys el-Esedî (ö. 126/744)

Emevî dönemi Şiî şairlerinden.

60 (679-80) yılında Kûfe'de doğdu. Aynı çağda aynı kabileye mensup olan ve aynı adı taşıyan üç şairin sonuncusudur. Çeşitli âlimlerden fıkıh, hadis, ensâb ve eyyâmü'l-Arab konularında ders aldı. Arap dili ve şiiri üzerine iyi bir eğitim gördü. Kûfe'deki yaygın dinî eğilimden etkilenerek bir Şiî-Zeydî olarak yetişti. Zeydîliğin kurucusu İmam Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin'in oğlu Zeyd b. Ali, Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi olduğundan Kümeyt de bütün Zeydîler gibi Mu'tezile'nin görüşünü benimsedi. Kûfe Camii'nde gençlere Arap dili, ensâb ve eyyâmü'l-Arab'a dair dersler verdi. Daha sonra şiir yazmaya başlayan Kümeyt, Emevîler'e karşı Hz. Peygamber'in mensup olduğu Hâşimoğulları'nı ve özellikle o sıralarda hilâfet mücadelesi veren Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali'yi destekleyen siyasal içerikli şiirleriyle tanındı. Hz. Hüseyin'in kızı Fâtıma tarafından kendisine "şâiru Ehli'l-beyt" unvanı verilmesinden sonra şöhreti arttı.

Şîa fakihleri ve hadis râvileri arasında adı geçen Kümeyt'in başlangıçta aşırı bir Emevî aleyhtarı olmadığı, hatta Süleyman b. Abdülmelik'in hilâfeti sırasında Yezîd b. Abdülmelik'e methiyeler söylediği kaydedilmektedir. Ancak Yemen asıllı Irak valisi Hâlid el-Kasrî'nin Ehl-i beyt mensup ve taraftarlarına karşı sert bir politika izlemesi ve Zeyd b. Ali'yi sıkı bir şekilde takip ettirmesi onun Emevîler'e ve Yemenliler'e karşı kesin bir tavır almasına yol açtı. Bu dönemde yazmaya başladığı el-Hâşimiyyât'ında Emevîler'i sert bir dille yererken el-Müẕhebe adıyla tanınan, kabile ve mezhep tutuculuğunun (asabiyet) önemli ve en eski örneklerini oluşturan şiirlerinde Yemen ve Yemenliler'i, bu arada Vali Hâlid el-Kasrî'yi ve aşiretini hicvetti. Hâlid, Emevî aleyhtarı bu şiirlerin bir bölümünü Halife Hişâm b. Abdülmelik'e ulaştırınca halife Kümeyt'in yakalanıp öldürülmesini emretti. Tutuklanan Kümeyt karısının yardımıyla hapisten

kaçarak Dımaşk'a gitti. Burada Mesleme b. Hişâm'ın aracılığıyla halifenin huzuruna kabul edildi. Orada söylediği, halifeden özür dileyen ve onu metheden şiirleriyle halifenin affına mazhar oldu ve ödüllendirildi. Halife, Vali Hâlid'e bir tâlimat göndererek Kümeyt'e güvence verilmesini ve tutuklu bulunan karısının serbest bırakılıp ödüllendirilmesini emretti.

Kümeyt'in, o sıralarda Emevîler'e yaranmak isteyen Yemenli şair Hakîm b. Ayyâş el-Kelbî'nin Ali b. Ebû Tâlib'i ve Hâşimoğulları'nı hicvetmesine karşılık Mudar'ı övüp Yemenliler'i hicvederek onu kendi kavmini savunmak zorunda bırakmayı ve Hâşimoğulları'nı hicvetmekten vazgeçirmeyi amaçladığı kaydedilmektedir. Kümeyt, Kûfe'ye dönüşünden bir müddet sonra Vali Hâlid'in azledilmesine sevinmiş, ancak Zeyd b. Ali'nin öldürülmesinden sorumlu tutulan yeni vali Yûsuf b. Ömer es-Sekafî'yi övmekten çekinmemiştir. Onu övmek için yanına gittiğinde Yemenli muhafızları tarafından öldürülmüştür.

Kümeyt şiirlerine ve özellikle el-Hâşimiyyât'ında yer alan manzumelerine, geleneksel şiirlerde olduğu gibi terkedilen diyarlara ağlamakla değil Hâşimoğulları'na sevgisini dile getiren gazellerle başlamaktadır. Bu şiirlerinde sadece duygularını dışa vurmakla yetinmeyip düşüncelerine de yer vermiştir. Şiirlerinde fikrî yönün ağır basması sebebiyle bazı eleştirmenler onun şair olmaktan çok hatip olduğunu söylemişlerdir. Şiirleri bazıları tarafından övülmekle birlikte (meselâ bk. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XVII, 36; Abdülkādir el-Bağdâdî, I, 138) bir kısım eleştirmenler Arapça'sında kusurlar bulunduğu ve şiirlerinin şâhid olarak kullanılamayacağı görüşündedir (Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, V, 55-56; Merzübânî, el-Müveşşaḥ, s. 191-192). Kümeyt'in Kur'an, hadis ve Arap şiirinden yaptığı intihaller (serikāt), İbrâhim b. Edhem'in kız kardeşinin oğlu olan İbn Künâse (ö. 207/823) tarafından Seriḳātu Kümeyt mine'l-Ḳurʾân ve ġayrih adını taşıyan kitabında ele alınmıştır. Bu eser intihal konusunda bilinen ilk çalışmadır (DİA, XX, 158; XXII, 348).

Eserleri. 1. el-Hâşimiyyât. Mudar ve Hâşimoğulları'nı öven şiirlerden oluşan 536 beyitlik bir derlemedir. İlk olarak Almanca tercümesiyle birlikte Josef Horovitz tarafından yayımlanan eseri (bk. bibl.) daha sonra Muhammed Şâkir el-Hayyât (Kahire 1321, 1331) ve Abdülmüteâl es-Saîdî (Kahire, ts.) neşretmiştir. Kitabın Ebû Riyâş el-Kaysî ve Muhammed

Mahmûd er-Râfiî tarafından yapılan şerhleri basılmıştır (bk. bibl.). 2. Dîvân. Methiye, hicviye ve mersiye türleri başta olmak üzere 5000 beyitten fazla şiir söylediği rivayet edilen Kümeyt'in divanı İbn Künâse, Asmaî, Sükkerî ve İbnü's-Sikkît'in derlediği birkaç nüshası esas alınmak suretiyle Dâvûd Sellûm ve Nûrî Hammûdî el-Kaysî tarafından üç cilt halinde yayımlanmıştır (Bağdat 1969-1970; Beyrut 1986). Ayrıca Kathrin Müller divanı Kritische Untersuchungen zum Diwan des Kumait b. Zaid adıyla neşretmiştir (Freiburg 1979). Divanda yer alan, Yemen ve Yemenliler'i hicvettiği el-Müẕhebe, aslında Kelbî'ye cevap niteliğinde olmakla birlikte şairin ölümünden yaklaşık yüz yıl sonra Di'bil ve İbn Ebû Uyeyne tarafından cevaplandırılmış, Ebü'z-Zelfâ el-Basrî de onlara karşılık vermiştir. Kümeyt el-Esedî hakkında Ahmed Selâhaddin Necâ (Beyrut 1957), Abdülmüteâl es-Saîdî (Kahire, ts.), Abdülhasîb Tâhâ Hamîde (Dımaşk, ts.), Ali Necîb Atvî (Beyrut 1408/1988), Hamdân Abdurrahman Hamdân (Kahire 1409/1989) ve Me'mûn b. Muhyiddin el-Cennân (Beyrut 1414/1994) müstakil eserler telif etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, Kahire 1311, I, 22; a.mlf., Kitâbü'l-Ḥayevân, Kahire 1325, V, 55-56; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1985, s. 385-387; Ebû Riyâş Ahmed b. İbrâhim el-Kaysî, Şerḥu Hâşimiyyâti'l-Kümeyt b. Zeyd el-Esedî (nşr. Dâvûd Sellûm - Nûrî Hammûdî el-Kaysî), Bağdad 1987; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1986, XVII, 3-44; Merzübânî, el-Müveşşaḥ, Kahire 1343, s. 191-198; a.mlf., Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354, s. 9, 170, 281, 347-348, 381; Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere (Fâûr), s. 451-455; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 317; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, Kahire 1347, I, 138-141; J. Horovitz, Die Haschimijat des Kumait, Leiden 1904; a.mlf. - [Ch. Pellat], "al-Kumayt b. Zayd al-Asadī", EI² (İng.), V, 374-375; M. Mahmûd er-Râfiî, Şerḥu'l-Hâşimiyyât, Kahire 1928; Sezgin, GAS, II, 347-349; Ahmed Selâhaddin Necâ, el-Kümeyt b. Zeyd el-Esedî: Şâʿirü'ş-Şîʿa fi'l-ʿaṣri'l-Ümevî, Beyrut 1957; Şevkī Dayf, et-Teṭavvur ve't-tecdîd fi'ş-şiʿri'l-Ümevî, Kahire 1977, s. 268-291; a.mlf., Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî, Kahire 1982, II,

323-329; Hamdân Abdurrahman Hamdân, Şiʿrü'l-Kümeyt b. Zeyd, Kahire 1409/1989, tür.yer.; Me'mûn b. Muhyiddin el-Cennân, el-Kümeyt b. Zeyd el-Esedî,

Beyrut 1414/1994, tür.yer.; Hannâ el-Fâhûrî, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut, ts., s. 307-308; İbrahim Sarıçam, "Kümeyt b. Zeyd el-Esedî ve Hâşimiyyat'ı", AÜİFD, XXXVI (1997), s. 271-296; XXXVII (1997), s. 201-232; Nevzat H. Yanık, "İbn Künâse", DİA, XX, 158; İsmail Durmuş, "İntihal", a.e., XXII, 348.

Rahmi Er

KÜMÛN

(الكمون)

Bir cismin diğer bir cisimde veya bir arazın bir cisimde bilkuvve var olması anlamında felsefe ve kelâm terimi.

Sözlükte "gizli olmak, gizlenmek" anlamına gelen kümûn, terim olarak "bir cismin diğer bir cisimde veya maddeye ait bir özelliğin (arazın) cisimde bilkuvve var olması" diye tanımlanabilir. Karşıtı zuhûr (veya burûz) olup "gizli iken ortaya çıkmak" demektir. Zuhûr da terim olarak "bir cisimde bilkuvve var olan bir şeyin açığa çıkıp bilfiil var olması" şeklinde tanımlanabilir. Kümûn ve zuhûr meselesi erken devir kelâm âlimlerinin tabiat felsefesine ilişkin tartışmalarında ortaya çıkmıştır. İlk defa Câbir b. Hayyân tarafından kullanıldığı sanılmaktadır (Ebû Rîde, s. 152). Zeydî âlimlerinden Kāsım b. İbrâhim kümûn nazariyesini Anaxsagoras'ın felsefesine dayandırır. Şehristânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin yanı sıra Batılı araştırmacılardan Max Horten da aynı görüşü paylaşır. Josef Horovitz ise bütün varlıkların ilk günde yaratıldığına ilişkin bir bilginin Talmud'da bulunduğu tezinden hareketle kümûn nazariyesinin müslümanlara yahudilerden geçtiğini, fakat Nazzâm gibi bazı kelâmcıların Stoacılar'dan (revâkiyyûn) etkilenmiş olabileceğini söyler (a.g.e., s. 141-142). Ebû Rîde, kümûn nazariyesinin öncelikle Helenistik felsefeden alındığını belirtmekle birlikte Nazzâm'ın ortaya koyduğu teorinin farklılıklar taşıdığına ve orijinal yönleri bulunduğuna dikkat çeker.

Erken devirden itibaren İslâm âlimleri, tabiat felsefesi alanında maddenin zaman içinde ortaya çıkan ve giderek belli yapı ve özelliklere sahip kılınarak yaratıldığını kabul edenlerle (ashâbü'l-kümûn ve't-tabâi') maddenin aynı tür cevherlerden ibaret olup niteliklerden yoksun bulunduğunu ve niteliklerinin her an Allah tarafından yaratıldığını savunanlar (ashâbü'l-cevâhir ve'l-a'râz) diye iki gruba ayrılmış ve tezlerini temellendirirken oldukça farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kümûn nazariyesini savunanların başında Nazzâm ve Câhiz gelir. Nazzâm'a göre Dırâr b. Amr'ın iddiasının aksine tevhidi kanıtlamak ancak kümûnu

benimsemekle mümkün olur. Zira maddî varlıklarda çeşitli şartlara bağlı olarak ortaya çıkan belli tabiat ve özelliklerin bulunduğu, meselâ odunda yanma, ateşte yakma, gıdalarda besleme özelliklerinin varlığı ve bunların maddelerinin içine dahil edildiği zarureten bilinen bir husustur. Naslar da bu gerçeği teyit eder. Nitekim Kur'an'da içilen suyu buluttan indirenin, yakılan ateşin ağacını bitirenin Allah olduğu belirtilirken (el-Vâkıa 56/69-72) yağmurun bulutta ve ateşin odunda saklı bulunduğuna işaret edilmiştir. Yaratılışın başlangıcında bütün insan soyunun zerreler halinde Âdem'in sırtından çıkarıldığını bildiren hadis de kümûn nazariyesinin doğruluğuna ilişkin bir başka delil sayılmıştır (Câhiz, V, 10-16, 92-93; Hayyât, s. 44, 97). Câbir b. Hayyân, Nazzâm ve Câhiz'in savunduğu bu görüşü daha sonra İbn Hazm, Takıyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Selef âlimlerinin, farklı açılardan da olsa benimsediği görülmektedir.

Ehl-i sünnet ile Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğu ise kümûn ve zuhûr nazariyesini eleştirip onun yerine cevher ve araz teorisi esasına dayanan bir tabiat felsefesini kabul etmiştir. Onlara göre bir cismin zamanla ortaya çıkan başka bir cismin bünyesine dahil olması veya bir cismin diğer bir cismi özümsemesi mümkün değildir. Meselâ ateş, karşıtı olan suyu da ihtiva eden odunda saklı olamaz. Ayrıca kümûn nazariyesi ayrı iki cismin tek bir mekânda bulunmasını gerektirdiği için de geçersizdir. Zira taştan ateşin çıkması taşta ateşin saklı bulunmasından değil iki taşın birbirine sürtülmesi sonunda Allah tarafından yaratılmasının bir sonucudur. Dolayısıyla ateşte yakıcılığın, üzümde tatlılığın, zeytinde yağın bulunduğuna ilişkin gözlemlerimiz kümûn nazariyesini doğrulamaz. Çünkü Allah'ın yaratıcılığı bütün varlıklar üzerinde her an etkilidir (İbn Fûrek, s. 270-271; Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 56; İbn Hazm, V, 185).

Kümûn nazariyesini eleştirenlerden biri de İbn Sînâ'dır. Ona göre maddenin yapısında ve özelliğinde geçerli olan kümûn değil değişim ve dönüşümdür (istihâle). Maddeye dışarıdan gelen bir özellik karışmadığı gibi madde içinde saklı bulunan bir cisim veya nitelikten de söz edilemez. Madde ancak değişime uğrayarak farklı bir cisme dönüşür veya değişik bir nitelik kazanır. Meselâ insan küçük bir ateşin dokunduğu bir odunun tutuştuğunu, sonra da peşpeşe alevlerin çıktığını görür. Şüphe yok ki odunu tutuşturan ateş devam etmez, söner ve yerine başka ateş gelir. Bu kadar ateşin odunda saklı olması imkânsızdır. Çünkü kalan ateş yanan parçadaki tek ateştir. Eğer ateş odunda

saklı bulunsaydı tek bir ateş değil çok ateşler olması gerekirdi. Su ile ateş arasındaki ilişki incelendiği takdirde de özelliklerinin istihâleye bağlı olduğu görülebilir (en-Necât, s. 183-188).

Kümûn nazariyesi, Allah'ın maddî varlıklara her an müdahale ettiğini ve yaratıcılığının sürekli olduğunu kanıtlamak amacıyla İslâm düşünürlerinin çoğunluğu tarafından eleştirilip reddedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, V, 10-21, 52-53, 92-93; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 44, 97; Eşʿarî, Maḳālât (Ritter), s. 327; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 270-271; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1405/1985, s. 183-188; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, İstanbul 1928, s. 56; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), V, 184-186; Şehristânî, elMilel (Kîlânî), I, 56; Mâcid Fahrî, Târîḫu'l-felsefeti'l-İslâmiyye (trc. Kemâl Yâzîcî), Beyrut 1974, s. 84; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, II, 245; Ebû Rîde, Min Şüyûḫi'l-Muʿtezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Naẓẓâm, Kahire 1989, s. 141-157.

Yusuf Şevki Yavuz

KÜN

(كن)

Allah'ın yaratma gücünü ve süratini anlatan dinî-tasavvufî terim.

"Allah bir varlığın veya olayın gerçekleşmesini istediği zaman 'ol' (kün) der, o da hemen oluverir" anlamındaki âyetlerden hareketle (meselâ bk. el-Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47, 59) kevn masdarının emir sigasından türetilen bir terim olup kelâm, tasavvuf ve edebiyatta Allah'ın yoktan mutlak mânada yaratmasını ifade etmek üzere kullanılmıştır. Mâtürîdî kelâmcıları kün kelimesinden tekvin terimini oluşturmuş ve eserlerinde ilâhî fiillerle ilgili meseleler bu başlık altında işlenmiştir (bk. KEVN; TEKVİN). Mutasavvıflar, ilâhî fiillerin tecellilerine dair edebî metinlerde meseleleri kün yanında "kün fe-yekûn, kün fe-kân" gibi ibarelerle anlatmışlardır.

Genelde Türk dinî-tasavvufî edebiyatında, özellikle de Bektaşîlik ve Alevîlik

gibi zümre edebiyatlarında bu kelime ve ibarelerin remzi olarak "kâf u nûn, kâf u nûn hitabı / emri, vücûd-ı kün fekün" gibi tabirlerin daha çok kullanıldığı görülmektedir. Bilhassa tasavvuf ve tekke şiirinde Allah'ın kudreti, kâinatı yoktan yaratması, yaratılış anı ve zamanı ile fâil-i mutlak olarak tasarrufu bu ifadelerle vurgulanmıştır. Bunların Türkçe'deki karşılıkları olan "ol, ol deyince olma, yaratma, yoktan yaratma, halketme, vücut bulma" gibi kelime ve deyimler de kün kelimesiyle türevlerinin ifade ettiği mâna ve mazmunu anlatır.

Kün emriyle bunun çevresinde gelişmiş ifade ve kavramlar tasavvuf literatüründe ve tekke çevrelerinde önemli yer tutar. Devriyyeler, ilâhiler başta olmak üzere tevhid ve münâcâtlar gibi dinî metinlerde sık sık kün emriyle ilgili tasavvufî düşünce ve görüşlere yer verilir; özellikle mesnevilerin baş tarafındaki manzumelerde Allah'ın kâinatı ilk yaratışından kinaye olarak anılır. Terimin ayrıca sevgiliyi ve kâinatın yaratılışını anlatan

veya benzer konulara temas eden şiirlerle bahâriyyelerde de kullanıldığı görülmektedir.

Tasavvuftaki yaratılış nazariyesine göre kâinat henüz var edilmemişken ve Allah'tan başka hiçbir varlık yokken Allah bilinmeyi ve sevilmeyi istediğinde önce bir nur yaratıp ona "kün Muhammedâ" (ol yâ Muhammed) dedi. Nur bu hitap karşısında hicabından terleyerek "lâ ilâhe illallah" (Allah'tan başka ilâh yoktur) cevabını verdi. O vakit Allah keremiyle "Muhammed Resûlullah" (Muhammed Allah'ın elçisidir) dedi. Daha sonra bu nurun terinden eflâk (dokuz felek), ondan anâsır-ı er-baa (dört unsur), ondan da mevâlîd-i selâse (hayvan, bitki, cansız nesneler) yaratıldı. Devriyyelerde "kavs-i nüzûl" veya "ferşiyye" de (devriyye-i ferşiyye) denilen bu süreçle birlikte kün emrinin verildiği, böylece insanın kenz-i mahfî mertebesinden çıktığı, o ilk cevheri karşılayan nûr-ı Muhammedî'nin (akl-ı evvel, akl-ı kül, nefs-i kül, rûh-ı izâfî, âlem-i vahdet, hakîkat-i Muhammediyye, aşk-ı ekber) bu emirle birlikte vücut bulduğu anlatılır. Mutasavvıflar bunu "cemî-i ervâh ve ecsâmın mebde ve menşei" olarak kabul ederler (meselâ bk. Niyâzî-i Mısrî, Risâle-i Devriyye, bk. bibl.).

Kün emrinin tasavvuf geleneğinde yaratılışla birlikte anılması ona geniş bir kullanım alanı sağlamış ve kelime "kün fekân" (Eğer mahbûba istersen ulaşmak / Gelip geçmek gerektir kün fekândan-Seyyid Nesîmî); kün fe-yekûn (Hâlik-ı halk u îzid-i bîçûn / Fâil-i kârgeh-i kün fe-yekûn-Sinan Paşa; Ol kādir-i kün fe-yekûn lutf edici rahman benem / Kesmeyen rızkını veren cümlelere sultan benem-Yûnus); "kâf u nûn" (Cûş kıldı akl-ı kül geldi vücûda kâinât / Kâf u nûn emrinden oldu bu cihan yekbâr mest-Nesîmî); "nûn ile kâf" (Hurûfa bakma andan içeri bak / Nefstir can değildir nûn ile kâf-Niyâzî-i Mısrî) gibi şekilleriyle edebiyata yansımış, pek çok şair tarafından bir telmih unsuru olarak ve yaratılıştan bahseden her vesileyle kullanılmıştır. İnsanın ve evrenin yaratılışı münasebetiyle devriyyelerde (Kâf u nûn hitâbı izhâr olmadan / Biz ol kâinâtın ibtidâsıyızHarâbî); Allah'ın mutlak iradesinden kinaye olarak tevhid ve münâcâtlarda (Ger murâd etse nice bir âlem / Kün demekle bulur vücûd ol dem-Na'tî Mustafa); Nûr-ı Muhammedî dolayısıyla na'tlarda (Olmasaydı zâtın olmazdı vücûd-ı kün fekân / Lâbüd olmazdı heyûlâ-yı cihan sûretkarîn-Osman Şems) yer alan kün emrine "kelimetü'l-hazret, kelime-i tekvîn, kün hitâbı" da denilir (Uludağ, s. 301-302). Kelimenin kâf u nûn veya nûn ile

kâf biçiminde kullanılması durumunda kâf Hz. Âdem’e, nûn Havvâ’ya işaret eder. Yine bu harflerin iki ele benzetilerek Hakk’ın fâiliyet ve mef‘ûliyetine yahut vücûb ve imkânına işaret ettiği kabul edilmiştir. Kün terimi Türkçe’deki “ol” şekliyle yine varlığın yaratılışından kinaye olarak kullanılmıştır (Ol dedi bir kerre var oldu cihan / Olma derse mahvolur ol dem heman-Süleyman Çelebi).

BİBLİYOGRAFYA

Niyâzî-i Mısrî, Risâle-i Devriyye (nşr. Abdurrahman Güzel, TKA, XVII-XXI/1-2 [1983] içinde), s. 121-139; Na‘tî Mustafa, Edhem ü Hüma (nşr. Ahmet Yılmaz), Konya 2001, s. 4, 5, 11; Agâh Sırrı Levend, Divan Edebiyatı (İstanbul 1943), İstanbul 1984, s. 17; Abdülbâki Gölpınarlı, Alevî-Bektâşî Nefesleri, İstanbul 1963, s. 233; a.mlf., Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 181; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü (Ankara 1989), İstanbul 1999, s. 250; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991, s. 301-302; Mehmet Yılmaz, Edebiyatımızda İslâmî Kaynaklı Sözler, İstanbul 1992, s. 89, 98; Abdülhamîd Hayret Seccâdî, Güzîde-yi ez Teʾs̱îr-i Ḳurʾân ber Naẓm-ı Fârisî, Tahran 1371, s. 37-38; Abdullah Uçman, Rıza Tevfik’in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri, İstanbul 2001, s. 91, 103, 201, 239-242, 441-457; Dihhudâ, Luġatnâme, XXII/B, s. 217; “Kün”, TDEA, VI, 42; Mustafa Uzun, “Devriyye”, DİA, IX, 252-253; Bekir Topaloğlu, “Hâlik”, a.e., XV, 304.

İskender Pala

KÜNÂ

(bk. ESMÂ ve KÜNÂ).

KÜNDEKÂRÎ

(كنده كاري)

Dekoratif amaçlı bir doğramacılık tekniği.

Kelimenin aslı Farsça kendekârî olup heykeltıraşlık, hakkâklık, kalemkârlık gibi plastik sanatları adlandırır (kendîden “oymak, kesmek”; kârî “iş, çalışma; tarz”). Osmanlıca’da kendekârîye daha çok “kalemkârî” anlamı verilirken yine Farsça künde (tomruk, masif ağaç kütlesi) kelimesinden etkilenilerek bir kündekârî terimi ortaya çıkarılmış ve genelde ince marangozluk kapsamına giren ahşap sanatları, özelde de aşağıda anlatılacak olan dekoratif doğramacılık sanatı için kullanılmıştır.

Kündekârî sekizgen, beşgen, yıldız gibi geometrik şekillerde kesilmiş küçük ahşap parçalarının çivi ve tutkal yardımı olmaksızın yalnızca birbirlerine geçirilmeleriyle düz yüzeyler elde etmeyi amaçlayan bir tekniktir. Böylece nem ve ısı değişikliği sebebiyle yekpâre ağaç levhalarda görülen eğrilme ve çarpılmalar önlenir. Tercih edilen ağaç türleri öncelikle ceviz, meşe, şimşir, armut, abanoz ve gül ağacıdır. Tekniğin temeli küçük ağaç parçalarının damarları, dolayısıyla eğrilme yönleri birbirine zıt gelecek şekilde yivler ve girinti-çıkıntılarla birleştirilmesi esasına dayanır. Genellikle parçaları çerçeveye alan çıtalarla kenar tahtaları ve göbekler oyma-kabartma arabesk motiflerle, bazan da sedef kakmalarla süslenmiştir.

Daha çok kapı, pencere ve dolap kanatlarıyla minber ve kürsülerde uygulanan kündekârînin en güzel örnekleri XII. yüzyılda Mısır, Suriye-Filistin ve Anadolu’da hâkim olan Türk-İslâm sanatlarında, sonraki yüzyıllarda ise sadece Anadolu’da görülür (XVI. yüzyıla kadar). Erken örneklerin başlıcaları arasında Suriye-Mısır’da Sayda Nefîse Hatun (1138-1145) ve Rakaya (1155) camilerinin mihrapları ile Sâlih Talayî Camii’nin kapısı (1160), Eyyûbî dönemine tarihlenen İmam Şâfiî’nin sandukası (1211), Melik Sâlih Türbesi’nin kapısı (1249-1250) ve İbn Tolun Camii’nde Sultan Lâçin’in minberi (1296) bulunmaktadır. Anadolu’daki erken örnekler arasında da Konya Alâeddin Camii

(1155-1156), Aksaray Ulucamii (XII. yüzyıl), Harput Sâre Hatun Camii (XII. yüzyıl), Siirt Ulucamii (XIII. yüzyıl), Birgi Ulucamii (1322), Malatya Ulucamii (1376-1377), Bursa Ulucamii (1399), Manisa İvaz Paşa Camii (1484) ve Niğde Sungur Bey Camii (XVI. yüzyıl) minberleri yer almaktadır.

Kündekârînin yine aynı zaman sürecinde ve daha çok Anadolu'da uygulanan üç taklit tarzı (literatürde sahte / yalancı kündekârî) bulunmaktadır. Ancak bunların yapılışı gerçek kündekârîden daha kolay değildir; taklit denilmelerinin sebebi sadece ona benzetilmiş olmalarıdır. 1. Çakma-kabartma kündekârî. Bu teknikte ahşap levhalar üzerine içleri yine genelde arabesk motiflerle doldurulan geometrik şekiller kabartma olarak ve birbirinden ayrık biçimde işlenmiş, aralarına ayrıca hazırlanan çerçeve çıtaları çivilerle çakılmıştır. Bu tekniğin başlıca örnekleri Ankara Alâeddin Camii (1197-1198), Kayseri Ulucamii (1205), Kayseri Huand Hatun Camii (1237), Ankara Kızılbey Camii (XIII. yüzyıl), Divriği Ulucamii (1228-1229) ve Ankara Arslanhane Camii (1289-1290) minberleriyle Kastamonu Candaroğlu Mahmud Bey Camii'nin (1366) kapısıdır. 2. Çakmayapıştırma kündekârî. Kündekârî görünümü veren bütün parçalar ayrı ayrı hazırlanıp ahşap levha üzerine tutkal ve çivi yardımıyla tesbit edilmiştir. Başlıca örnekler Ankara Ahî Elvan Camii'nin minberi (1382), Merzifon Çelebi Sultan Medresesi'nin dış kapısı (XV. yüzyıl) ve Amasya Mehmed Paşa Camii'nin (1495) kapısıdır. 3. Kabartma kündekârî. Ahşap levha kündekârî izlenimi verecek şekilde kabartmalarla süslenmiştir. Aslında teknik açıdan kündekârî ile en küçük bir ilişkisi bulunmadığı halde bu adla anılmasının sebebi sadece görünüm itibariyle ona benzemesidir. Bu tarzda kabartmaların yüksekliği diğerlerine oranla daha düşük seviyededir. Kayseri Ulucamii (1205), Ankara Hoca Paşa Camii (XIII. yüzyıl), Karamanoğlu İbrâhim Bey İmareti (XIII. yüzyıl), Ermenek Akmescid (1300) ve Beyhekim Mescidi (XIII. yüzyıl) kapıları bu teknikte yapılmış eserler arasındadır. Taklit kündekârî tekniklerinin her üçünde de yekpâre levha kullanıldığı için zamanla çatlama ve yarılmalar meydana gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Steingass, Dictionary, s. 1004, 1053, 1054-1055; Şükûn, Farsça-Türkçe Lûgat, III, 1589, 1590; Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Ankara 1984, s. 608, 639; Can Kerametli, “Osmanlı Devri Ağaç İşleri, Tahta Oyma, Sedef, Bağ ve Fildişi Kakmalar”, TEt.D, V (1962), s. 5-13; M. Zeki Oral, “Anadolu’da San’at Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri”, VD, V (1962), s. 23-79, rs. 1-42; Gönül Öney, “Anadolu’da Selçuklu ve Beylikler Devri Ahşap Teknikleri”, STY, sy. 3 (1970), s. 135-150; Erdem Yücel, “Türk Sanatında Ağaç İşçiliği”, TDA, sy. 82 (1993), s. 169-194; “Kündekârî”, SA, III, 1194-1195.

Erdem Yücel

KÜNDÜRÎ

(الكندري)

Ebû Nasr Amîdülmülk İmâdüddîn Mansûr b. Muhammed el-Kündürî (ö. 456/1064)

Selçuklu veziri.

415'te (1024) Nîşâbur'un Turaysîs bölgesindeki Kündür köyünde doğdu. Bazı kaynaklarda adı Muhammed b. Mansûr olarak kaydedilmektedir. Şeybânîler'in Benî Cerrâh koluna mensup olan ailesi Herat'a yerleşmişti. Babası Kündür köyünün dihkanı idi.

Tahsilini Nîşâbur'da tamamlayan Kündürî, şair Bâharzî ile birlikte Muvaffak Hibetullah b. Muhammed'in derslerine devam etti. Fıkıhla meşgul oldu, Arapça ve Farsça'yı öğrendi. Sultan Tuğrul Bey Nîşâbur'u fethedince (429/1038) Muvaffak Hibetullah b. Muhammed'e fasih Arapça ve Farsça bilen birini kâtip olarak görevlendirmek istediğini söyledi; o da Kündürî'yi tavsiye etti. Başlangıçta saraydaki kapıcı ve hâciblerin teftişi (işrâfü'l-bâb) ve istihbarat işleriyle ilgili bir göreve getirilen Kündürî bu görevden hoşlanmayınca Hârizm'in idaresine memur edildi. Hârizm'de bulunduğu sırada Tuğrul Bey onu muhtemelen Hârizmşah ailesinden bir hanımı kendisine istemesi için görevlendirdi. Fakat Kündürî bu hanımla kendisi evlendi ve ardından Tuğrul Bey'e isyan etti. Ancak sığındığı kalede ele geçirilerek sultanın ordugâhına götürüldü ve onun emriyle hadım edildi. Diğer bir rivayette ise onun Tuğrul Bey'den korkup evlenecek durumda olmadığını ispat için kendini hadım ettirdiği kaydedilir. Tuğrul Bey, Kündürî'yi hadım ettirerek cezalandırmakla beraber ehliyet ve liyakatinden dolayı onu görevinde bıraktı ve muhtemelen emîr-i şikâr tayin etti. Kündürî, reîsü'r-rüesâ Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali b. Mîkâîl'in vezirliği sırasında Dîvânü'r-resâil'de kâtip olarak çalıştı. Ebû Muhammed Hasan ed-Dihistânî (İbnü'l-Esîr, IX, 526) veya Ömerek er-Ribâtî'den sonra vezir tayin edildi (447/1055). Kündürî, Hemedan'da İbrâhim Yinal tarafından kuşatılan Tuğrul Bey'e yardıma gitmedi, mağlûp olduğuna dair haberler üzerine

sultanın üvey oğlu Enûşirvân'ı Selçuklu tahtına çıkarmaya kalkıştı (450/1058). Oğuzlar'ın tepkisi üzerine Ahvaz'a kaçıp Hezâresb b. Bengîr'e sığındı. Daha sonra affedilerek Tuğrul Bey'in yanına döndü ve Kutalmış'ın isyanını bastırmakla görevlendirildi. Tuğrul Bey'in ölüm haberi üzerine başşehir Rey'e döndü ve onun vasiyetine uyarak Çağrı Bey'in oğlu Süleyman'ı tahta çıkardı. Fakat Kutalmış'ın büyük bir tehlike teşkil edeceğini anlayıp Alparslan'ı sultan ilân etti (455/1063).

Alparslan tahta çıkınca Kündürî'ye vezirlik görevini sürdürmesini söyledi. Ancak nüfuz ve kudretini Kündürî ile paylaşmak istemeyen Nizâmülmülk, bazı emîrlerle iş birliği yaparak Süleyman'ın kendisinden önce sultan ilân edilmesinden dolayı Kündürî'ye kırgın olan Alparslan'ı onu öldürmesi hususunda ikna etti. Bunun üzerine Alparslan, Kündürî'yi tevkif ve mallarını müsadere ettirip Merverrûz'a gönderdi ve orada hapsetti (7 Muharrem 456 / 31 Aralık 1063). Kündürî, bir yıl hapis yattıktan sonra sultanın görevlendirdiği iki gulâm tarafından katledildi (16 Zilhicce 456 / 29 Kasım 1064). Cenazesi Kündür köyüne götürülerek orada defnedildi.

Tuğrul Bey zamanında Selçuklular'la Abbâsîler arasındaki münasebetlerin geliştirilmesinde Kündürî'nin büyük katkıları olmuştur. Tuğrul Bey'in Bağdat'a ilk girişinde (447/1055) kendisine refakat eden Kündürî, Halife Kāim-Biemrillâh'ın kızı Seyyide Hatun'la Tuğrul Bey'in evlenmesi konusunda önemli rol oynamış, tehdit dahil çeşitli yollara başvurarak halifeyi ikna etmeyi başarmıştır. Halife tarafından "seyyidü'l-vüzerâ" lakabı verilen Kündürî, 13 Şâban 454'te (22 Ağustos 1062) Tebriz dışında kıyılan nikâhta Tuğrul Bey'in vekili sıfatıyla hazır bulunmuştur. Tuğrul Bey'in daha önce dört vezir değiştirdiği halde ölümüne kadar sekiz küsur yıl Kündürî ile çalışması ve kendisine çok geniş yetkiler vermesi onun devlet idaresinde ne derece yetenekli olduğunu göstermektedir.

Kündürî kitâbetteki mahareti, fesahat ve belâgatı, akıl ve feraseti, cömertlik ve adaletiyle temayüz etmiş, bu meziyetlerinden dolayı Ebîverdî, Surredürre, Ali b. Hasan el-Bâharzî ve Lâmiî Gürgânî gibi şairler tarafından övülmüştür. Bâharzî'nin onun hadım edilmesi üzerine yazdığı tesliyetnâme devrin şairleri tarafından takdirle karşılanmıştır. Ancak Mu'tezilî-Şiî olan Kündürî'nin Şâfiîler'le Eş'arîler'e düşmanlığı ve özellikle İmam Şâfiî aleyhindeki konuşmaları yüzünden Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî ve

İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî gibi âlimler Horasan’ı terkederek kendisine tepki göstermişlerdir. Onun Horasan camilerinde Râfizîler’le birlikte Eş‘arîler’in de lânetlenmesini istediği, ancak daha sonra bu tavrından vazgeçtiği rivayet edilir. Ulemâyı, şair ve edipleri destekleyen Kündürî imar faaliyetlerinde de bulunmuş, medrese, mescid ve ribâtlar yaptırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lâmiî Gürgânî, Dîvân (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 2535 şş., s. 1-11, 29, 59, 68-73, 82-86, 98-106, 132-134; Ali b. Hasan el-Bâharzî, Dümyetü’l-ḳaṣr (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1971, II, 230-245; Beyhakī, Târîẖ (Hüseynî), s. 130, 190-191; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 226, 234, 238-239; Râvendî, Râhatü’s-sudûr (Ateş), I, 96-97, 107-109, 115; Ahbârü’d-devleti’s-Selcûkıyye (Lugal), s. 16-18; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bündârî, Zübdetü’n-Nusra (Burslan), s. 2, 7, 30; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 138-143; Reşîdüddin, Câmiʿu’t-tevârîẖ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, II/5, s. 23-26, 29-30; Nâsırüddin Münşî-i Kirmânî, Nesâʾimü’l-esḥâr (nşr. Celâleddin Hüseyn-i Urmevî), Tahran 1337 hş., s. 48-49; Hindûşâh es-Sâhibî, Tecâribü’s-selef (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1357 hş., s. 261-266, 279, 346; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XXVI, 304-305; Safedî, el-Vâfî, V, 71-74; Hândmîr, Düstûrü’l-vüzerâʾ (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 2535 şş., s. 83, 148-149, 153; Browne, LHP, II, 173-175; Abbas İkbâl, Vezâret der ʿAhd-i Selâṭîn-i Büzürg-i Selcûḳī, Tahran 1338 hş., s. 42-43; G. Makdisi, Ibn ʿAqīl et la résurgence de l’Islam traditionaliste au XIe siècle (Ve siècle de l’Hégire), Damas 1963, s. 106-107, 124-127; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., “al-Kundurī”, EI² (İng.), V, 387-388; C. L. Klausner, The Seljuk Vezirate, A Study of Civil Administration 1055-1194, Cambridge 1973, s. 11, 19, 25, 29, 42-43, 52, 57-58, 60, 69, 74-77, 105; Mehmet Altay Köymen, Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976, tür.yer.; a.mlf., Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1992, III, 7-11; ayrıca bk. İndeks.

Abdülkerim Özaydın

KÜNHÜ'l-AHBÂR

(كنه الأخبار)

Âlî Mustafa Efendi'nin (ö. 1008/1600) dünya tarihi olarak kaleme aldığı eseri.

Müellifin müslüman tarih yazımına mükemmellik kazandırmak amacıyla kaleme aldığını ifade ettiği eserin yazma nüshası yaklaşık 1000 sayfa ve dört bölümden (rükün / erkân) meydana gelmektedir. Birinci bölüm yaratılıştan Hz. Muhammed'e kadar olan tarihe, ikinci bölüm Emevî ve Abbâsîler dönemine, üçüncü bölüm Türk ve Moğol hânedanlarının tarihine, dördüncü bölüm Osmanlı tarihine ayrılmıştır. İlk bölümde ayrıca coğrafya ve etnolojiyle ilgili konular, eserin sonunda da biyografiler ihtiva eden ilâve bir kısım düşünülmüş, ancak eserin mukaddimesinde belirtilen bu planlama tam olarak gerçekleşmemiştir. Bunun yerine bölümlerin muhtevası şu şekildedir: Birinci bölüm Hz. Âdem'den Hz. Yûsuf'a kadar olan peygamberler ve hânedanlar tarihini; ikinci bölüm Hz. Îsâ ve Hz. Muhammed'e kadar olan peygamberler tarihini, ilk sahâbîlerin ve I. (VII.) yüzyılın önemli şahsiyetlerinin biyografilerini, on iki imamın hayatını, İran ve Ptoleme hânedanları tarihini; üçüncü bölüm Emevî ve Abbâsîler dahil pek çok müslüman hânedanın tarihini; dördüncü bölüm başlangıçtan 1005 (1596) Eğri seferine kadar olan Osmanlı tarihini içine alır. Bu son bölümde ayrıca devlet adamları, âlim ve şairlere ait uzun biyografiler, Osmanlılar'ın aslı, etnolojileri ve idarecilerinin durumuyla ilgili müstakil kısımlar da bulunmaktadır.

Kitap içindeki verilerle müellifin diğer eserlerinden çıkarılan bilgilere göre Künhü'l-ahbâr'ın yazımına muhtemelen 1000 (1592) yılı kışında başlanmıştır. Müellif, eser üzerinde sekiz (bir başka yerde on) yıl çalıştığını ve sürekli değişiklikler yaparak ilâveler (ta'likat) yazdığını söylemektedir. 1008'de (1599-1600) Kahire'ye giden Âlî'nin burada da kitap üzerinde çalışmaya devam ettiğine dair işaretler vardır. Muhtemelen dördüncü bölümün son redaksiyon nüshalarından birinin 1599'dan sonra Kahire'de görülmüş olması (de Sacy, I [1882], s. 141-143) ve Âlî'nin bu tarihten

sonraki eserlerinde Künhü'l-ahbâr'dan alıntıların bulunması onun eserin bir veya birkaç nüshasını beraberinde Kahire'ye, ardından sancak beyliğine tayin edildiği Cidde'ye götürdüğünü göstermektedir.

Künhü'l-ahbâr Osmanlı tarih yazıcılığında son derece önemli bir mevki işgal eder. Eserin zaman içerisinde gördüğü kabul ve hissettirdiği ağırlık, sayıları yüzlerle ifade edilen yazma nüshalarının mevcudiyetinden de anlaşılmaktadır. Muhtemelen henüz ortaya çıkmamış pek çok nüshası da bulunmaktadır. Osmanlı tarih yazıcılığında istisnaî kabiliyetlere sahip olduğu hemen herkesçe kabul edilen Âlî Mustafa Efendi Künhü'l-ahbâr'ı yazarken farklı özellikte pek çok kaynak kullanmıştır. Bunların başında yazılı kaynaklar gelmektedir ve ilk üç bölüm için başvurulan kaynak sayısı 200 kadardır. Nitekim mukaddimede 100 eser ve otuz kadar müellif ismi verilmektedir. Bu kaynakların bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Âlî'nin zikrettiği kaynaklar Kur'an, mevcut tarihler, biyografiler, ansiklopediler, ahlâk ve siyaset kitapları, kozmografiler, coğrafya, hukuk, edebiyat ve belâgat kitapları gibi eserlerdir. Bunlar arasında İbn Cerîr et-Taberî, İzzeddin İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Mîrhând ve Adudüddin el-Îcî tarihleri, Vâsıf Şah'ın el-ʿAcâʾib'i, Diyarbekrî'nin Târîḫu'l-ḫamîs'i, Kisâî'nin peygamberler tarihi başta gelenlerdir. Dördüncü bölümde bunların dışında elli kaynak daha kullanılmıştır. Âlî bu bölümün mukaddimesinde bunlardan dokuzunu açık olarak zikreder. Ayrıca kendisine ait başka eserlerden de sık sık faydalanmış, bunlardan bazılarının bölümleri Künhü'l-ahbâr'da âdeta aynen iktibas edilmiştir. Meselâ Şehzade Selim ve Bayezid arasındaki Konya savaşı ile II. Selim'in cülûsuna kadarki olayları ele aldığı Nâdirü'l-mehârib (1567-1569), bizzat katıldığı 1578-1580 Gürcistan ve Şirvan seferiyle bu

döneme ait olayları anlattığı, aynı zamanda inşâ sanatını sergilediği Nusretnâme (1580-1581), Kanûnî Sultan Süleyman'ın Sigetvar seferi, ölümü ve II. Selim'in cülûsunu yazdığı Heft Meclis (1569-1570), Adudüddin el-Îcî'ye atfedilen, ancak Ya'kūb b. İdrîs el-Karamânî'ye ait olduğu anlaşılan İşrâḳu't-tevârîḫ adlı eserin tercümesi olan Zübdetü't-tevârîh (1575), Gürcistan seferini anlattığı Fursatnâme (1580-1581), III. Murad'a yazdığı bir siyasetnâme olan Nushatü's-selâtîn (1581-1585), III. Mehmed'in sünnet düğününü nazmettiği Câmiu'l-buhûr der Mecâlis-i Sûr (1583), kozmoloji ve kronolojiye dair kısa bir risâlesi olan Mir'âtü'l-avâlim

(1587), Tokat dizdarı Ârif Ali'nin XIV. yüzyıl eseri olan Dânişmendnâme'sine dayalı olarak hazırladığı Mirkātü'l-cihâd (1589), Arapça'dan tercüme ettiği Mehâsinü'l-âdâb (1596), Câhiz'e atfedilen Minhâcü's-sülûk ve son olarak da yaklaşık otuz iki İslâm hânedanının yükselişiyle çöküşünü ele alan ve Osmanlılar'ın bozulma sebeplerini inceleyen bir zeyli bulunan Fusûlü'l-hal ve'l-akd ve usûlü'l-harc ve'n-nakd (1598) bu eserlerdendir. Âlî, ayrıca divanları dahil diğer bazı eserlerinde bulunan bir kısım şiirleri de Künhü'l-ahbâr'a almıştır. Özellikle dördüncü bölümde bir resmî görevli olmasının imkânlarından istifade ederek devlet belgelerinden de yararlanmıştır. Uzun yıllar süren meslek hayatında aralarında sadrazamlar, vezirler, valilerin bulunduğu ilmiye ve askeriyeden pek çok kişiyi tanıma fırsatı elde eden Âlî bunlarla yaptığı görüşmeleri kaydetmiş ve Künhü'l-ahbâr'da bu şifahî kaynakları da kullanmayı ihmal etmemiştir. Âlî'nin kaynaklara yaklaşımı geleneksel İslâm tarihçiliği özellikleri taşımakta olup kendisi de bu yaklaşımını kaynaklarını güvenilirlik ölçülerine göre değerlendiren bir hadis âlimi tarzında takdim etmektedir. Bu sebeple Âlî, gerek arşiv malzemelerini gerekse diğer geçmiş dönemin materyallerini gözü kapalı olarak doğru kabul etmemiş, zaman zaman bunları düzeltip açıklamalarda bulunmuştur. Bununla birlikte Âlî'nin kaynaklarına karşı gösterdiği ilmî yaklaşımı bile onun tamamıyla geleneksel çizgiden ayrıldığı anlamına gelmez.

Müellif eserini belli bir dünya görüşü çerçevesinde tasarlamıştır. Zamanının yaygın olan anlayışı çerçevesinde de dünya görüşü İslâm dairesinde şekillendiğinden Künhü'l-ahbâr, tamamen sultanların Allah'ın yeryüzünde temsilcileri kabul edildiği müslüman devletlerin veya hânedanların tarihi formundadır. Bunların sonuncusu olan Osmanlı Devleti, eserin pek çok yerinde belirtildiği üzere XVI. yüzyılın ortalarından itibaren bir çözülme içerisindedir. Künhü'l-ahbâr, Âlî'nin tarihçilik tekniği bakımından da geleneksel tavrını yansıtan bir tertip ihtiva etmektedir. Muhtevanın mütemadiyen kesilmesi, anekdotlar, biyografiler, savaş sahneleri ve olayların pek sağlam olmayan kronolojik bir tarzda ele alınışı gibi çeşitlemelerle oluşan ansiklopedik kısımların varlığı dikkat çekmektedir. Bu durum, Âlî'nin bazı ilim adamları tarafından ifade edildiği ölçüde objektif ve ilmî bir tarihçi olduğu görüşüyle uyuşmamaktadır. Eserin kaleme alınma sebebi, öncelikle başta padişah olmak üzere Osmanlı idareci ve aydın kesimini bilgilendirmek ve eğitmek, bunların, Fâtih Sultan Mehmed'den

Kanûnî Sultan Süleyman'a kadar olan dört büyük padişah döneminde yaşanan Osmanlılık ideallerine bağlılığını kuvvetlendirmektir. Âlî, dikkat çekmek istediği bu dönemle ilgili olarak zaman zaman bazı kişiler ve olaylar hakkında ortaya koyduğu peşin hükümlere veya methiyelere rağmen oldukça güvenilir bir tarihçilik sergilemiştir. Künhü'l-ahbâr'da zaman zaman hayal mahsulü retorikler de mevcuttur. Dolayısıyla eser, aynı zamanda okuyucuyu eğlendirmek amacını güden geleneksel bir tarihçilik anlayışının da tezahürüdür. Eserde başvurulan edebî teknikler, zengin sayılabilecek şiir ve nazım örnekleri vb. özellikler ona aynı zamanda edebî bir eser karakteri kazandırmaktadır. Bu bakımdan Künhü'l-ahbâr her şeyden önce Osmanlı edebî literatürünün bir âbidesidir denilebilir.

Künhü'l-ahbâr başlangıçtan itibaren Peçevî, Solakzâde, Hezarfen Hüseyin Efendi, Naîmâ ve Mustafa Nûri Paşa gibi daha geç devir Osmanlı tarihçileri tarafından kullanılmıştır. Kantemiroğlu eserden faydalanan muhtemelen ilk Batı eğitimli tarihçidir. Künhü'l-ahbâr'ın XVIII. yüzyılın başlarında Avrupa'ya ulaşan ilk nüshası olan ve bazı hataları bulunan dördüncü bölümü günümüzde Uppsala Üniversite Kütüphanesi'ndedir. Eseri kullanan ilk Batılı tarihçi ise Hammer'dir. Künhü'l-ahbâr'ın ilk baskısı, İstanbul'da Takvimhâne-i Âmire'de bölüm tertibine uyulmaksızın beş cilt olarak yapılmıştır (1277-1285/1860-1868). Yaratılıştan İstanbul'un fethine kadar olan tarihi ele alan bu baskıda 500 varakı bulan dördüncü bölümün muhtemelen en önemli son kısmı ile diğer bazı bölümler eksiktir. Bu kusur Nihal Atsız tarafından, İstanbul kütüphanelerinde bulunan üç nüshaya dayanılarak günümüz Türkçe'si ile hazırlanan III. Murad ve III. Mehmed dönemlerine ait kısımların baskısıyla (İstanbul 1968) kısmen giderilmiştir. Künhü'l-ahbâr'ın dördüncü bölümünün mukaddimesinin daha sağlam bir baskısı Leiden nüshasından Jan Schmidt tarafından gerçekleştirilmiştir (Muṣṭafā ʿĀlī's Künhü'l-Aḫbār and its Preface According to the Leiden Manuscript, İstanbul 1987). Eserin Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 901, 920) 635 ve 606 varaklı iki nüshasına dayanılarak Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Yavuz Sultan Selim'in saltanatının sonuna kadar olan bölümü Ahmet Uğur, Ahmet Gül, Mustafa Çuhadar ve İ. Hakkı Çuhadar tarafından iki kısım olarak neşredilmiştir (Kayseri 1997). Aynı nüshalara dayalı olarak II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed devirlerini de Faris Çerçi doktora tezi olarak hazırlamış, eser daha sonra üç cilt halinde neşredilmiştir (Kayseri 2000). Ancak bu son neşirler sınırlı

sayıda nüshalara dayandığından fazla güvenilir değildir. Eserin tezkire kısmı ise Mustafa İsen tarafından yayımlanmıştır (Ankara 1994). Künhü'l-ahbâr'ın çeşitli yazmaları eserin değişik bölümleri halinde Türkiye, Mısır ve Avrupa kütüphanelerinde bulunmaktadır. İstanbul'da sonu itibariyle tam olan nüshalar Nuruosmaniye (nr. 3409), Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 3083) ve Süleymaniye (Hâlet Efendi, nr. 598) kütüphanelerinde mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, tür.yer.; Hüseyin Nihal Atsız, Âlî Bibliyografyası, İstanbul 1968; C. H. Fleischer, Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Âli (1541-1600), Princeton 1986; J. Schmidt, Pure Water for Thirsty Muslims. A Study of Muṣṭafa ʿĀlī of Gallipoli's Künhü'l-Aḫbār, Leiden 1992; Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994; S. de Sacy, "Note sur la langue balaïban", JA, I (1822), s. 141-143; A. Tietze, "Muṣṭafa ʿĀlī of Gallipoli's Prose Style", Ar.Ott., V (1973), s. 297-319; Mustafa İsen, "Edebiyat Tarihi Açısından Künhü'l-Ahbâr'ın Önemi", TDEAD, II (1983), s. 49-57; Bekir Kütükoğlu, "Âlî Mustafa Efendi", DİA, II, 414-416; Ömer Faruk Akün, "Âlî Mustafa Efendi (Edebî Yönü)", a.e., II, 416-421.

Jan Schmıdt

KÜNTÎ

(الكنتي)

Batı ve Kuzey Afrika’da etkili olan bir mutasavvıf ve ulemâ ailesi.

Batı Sahrâ’da Araplaşmış Zenâte Berberîleri’nden Morlar’ın bir kolu olan ve Cezayir, Moritanya, Mali, Nijer, Nijerya dahil geniş bir coğrafyaya yayılan Künte kabilesinin sahâbî Ukbe b. Nâfi‘ el-Fihrî’nin soyundan geldiği kanaati yaygındır. Kabile, XV. yüzyıldan itibaren Cezayir’in Tuvât ve Moritanya’nın Tagant bölgelerinde nüfuz sahibi olmaya başladı. Kādiriyye tarikatını Batı Sahrâ’da yayan Sîdî Ahmed el-Bekkâ (el-Bekkây) el-Küntî ve Orta Sahrâ ile Bilâdüssûdan’da aynı tarikatı Muhammed b. Abdülkerîm el-Megīlî ile birlikte yayan oğlu Sîdî Ömer eş-Şeyh el-Küntî XV-XVI. yüzyıllarda kabilenin önde gelen şahsiyetleridir. Evlâdü’l-Vâfî isimli Kuntalar’ın alt kolu XVIII. yüzyılın başında Mali’nin Azavâd bölgesine göç ederek vaha şehri Aravan ve çevresine yerleşti. İlim ve tasavvuf ehli olarak tanınan birçok kişiyi yetiştiren Künte kabilesinin XVIII ve XIX. yüzyıllardaki nüfuzunu Sîdî Muhtâr el-Küntî, oğlu Sîdî Muhammed ve torunu Ahmed el-Bekkâ Sahrâ bölgesiyle Batı ve Kuzey Afrika’da yaydılar.

Muhtar el-Kebîr b. Ahmed b. Ebû Bekir el-Küntî, 1142 (1729) yılında Mali’nin kuzeydoğusundaki Azavâd bölgesinin merkez şehri Aravan’a bağlı Kathib Ughalu köyünde doğdu. İlk eğitimini babasından ve annesinin babası Sîdî Abdülkerîm’den aldı. On yaşında iken babasının vefat etmesi üzerine büyük kardeşi Sîdî Muhammed Ebû Hâmiye tarafından yetiştirildi. On üç yaşında Aravan’a yakın Mebrûk köyüne giderek Ag el-Kelhurmî’den nahiv, hitabet ve fıkıh dersleri aldı. Bir müddet sonra sağlığı bozulunca hocasının tavsiyesi üzerine Tinbüktü’ye gittiyse de Kādiriyye’nin bölgedeki şeyhi Sîdî Ali b. Necîb’in derslerini takip etmek üzere Aravan’a döndü. Dört yıl boyunca ondan fıkıh, tasavvuf, hadis ve tefsir, ardından diğer bazı âlimlerden nahiv, hitabet ve edebiyat okudu. Kādiriyye, Nakşibendiyye ve Şâzeliyye tarikatları hakkında bilgi sahibi olduktan sonra Ali b. Necîb’den Kādirî virdini aldı. 1757’de hocası vefat edince onun yerine geçti; ilmî

birikimi ve tasavvufî tecrübesiyle kendini XVIII. yüzyılın müceddidi ilân ettiği gibi çevresi tarafından da kutbü'l-aktâb kabul edildi. XV. yüzyıldan itibaren Bekkâiyye olarak bilinen Kādiriyye'nin bu kolu ona nisbetle Muhtâriyye-Küntiyye diye anılmaya başlandı. Tinbüktü'nün 400 km. kuzeyindeki Hille'de açtığı zâviyede yaklaşık elli yıl boyunca tarikatını Sahrâ, Bilâdüssûdan, Gambia, Senegal'in Kazamans bölgesi, Gine Bissau, Liberya ve Gana'ya kadar yaydı. Devlet adamlarından ona bağlanan Mâsînâ Emîri Şehu Ahmedü (Ahmedü Lobbo) ve Sokoto Emîri Osman b. Fûdî de Nijer, Nijerya ve Kamerun'a kadar bu tarikatın nüfuzunu genişlettiler.

Bütün Künte kabilesi ileri gelenleri gibi herhangi bir idarecinin hizmetine girmekten kaçınan Muhtâr el-Küntî, vefatına kadar çevresindeki sultanlıklar ve emirlikler arasında cereyan eden savaşlarda ve Tevârık kabileleri içindeki taht kavgalarında barışı kurma yönündeki gayretleriyle tanındı. Mâsînâ Emîri Şehu Ahmedü ve el-Hâc Ömer'in cihad konusundaki tavırlarını benimsemezken Osman b. Fûdî'nin cihadını desteklemekte sakınca görmedi. Ayrıca otoritesi sayesinde Sahrâ ticaretinde güvenliği sağladığından bölgede düşmanlıklar azaldı ve ahalinin hayat seviyesi yükseldi. Sık sık seyahate çıkan Muhtâr el-Küntî bu dönemlerde vekil olarak yerine hanımı Şehya'yı bırakıyordu. Küntî'nin Halîl b. İshak'ın Mâlikî fıkhına dair el-Muḫtaṣar'ını erkek talebelere okuturken hanımının aynı kitabı kız öğrencilere okuttuğu kaydedilir (Abdülhay el-Kettânî, I, 136).

Nijer'den yaptırdığı tuz ticareti ve Tuvât ile Tinbüktü arasındaki tütün ticaretinden elde ettiği gelirle geçinen Küntî bugünkü Nijer, Mali, Moritanya, Senegal ve Nijerya gibi ülkelerden gelen çok sayıda öğrencinin ihtiyaçlarını da karşılıyordu. Tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı ile tasavvuf konularında yetiştirdiği bu öğrencileri vasıtasıyla Kādiriyye tarikatı Sahrâ'nın doğusundan Atlas Okyanusu sahillerine kadar geniş bir coğrafyada güçlendi. Muhtâriyye zâviyeleri Sahrâ ve Bilâdüssûdan'ın çeşitli devletleri yanında Mağrib'in önemli şehirlerinden Miknâs, Fas, Rabat ve Merakeş'te de açıldı. Küntî 1226 (1811) yılında vefat etti.

Muhtâr el-Küntî fıkıh, fıkıh usulü, tefsir, kelâm, tasavvuf, ahlâk, ensâb, tarih, sîret, vaaz ve irşad, edebiyat ve nahiv gibi birçok ilim dalında kaleme aldığı 314 kitap ve risâle yanında sultanlara, emîrlere ve talebelerine

yüzlerce mektup yazmıştır. Bu eserlerin yazma nüshaları başta Tinbüktü Ahmed Baba Dokümantasyon ve Tarih Araştırmaları Merkezi olmak üzere Rabat Kraliyet Sarayı ve Halk kütüphaneleri, Paris Bibliothèque Nationale ve Sahrâ'daki özel kütüphanelerde bulunmaktadır. Mâlikî fıkhına dair bir muhtasar olan Hidâyetü'ṭ-ṭullâb adlı kendi eserine Fetḥü'l-vehhâb ʿalâ Hidâyeti'ṭ-ṭullâb adıyla yazdığı şerh yanında Fıḳhü'l-ʿayân fî ḥaḳāʾiḳi'l-Ḳurʾân ve's-sünne, Keşfü'n-niḳāb ʿan es-râri Fâtiḥati'l-kitâb, Keşfü'l-lebs fîmâ beyne'r-rûḥ ve'n-nefs, el-Cürʿatü'ṣ-ṣâfiye ve'n-nefḥatü'l-kâfiye, Nüzhetü'r-râvî ve buġyetü'l-ḥâvî fi't-tevḥîd, Kitâbü'l-Münne fî iʿtiḳādi Ehli's-sünne, Maʿnâ kelimeti'l-iḫlâṣ, Nefḥu'ṭ-ṭîb fi'ṣ-ṣalât ʿale'n-nebiyyi'l-ḥabîb, Dîvânü'l-mülûk fî ṣalâṭîni's-Sûdan, Ḳaṣîde fî medḥi'r-Resûl, Zevâlü'l-ilbâs fî ṭardi'l-vesvâsi'l-ḫannâs, el-İrşâd fî meṣâliḥi'l-ʿubbâd, el-Ecvibetü'l-mühimme li-men lehû bi-emri dînihi'l-himme, Mecmûʿa min aḥzâbihî adlı eserleri, ayrıca Arap grameri hakkında İbn Mâlik'in el-Maḳṣûr ve'l-memdûd adlı eseri için kaleme aldığı Fetḥu'l-vedûd isimli şerhi bunlardan bazılarıdır. Soru-cevap şeklinde dinî meselelerle ilgili önemli bilgileri ve fetvalarını ihtiva eden el-Ecvibe ve Fetâvâ adlı eserleri de bulunmaktadır.

Küntî'nin sekiz oğlundan biri olan Sîdî Muhammed 1178'de (1765) doğdu. Babasının yanında bir taraftan eğitimini tamamlarken diğer taraftan sosyal ve siyasal konularda onun yardımcısı oldu. Bu sırada Küntî'nin diğer oğulları Mali'nin Azavâd ile Moritanya'nın Havz (Hodh) bölgelerindeki kabilelere reislik yapıyorlardı. Küntî'nin kendisine halef tayin ettiği Sîdî Muhammed, onun vefatı üzerine Muhtâriyye'nin başına geçip Hille'deki merkez zâviyeyi idare etti. 1241 (1826) yılında ölümüne kadar babasının izinden giderek bölgede saygın bir kişiliğe sahip oldu. Müridlerinden Şeyh Sidiya Moritanya'da Muhtâriyye'yi yayarken Ahmedü Bamba Senegal'de Mürîdiyye'yi kurdu.

Sîdî Muhammed çok sayıda kitap kaleme almış olup bunların önemli bir kısmı Tinbüktü Ahmed Baba Dokümantasyon ve Tarih Araştırmaları Merkezi'nde bulunmaktadır. Kitâbü'ṭ-Ṭarâʾif ve't-telâʾid min kerâmâti'ş-şeyḫeyni'l-vâlide ve'l-vâlid dışında Tekrûr, Sahrâ ve Moritanyalı âlimlerinin hayatı ve eserlerini

anlattığı İzâletü’r-reyb, Cünnetü’l-mürîd dûne’l-merîd, Mâsînâ Emîri Şehu Ahmedü’ye verdiği cevapları topladığı el-Ecvibetü’l-Fûlâniyye bölge tarihi ve özellikle Künte kabilesinin tarihi açısından önemlidir. Diğer başlıca eserleri de şunlardır: el-Ecvibe ʿan mesâʾili’l-fıḳhiyye, Risâle fî ḥuḳūḳi’n-nisâʾ, el-ʿAḳīdetü’s-sünniyye, Şerḥu ismillâhi’l-aʿẓam, er-Ravżü’l-ḥasîb şerḥu Nefḥi’ṭ-ṭîb, Cevâb ʿan s̱elâs̱i mesâʾil bi’l-virdi’l-Ḳādirî, Şerḥu ḥizbi’l-esrâr, S̱elâs̱ü ḳaṣâʾid fî medḥi’r-Resûl, Risâle ilâ Aḥmed Lübbü el-Fûlânî emîru Mâsînâ, Maḳāle fi’l-aḫlâḳi’d-dîniyye ve’l-vaʿẓ, el-Vaṣiyyetü’l-fâḫire.

Sîdî Muhammed’in 1217 (1802) yılında doğan oğlu Ahmed el-Bekkâ öğrenimini dedesinin ve babasının yanında tamamladı. Babasının vefatı üzerine yerine geçen ağabeyi Sîdî el-Muhtâr es-Sagīr ile birlikte 1831’de Tinbüktü’ye yerleşti. Ağabeyi 1264’te (1848) vefat edince Muhtâriyye tarikatının başına geçti. Tarikat ona nisbetle Bekkâiyye diye de anılmaktadır. Mâsînâ, Sokoto, Hogar ve Tuvât’a birçok defa seyahat etti. Onun dönemi, el-Hâc Ömer’in Tukulör Devleti’ni kurması ve Avrupalı seyyahların bölgeye gelmeleriyle hareketli hadiselere sahne oldu. el-Hac Ömer’e karşı Mâsînâ emîriyle beraber hareket eden ve el-Hâc Ömer’in temsil ettiği Ticânîliğin kendi bölgesinde yayılmasını istemeyen Ahmed el-Bekkâ, Mâsînâ ve Segu hâkimlerinin güçlerini birleştirerek ona karşı gelmelerini sağladı. 1862’de Hamdallahi’nin el-Hâc Ömer’in eline geçmesi üzerine onunla barış yapmak için uğraştı. el-Hâc Ömer ondan Hamdallahi’ye gelip bağlılığını bildirmesini isteyince Ahmed el-Bekkâ, Künte birliklerini savaşa sokarak Mâsînâ ordusuna destek verdi. el-Hâc Ömer’in 1864’te ölmesi üzerine Mâsînâ ile ittifakı bozuldu. Bunu fırsat bilen Bandiagara’daki Ticânîler saldırıya geçerek 1281 (1864-65) yılında Ahmed el-Bekkâ’yı öldürdüler.

Otuzu şiir kitabı olmak üzere Ahmed el-Bekkâ’nın kaleme aldığı 100’den fazla eserden altmış kadarı Tinbüktü Ahmed Baba Dokümantasyon ve Tarih Araştırmaları Merkezi’nde muhafaza edilmektedir. Eserlerinden bazıları şunlardır: Urcûzetü’l-mez̠âhibi’l-erbaʿa, Risâle fî ḥükmi beyʿi’l-milḥ bi’ṭ-ṭaʿâm, Mesâlikü’l-cinân, Ḳaṣîde fî medḥi’r-Resûl, Ḳaṣâʾid fi’t-tevḥîd, S̱elâs̱ü resâʾil ilâ Fûlânî Mâsîne, Risâle ile’l-emîr Aḥmed b. eş-Şeyḫ Aḥmed el-Fûlânî, Risâle fî şeʾni ḍayfihi’l-İngilizî (Barth), Manẓûmât mütenevviʿa, Risâle ilâ iḫvânihî mine’l-Fûlân, Risâle ilâ ebnâʾi ʿammihî.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Ebû Bekir el-Vülâtî, Fetḫu'ş-şekûr fî maʿrifeti aʿyâni ʿulemâʾi't-Tekrûr (nşr. M. İbrâhim el-Kettânî - Muhammed Hâccî), Beyrut 1401/1981, s. 152-153; J. C. Froelich, Les musulmans d'Afrique noire, Paris 1962, s. 222-227; M. Abitbol, Tombouctou et les Arma, Paris 1979, s. 187, 193, 226, 228-231, 236-238; Mahmoud Abdou Zouber, "al-Shaykh al-Sidi al-Mukhtar al-Kabir (1729-1811)", Culture et civilisation islamiques-Le Mali, Rabat 1988, s. 216-220; Sîdî Amar Ould Ely, "al-Kunti al-Shaykh Sidi Muhammad", a.g.e., s. 229-234; a.mlf., "Ahmad al-Bakkay (1803-1869)", a.g.e., s. 245-252; Mohamed Ould Cheick, "Shaykh Bay al-Kunti", a.g.e., s. 266-272; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 136; Fihrisü maḫṭûṭâti Merkezi Aḥmed Bâbâ li't-tevs̱îḳ ve'l-buḥûs̱i't-târîḫiyye bi-Timbüktü, London 1995-98, I-V, tür.yer.; J. O. Hunwick, Arabic Litterature of Africa: The Writings of Central Sudanic Africa, Leiden 1995, II, tür.yer.; a.mlf., "Kunta", EI² (Fr.), V, 393-396; Ahmed Vüld Muhammed Yahyâ, Fihrisü maḫṭûṭâti Şinḳīṭ ve Vâdân (nşr. U. Rebstock), London 1417/1997, tür.yer.; Ismael Hamet, "Littérature arabe saharienne", RMM, XII/10 (1910), s. 194-213; sy. XII/11 (1910), s. 380-405; a.mlf., "Les Kounta", a.e., XV/9 (1911), s. 302-318; Abdelkader Zebadia, "The Career of Ahmed al-Bakkay in the Oral Evidences and Recorded Documents", RHM, sy. 3 (1975), s. 75-83; C. C. Stewart, "Bakka'i al-Kunti, Ahmad al", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, I, 182-184.

Ahmet Kavas

KÜNYE

(الكنية)

Arap toplumlarında kişiler için kullanılan ve genelde ebû kelimesiyle yapılan tanıtıcı ibare.

Sözlükte “maksadı üstü kapalı ve dolaylı şekilde anlatma, kinayeli söz söyleme” mânasındaki kinâye ile aynı kökten gelen künye Ebü’l-Kāsım, Ebû Bekir, Ümmü Seleme, Ümmü Zeyneb gibi kişinin daha çok ilk çocuğuna izâfetle anılmasını ifade eder. Kişinin İbn Uleyye, İbn Ömer, İbn ammi Resûlillah, İbn Abdülmuttalib, Uhtü Hârûn, Ebû Mûsâ, Ammü Resûlillah gibi anne, baba, dede, kardeş, amca, hala, dayı, teyze vb. yakınlarından birine izâfesinin künye olup olmadığında ihtilâf edilmiştir. Bu tür izâfeler daha çok, bir yakınıyla anılmanın kişiyi daha iyi tanıtacağı veya ona bir şeref kazandıracağı düşüncesiyle yapılır. Medih, zem ve vasıf ifade eden izâfeler künye değil lakap sayılır. Künye, yazım geleneğinde lakaptan sonra ve isimle nisbeden önce yazılır.

Künyenin menşei hakkında değişik görüşler vardır. İbnü’l-Esîr başlangıcını bir Arap hükümdarının hikâyesine dayandırırken (Kitâbü’l-Muraṣṣaʿ, s. 26) Hüseynî bunun, daha mantıklı bir ihtimalle geçmişte düşmanlıkların hiç eksilmediği Arap yarımadasında kişinin adını gizleme ihtiyacından doğmuş olabileceğini ileri sürmektedir (Türâs̱ünâ, IV/4 [17], s. 10). Künye, fazilet veya uğur getireceği ümidiyle karşıt anlam belirtmek veya kişinin, hayvanın yahut eşyanın tanınan bir özelliğini ifade için de yapılır. Bazan bir kimse çocuğuna meselâ “ebü’l-fazl” künyesini vererek onun faziletli biri olmasını umar. Künye bazan da âmâ için “ebû basîr” (görenin babası), Azrâil yahut ölüm için “ebû yahyâ” (hayatın babası) denilmesi gibi aksi anlam vermek üzere kullanılır. İbn Manzûr künyenin, tamamen ismin yerini alarak veya anılması hoş görülmediği zaman gizlenmesi amacıyla yahut saygı ifadesi olarak kullanıldığını söyler (Lisânü’l-ʿArab, “kny” md.). Arap geleneğinde yaş, mevki ve fazilet bakımından üstün olan kimselere künyeleriyle hitap etmek âdaptan sayılır, özellikle emîrler bunun aksine davranılmasını ve kendilerine adlarıyla hitap edilmesini hakaret kabul ederlerdi. Bundan

dolayı Kur'an'da Ebû Leheb'in künyesinin zikredilmesi (Tebbet 111/1), onun kişiliğinin saygınlığına değil adının (Abdüluzzâ) "puta kulluk" anlamı taşımasına yorulmuştur. Ayrıca kâfir ve müşrikler künyeleriyle meşhur iseler bu şekilde anılmalarında bir sakınca görülmemiştir; nitekim Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib iman etmediği halde künyesiyle tanınıyordu.

Künye kız veya erkek ayırımı yapılmaksızın en büyük çocuğa göre verildiğinden Resûl-i Ekrem, Ebü'l-Kāsım künyesini ilk çocuğu olan Kāsım'dan alırken sahâbeden Temîm ed-Dârî kızının adıyla Ebû Rukayye şeklinde künyelenmiştir. Öte yandan diğer çocuklarından birinin veya birkaçının adıyla künyelenenler de bulunuyordu. Oğlu İbrâhim doğduğunda Cebrâil'in Hz. Peygamber'e "Yâ ebâ İbrâhim" diye hitap ettiği rivayet edilir (Dûlâbî, I, 10). Hz. Osman'ın Ebû Amr, Ebû Abdullah ve Ebû Leylâ şeklinde üç künyesi vardı. Hz. Ali'nin asıl künyesi Ebü'l-Hasan olmakla birlikte Resûl-i Ekrem kendisine Ebû Türâb da (toprak babası) derdi;

ancak İbnü's-Salâh bunun künye şeklinde lakap olduğunu söyler (Muḳaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ, s. 200). Künye öne çıkan bazı özelliklere, maharet ve kabiliyete göre de veriliyordu; "ebü's-seyf" (kılıç babası [ustası]) gibi. Hz. Peygamber, yanlış anlamalara yol açan veya çirkin mânalar taşıyan bazı ad ve künyeleri değiştirmiştir. Önemli bir davayı çözdüğü için kabilesinde Ebü'l-Hakem künyesiyle anılan sahâbîyi, "Hakem hükmün sahibi Allah'tır" diyerek büyük oğlunun adıyla Ebû Şüreyh şeklinde künyelemiştir (Ebû Dâvûd, "Edeb", 70). Aynı şekilde hemen her konuda çok bilgili bir kişi olduğu için yine Ebü'l-Hakem künyesiyle tanınan Ebû Cehil'e "bilgisizlik babası" anlamındaki yeni künyesini de ilâhî gerçeği anlamamakta direndiği için Resûl-i Ekrem takmıştır. Hz. Peygamber, kendi künyesinin kullanılmasını hitapta doğuracağı bazı sakıncalar yüzünden yasaklamıştır. Bu konuda mezhepler arasında ihtilâf çıkmış, Şâfiîler bunu onun hayatta olduğu sürece künyesinin kullanılması ile sınırlarken diğerleri yasaklamayı ad ve künyesinin beraber alınmasına tahsis etmişlerdir (Kalkaşendî, V, 408). Nitekim bir rivayete göre Resûl-i Ekrem, adını alan kimsenin künyesini ve künyesini alanın adını almasını yasaklamıştır. Ancak on sahâbînin Hz. Peygamber'in adını ve künyesini birlikte aldıkları bilinmekte ve onun bu duruma söz konusu kişilerin kendisine olan sevgilerinden dolayı müsamaha gösterdiği anlaşılmaktadır

(Ebû Abdullah İbn Mende, s. 8, 21-23).

Çocuksuz kimseleri ve küçük çocukları künyelemek câiz görülmüştür. Nitekim Resûl-i Ekrem, Abdullah b. Zübeyr'i henüz bebekken dedesinin künyesiyle (Ebû Bekir) künyelemiş, çocuğu olmadığı halde Hz. Âişe künyelenmek isteyince de ona yeğeni Abdullah'ın (Abdullah b. Zübeyr) adıyla Ümmü Abdullah künyesini vermiştir (İbnü'l-Esîr, s. 27). Ebû Bekir gibi künyeleriyle anılan kimselerin isimleri nâdiren kullanılır; çünkü onların künyeleri isimlerinin yerini almıştır. Bu konuda, sahâbeden Ebû Hüreyre'nin beslediği bir kedi yavrusu sebebiyle adını unutturacak kadar öne çıkan "kedicik babası" anlamındaki künye ile tanınması meşhurdur.

İbnü'l-Esîr, Kitâbü'l-Muraṣṣaʿda künyenin aslını teşkil eden "eb" (baba) ve "ümm" (anne) kelimelerinin yanında "ibn" (oğul), "bint" (kız) ile "zû, zât" (sahip) kelimelerine izâfetle türetilmiş çok sayıda künyeyi zikreder. Bunlara "bir şeyin aslı, özü, sahibi, kaynağı, varlık sebebi ve en mâhiri" gibi anlamlar verilerek insan, hayvan, bitki, yer, tabiat olayları, hastalıklar ve çeşitli eşya için çoğu zamanla isimleşmiş pek çok künye üretilmiştir: "Ebü'l-beşer" (insanlığın babası, Hz. Âdem); "ümmü'l-kurâ" (karyelerin anası, Mekke); "ebü'l-bu'd" (uzaklıkların babası, uçsuz bucaksız çöl); "ümmü'l-habâis, ümmü'l-âsâm" (çirkinliklerin / günahların anası, içki); "ibnü's-sebîl" (yol oğlu, yolcu); "ibnü'l-arz" (yer oğlu, garip yolcu); "bint ineb" (üzümün kızı, şarap); "bintü'l-cebel" (dağın kızı, aksi-seda); "zü'l-celâl" (ululuk sahibi, Allah), "zü'l-fekār" (iki çatal sahibi, Hz. Ali'nin kılıcı); "zâtü'l-hareke" (kendi kendine hareket edebilen cisim); "zâtü'r-rie" (akciğer iltihabı, zatürre) gibi.

Hadis ilminde II. (VIII.) yüzyıldan sonra râvi sayısının artıp benzer isimlerin çoğalması râvilerin birbirine karıştırılmasına yol açmış, buna bağlı olarak künye bilgisine ihtiyaç duyulmuştur. Künyeye dair ilk eserlerin Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Nesâî, Ali b. Medînî, İbn Ebû Hâtim, İbn Hibbân, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Ebü Bişr ed-Dûlâbî gibi muhaddisler tarafından yazıldığı görülür (Kettânî, s. 120-121). Ayrıca tabakat, ricâl ve tarih kitaplarında râvilerin biyografilerinde künyelerinden mutlaka söz edilir, bazılarında ise bu konuya müstakil bölümler ayrılmıştır. İbnü's-Salâh râvileri hem künyesi hem ismi olanlar, künyeleriyle tanınıp ismi bilinmeyenler, ismi ve künyesi olduğu halde künye ile lakaplananlar, iki

veya daha çok künyesi olanlar, ismi bilinen, fakat künyesinde ihtilâf edilenler, künyesi bilinip isminde ihtilâf edilenler, az da olsa hem isminde hem künyesinde ihtilâf bulunanlar, ismi ve künyesinde ihtilâf bulunmayanlar, ismi bilindiği halde künyesiyle meşhur olanlar şeklinde dokuz gruba ayırır (Muḳaddimetü İbnü'ṣ-Ṣalâḥ, s. 198-202). Künye konusunda yukarıda anılanlar dışında İbn Adî, Halîfe b. Hayyât, Muhammed b. Habîb, Ebû Îsâ et-Tirmizî, İbn Abdülber enNemerî, Zehebî, Süyûtî, Murtazâ ez-Zebîdî gibi âlimler de eser yazmıştır. Ayrıca ulemâ, edip, şair ve ümerâdan ünlü kişilerin künye ve lakaplarıyla ilgili eserler kaleme alınmıştır; Şeyh Abbas el-Kummî'nin el-Künâ ve'l-elḳāb'ı bu türden bir çalışmadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Manzûr, Lisânü'l-ʿArab, "kny" md.; Ebû Dâvûd, "Edeb", 70; Dûlâbî, el-Künâ ve'l-esmâʾ, Beyrut 1999, I, 10, 17-18; Ebû Abdullah İbn Mende, Fetḥu'l-bâb fi'l-künâ ve'l-elḳāb (nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî), Riyad 1417/1996, s. 8, 18-23; İbnü'l-Esîr, Kitâbü'l-Muraṣṣaʿ (nşr. Fehmî Sa'd), Beyrut 1992, s. 26, 27, 39, 40, 67, 150, 214, 264; İbnü's-Salâh, Muḳaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Mustafa Dîb el-Bugā), Dımaşk 1984, s. 198-202; Safedî, el-Vâfî, I, 33-34; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), V, 406-411; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 120-121; Saîd Seyyid Ubâde, Edebü't-tesmiye fi'l-beyâni'n-nebevî, [baskı yeri yok] 1983 (Dâru Mısr), s. 21-22; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 83-86; Seyyid Muhammed Rızâ el-Hüseynî, "el-Künye: Ḥaḳīḳatühâ ve mîzâtühâ ve eşerühâ fi'l-ḥaḍâra ve'l-ʿulûmi'l-İslâmiyye", Türâs̱ünâ, IV/4 (17), Kum 1409, s. 7 (727) vd.; Samar Kadi, "The Ancient Arab's Word as Portrayed in Their Metaphorical Usage of Kinship Expressions (Kuna)", al-Abhath, XXXIX, Beirut 1991, s. 61-72; A. J. Wensinck, "Kunya", EI² (İng.), V, 395-396.

Nebi Bozkurt

KÜR

Eski bir ölçek.

İlk önce Sumerler'in hüküm sürdüğü Bâbil (Irak) topraklarında daha çok kuru gıdanın ölçümünde kullanılan kürrün Sumerce'deki aslı gurdur. Akkadca kurru, İbrânîce kor, Ârâmîce kûrâ, Asurca kâru, Süryânîce kûr, kûrâ, Ermenice kûr, kor, korâ, Grekçe koros, Latince corus, Arapça kür kelimeleri de aynı asıldan gelmektedir. Halbuki Costantia (Kıbrıs) piskoposu Aziz Epiphanius (ö. 403) kelimenin etimolojik tahlilinde bir yandan İbrânîce'den alındığını belirtirken diğer yandan aslen Süryânîce'de "yığın" anlamına gelen kerce kelimesiyle ilişkisine işaret etmektedir. Buna göre 30 müdy (Latince modius) üst üste yığıldığında bir deve yükü oluşturur (Epiphanius' Treatise, s. 40). Uygurca'da kur, küre, küri ve kürre gibi farklı şekillerde telaffuz edilen yaklaşık 22,4 kilogramlık tahıl ölçeğinin (Räsänen, s. 310; Clauson, s. 737) kür ile ilişkisi araştırılmaya değer. Kelime bazı Avrupa dillerinde cor, cora, core ve kor şeklinde kullanılmıştır.

Kür (kor) Yeni Ahid'de bir tahıl ölçeği olarak geçmektedir (Luka, 16/7). İbrâhim en-Nehaî, İbn Sîrîn ve Hasan b. Sâlih gibi tâbiînden gelen bazı rivayetlerde 1 kür hacmindeki suyun necâset tutmayacağı belirtilmektedir (Abdürrezzâk es-San'ânî, I, 81).

Diğer ölçü birimleri gibi kürrün de dönem, bölge ve ölçülen şeyin cins ya da vasfına göre farklı değerler aldığı, ayrıca

ticaret hacminin artmasıyla doğru orantılı olarak büyüdüğü görülmektedir. Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl (ö. 417/1026), İbn Sîrîn ve Vekî'e göre söz konusu kürrün her biri 32 rıtllık 40 kafîze yani 1280 rıtla eşit olduğunu kaydeder (Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî, I, 71). Kür altmışlı sistemde 60 kafîze, onlu sistemde 10 Attike medimnosuna eşittir. Bazı klasik Şîa kaynakları, üç boyutu da 3,5 karış olan küpün hacmine tekabül eden kürrün 1200 Bağdat rıtlı -Medine rıtlı olduğunu savunanlar da vardır-su aldığını belirtirken çağdaş Şîa kaynakları bunun metrik karşılığını yaklaşık 350 litre

şeklinde hesaplamaktadır (İbrâhim Süleyman el-Âmilî, s. 92-100; Takī Bîniş, X [1341], s. 433-436; Dihhudâ, XXII, 403).

Bâbil'de 145-300 litre arasında değişen hacimlerde çeşitli kürler kullanılmıştır (Segrè, LXIV [1944], s. 73, 74, 76). Kudüslü yahudi tarihçisi F. Josephus'a göre (ö. 100'den sonra) 1 kür (koros) buğday 10 Attike medimnosuna denktir (Complete Works, s. 330). Hildegard Lewy, yeni Bâbil kürrü ile 180 kablık İbrânî kürrünü 241,2 litre olarak hesaplar (JAOS, LXIV [1944], s. 72). Epiphanius, İbrânî kürrü için 2 büyük homer = 24 seah = 30 modius eşitliğini vermektedir (Epiphanius' Treatise, s. 12, 40). Grek asıllı tabip Kustâ b. Lûkā da (ö. 300/912 [?]) metron denen kürrün 30 müdye eşit olduğunu söyler (Kitâb fi'l-vezn, vr. 74a, 74b). Ali Paşa Mübârek'e göre İbrânî kürrü 10 Roma metretesi veya 10 kadem^3 hacmindedir. Söz konusu kadem ez-zirâu'l-evânîninki olup 0,308 m. küpü ise 29,218 dm^3'tür (el-Mîzân, s. 74-75).

Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin (ö. 370/980) verdiği bilgilerden 12 vesk = 30 irdeb = 60 kafîz (kankal) = 480 mekkûk = 720 sâ' = 1440 keylece = 2880 müd hacmindeki kürrün 1920 Herat menâsı = 3840 rıtl yani 1,5667 ton buğday ölçtüğü anlaşılmaktadır (ez-Zâhir, s. 210; krş. Sauvaire, VIII [1886], s. 115). Cessâs (ö. 370/981) ölçeklerin cinsini belirtmeksizin 1 kür suyun 3200 rıtl çektiğini söyler (Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, V, 205). Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö. 381/991 [?]) Cündişâpûr kürrünün 480 menâ, Ahvaz'ınkinin 1250 menâ (buğday) veya 1000 menâ (arpa) ölçtüğünü bildirir (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 417; krş. Sauvaire, VIII [1886], s. 113-114). Walther Hinz, son iki değerin metrik karşılıklarını sırasıyla 1015,6 ve 812,5 kg. şeklinde hesaplar (Islamische Masse, s. 43). Ancak onun esas aldığı men değerlerinin olduğundan büyük hesaplandığı ileri sürülmektedir (Ashtor, XLV/3 [1982], s. 475). Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî (ö. 387/997), Bağdat ve Kûfe kürrü için 60 kafîz = 480 mekkûk = 1440 keylece = 864000 dirhem, Vâsıt ve Basra kürrü için de 120 kafîz = 480 mekkûk = 7200 rıtl eşitliklerini verir. Ayrıca muaddel kürrün (= 6 cerîb) 60 muaddel kafîz = 360 mahtûm = 600 aşîr olduğunu kaydeder (Mefâtîḥu'l-ʿulûm, s. 12, 44; krş. Hinz, s. 42). Bağdat kafîzi Basra'nınkinin iki katı hacminde olduğuna göre iki kür birbirine eşit demektir. Ayrıca Vâsıt ve Basra kürrünün değerinin hesabında Bağdat rıtlı Hârizmî'nin kaydettiği 128 dirhem küsuratıyla birlikte yani 128f olarak düşünülüp bu kür için 2,975,

Bağdat ve Kûfe'ninki için de 3,1875 gramlık dirhemler esas alındığında her iki ölçeğin kaldırdığı ağırlığın 2,754 tona tekabül ettiği görülür (farklı hesaplamalar için bk. Hinz, s. 42-43; Sauvaire, VIII [1886], s. 115). Matematikçi Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî'nin (ö. 388/998) verdiği bilgiler de Hârizmî'yi doğrular. Ona göre Sevâd ve civarında beş çeşit kür kullanılırdı. Bunlardan en yaygını Sevâd ve Bağdat'ta zahire vergisi, narhı ve ticaretine esas teşkil eden "muaddel kür" idi. Her bölgenin kürrü kendi kafîzinin 60 katına eşitti. Irak'ın geneline hitap eden (24 Adudüddevle cerîbi =) 60 muaddel kafîz (= 240 Fâris kafîzi) = 480 mekkûk = 600 aşîr = 1440 keylece = 5760 rub' = 11520 sümn hacmindeki muaddel kür 7200 rıtl buğday ölçerdi. Vâsıt, Câmide ve Batâih bölgelerinde kullanılan ve "nısf" adıyla da bilinen "kâmil kür" öncekinin yarısına eşitti. Bu kürre Basra'nın yukarı Dicle taraflarında, Kesker, Nehrüssıla ve Şattüfâris'te "meftûh kür", sahil bölgelerinde "cerîb" adı verilirdi. Basra'da "ḳanḳal" denen ve hurma, fındık, zeytin, hurma çekirdeği ve tuz ölçümünde kullanılan kür her biri 25 Bağdat rıtlı kaldıran 120 kafîze yani 3000 rıtla (= 1,22946 ton) denkti. Sevâd bölgesinde kış ve ilkbahar ürününün ölçümünde kullanılan ve "fâlic" adıyla anılan kür 24 muaddel kafîz hacminde olup 2880 rıtl çekerdi. Cündişâpûr, Ebrec ve Beyân bölgelerinde "mürsel" yahut "Ebrecî" de denen bu kür 30 task veya 10 cerîb hacmindeydi. Ahvaz ve civarında devlete ait tahılın ölçümünde kullanılan Hâşim kürrü, her biri 120 rıtllık 20 muaddel kafîz veya her biri 10 rıtlık 240 kafîz (= 12 cerîb = 120 mahtûm) hacminde olup muaddel kürrün üçte biri kadardı. Musul, el-Cezîre ve Diyârımudar bölgelerine ait Süleyman kürrü muaddel kürrün Œ'ine eşit olup 16 muaddel kafîzlik kapasitesiyle 1920 Bağdat rıtlı (buğday) ölçerdi. Cibâl'de Dînever kürrü adıyla bilinen ve muaddel kürrün on ikide birine eşit olan 5 muaddel kafîzlik ölçek sadece 600 rıtl alırdı. Yemen'in kırsal kesiminde ise 75 muaddel kafîzlik Yezîd kürrü kullanılırdı (el-Menâzilü's-sebʿ, s. 303-306; krş. Ehrenkreutz, V [1962], s. 309-314; Hinz, s. 42-43). Zehrâvî (ö. 400/1010 [?]), 60 kafîzlik (= 480 mekkûk) Bağdat büyük kürrü yanında büyüğü 30 müdye yani 5760 Peygamber müddüne, küçüğü ise sadece 5 müdde eşit iki farklı kürden bahseder (et-Taṣrîf, II, 459). İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) Basra kürrünün 6 eşek yüküne (Ar. viḳr) eşit olduğunu söyler (en-Nihâye, IV, 162). Zehebî (ö. 748/1348) 34 kâre hacmindeki 1 kür unun 17 Dımaşk kantarı yani 1700 Dımaşk rıtlı (= 1020000 dirhem = 3,0345 ton) (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 114), çağdaşı Yâfiî ise (ö. 768/1367) 6000 Bağdat rıtlı (= 771428 f dirhem = 2,295 ton) (Mirʾâtü'l-cenân, II, 313)

çektiğini bildirir. Kalkaşendî'nin (ö. 821/1418) verdiği bilgilerden anlaşıldığı üzere 30 kârelik (= 60 kafîz) Bağdat kürrü 7200 rıtl buğday, 9000 rıtl (= 3,4425 ton) pirinç, 3000 rıtl (= 1,1475 ton) arpa, nohut, mercimek, yulaf ve çörek otu ölçer (Ṣubḥu'l-aʿşâʾ, IV, 422; krş. Hinz, s. 43). Afyonkarahisarlı dil bilgini Ahterî (ö. 968/1560-61) kaynağını belirtmeksizin kürrün 700048 dirheme denk geldiğini bildirir (Ahterî-i Kebîr, s. 857). Eğer bu 3,20736 gramlık Osmanlı dirhemi ise kürrün kaldırdığı ağırlık 2,2453 ton olarak hesaplanır. Hasan b. İbrâhim el-Cebertî (ö. 1188/1774), cinsini belirtmediği 60 kafîz = 480 mekkûk = 1440 kîle (keylece) hacmindeki kürrün 2700 men (= 5400 rıtl) ölçtüğünü kaydeder (el-ʿİḳdü'l-yemîn, vr. 29a). K. J. Basmacıyan'ın (Basmadjian) aktardığı bilgiden anlaşıldığı üzere XVI-XVII. yüzyıllarda Ermeniler'in kullandığı kürrün ölçtüğü ağırlık 466,1184 kg. idi (JA, CCXII [1928], s. 147).

BİBLİYOGRAFYA

Muslihuddin Mustafa, Ahterî-i Kebîr, İstanbul 1310, s. 857; Tâcü'l-ʿarûs, "krr" md.; W. Gesenius, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (trc. E. Robinson, ed. Fr. Brown v.dğr.), Oxford, ts. (Clarendon Press), s. 499; v. Soden, AHW, I, 511; Räsänen, Versuch, s. 310; Clauson, Dictionary, s. 737; F. Josephus, Complete Works (trc. W. Whiston), Michigan 1960, s. 330; Epiphanius, Epiphanius' Treatise on Weight and Measures: The Syriac Version (ed. J. E. Dean), Chicago 1935, s. 12, 40; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, I, 81; Kustâ b. Lûkā, Kitâb fi'l-vezn ve'l-keyl, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3711/5, vr. 74a, 74b;

Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, ez-Zâhir fî ġarîbi elfâẓi'ş-Şâfiʿî (nşr. M. Cebr el-Elifî), [baskı yeri yok] 1993, s. 210; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), V, 205; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 417; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342/1923, s. 12, 44; Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî, el-Menâzilü's-sebʿ (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, Târîḫu ʿilmi'l-ḥisâbi'l-ʿArabî içinde), Amman 1971, s. 303-306; Zehrâvî, et-Taṣrîf li-men ʿaceze ʿani't-teʾlîf (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1406/1986, II, 459;

Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî, Ḥilyetü'l-ʿulemâʾ fî maʿrifeti meẕâhibi'l-fuḳahâʾ (nşr. Ahmed İbrâhim Derrâke), Beyrut-Amman 1400/1980, I, 71; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, IV, 162; Mutarrizî, el-Muġrib fî tertîbi'l-muʿrib (nşr. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr), Halep 1399/1979, II, 214; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 114; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân (Cübûrî), II, 313; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâʾ, IV, 422; Hasan b. İbrâhim el-Cebertî, el-ʿİḳdü'l-yemîn fîmâ yeteʿallaḳ bi'l-mevâzîn, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3169, vr. 29a; Ali Paşa Mübârek, el-Mîzân fi'l-aḳyise ve'l-mekâyîl ve'l-evzân, Kahire 1309, s. 74-75; W. Hinz, Islamische Masse und Gewichte, Leiden 1955, s. 42-43; İbrâhim Süleyman el-Âmilî, el-Evzân ve'l-meḳādîr, Beyrut 1381/1962, s. 92-100; M. Ziyâeddin er-Reyyis, el-Harâc ve'n-nüẓumü'l-mâliyye, Kahire 1977, s. 334-337; M. H. Sauvaire, "Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", JA, VIII (1886), s. 113-123; Takī Bîniş, "Risâle-i Miḳdâriyye", Ferheng-i Îrânzemîn, X, Tahran 1341, s. 433-436; K. J. Basmadjian, "Poids et mesures chez les anciens arméniens", JA, CCXII (1928), s. 147; H. Lewy, "Assyro-Babylonian and Israelite Measures of Capacity and Rates of Seeding", JAOS, LXIV (1944), s. 72; A. Segrè, "Babylonian, Assyrian and Persian Measures", a.e., LXIV (1944), s. 73, 74, 76; A. S. Ehrenkreutz, "The Kurr System in Medieval Iraq", JESHO, V (1962), s. 309-314; E. Ashtor, "Levantine Weights and Standard Parcels: A Contribution to the Metrology of the Later Middle Ages", BSOAS, XLV/3 (1982), s. 475; Dihhudâ, Luġatnâme, XXII, 403.

Cengiz Kallek

KÜRÂUNNEML

(كراع النمل)

Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hasen b. el-Hüseyn el-Hünâî el-Ezdî (ö. 310/922)

Kûfe dil mektebine mensup lugat âlimi.

Mısır'da doğdu. Kısa boylu yahut çirkin olmasından dolayı "Kürâu'n-neml" (Karınca bacak) veya sadece "Kürâ'" lakabıyla tanındı. Soyunun Ezd kabilesine dayanması sebebiyle ve atalarından Hünâe b. Mâlik ile Devs b. Adnân'a nisbetle Ezdî, Hünâî ve Devsî nisbeleriyle de anılır. Kürâunneml, başta Ebû Ali ed-Dîneverî olmak üzere zamanının Kûfe ve Basra dil mekteplerine mensup âlimlerinden Arap lugatı ve grameriyle ilgili dersler aldı. Lugat âlimi Ebû Yûsuf Ya'kūb b. İshak el-İsfahânî'den, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın kitaplarını rivayet etti. Güzel ve yanlışsız hattıyla yazdığı eserleri istinsah edip satarak geçimini sağladığı, zamanında eserlerinin Mısır ve Mağrib'de çok rağbet gördüğü ve Bağdat'ta büyük şöhret kazandığı kaydedilir. Vefat yılı olarak 307 (919), 309 (921), 316 (928) ve 320 (932) gibi tarihler kaydedilmekteyse de Kütübî ʿUyûnü't-tevârîḫ'inde 310 (922) yılını kesin ölüm tarihi olarak verdiğinden bu tarih tercih edilmiştir. İbnü'l-Kıftî, Kürâunneml'i Basra dil mektebine yakın bir nahiv ve lugat âlimi olarak kabul eder (İnbâhü'r-ruvât, II, 240). Ancak günümüze ulaşan eserlerindeki nakillerin çoğunun Kûfe mektebine mensup âlimlere ait olması onun bu mektebe mensup olduğunu kanıtlamaktadır.

Sözlük çalışmaları üzerinde yoğunlaşan Kürâunneml Mısırlı ilk sözlük yazarıdır. el-Muḥkem (İbn Sîde), el-Muḫaṣṣaṣ (İbn Sîde), el-Bâriʿ (Ebû Ali el-Kālî), Lisânü'l-ʿArab (İbn Manzûr), el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ (Fîrûzâbâdî) ve Tâcü'l-ʿarûs (Zebîdî) gibi temel sözlükler onun eserlerinden yapılan nakillerle doludur. Ali b. Hamza el-Basrî, bazı lugatlardaki hatalara dair et-Tenbîhât ʿalâ aġālîṭı'r-ruvât adlı eserinde İbn Vellâd'ın el-Maḳṣûr ve'l-memdûd isimli kitabındaki hataları Kürâ'dan yaptığı nakillerle düzeltmiştir. Lugat âlimleri görüşlerini tartışmasız olarak doğru kabul etmişlerdir.

Eserleri. 1. el-Münecced (fi'l-luġa). Birden çok anlamı olan kelimelere (el-müşterekü'l-lafzî) dair zamanımıza ulaşan en kapsamlı sözlüktür. Eserin, müellifin el-Münaḍḍad adlı büyük sözlüğünün ihtisarı olan el-Mücerred'in kısaltılmış şekli olduğu yolundaki rivayet hatalı olmalıdır. Çünkü el-Mücerred, el-Münaḍḍad'ın bir başka yönden ihtisarıdır. Eseri oluşturan altı bölümün (bab) ilk beşinde kelimeler konularına göre, altıncı bölümde ise alfabetik olarak dizilmiştir. İlk beş bölüm insan organları, hayvan türleri, kuş türleri, savaş aletleri, gök ve yıldızlarla ilgili kelimeleri ihtiva eder. Altıncı bölümü oluşturan dünya ve üzerindekilerle ilgili kelimeler, asıl ve ziyade harfler ayırımı yapılmadan birinci ve ikinci harflerine göre alfabetik olarak sıralanmıştır. el-Münecced dizimde kelimelerin ikinci harflerini de dikkate alan ilk sözlüktür. Hadisleri şâhid olarak kullanan ilk sözlük âliminin Tehẕîbü'l-luġa sahibi Ezherî olduğu kabul edilir. Halbuki Kürâunneml ondan önce bu eserinde on üç hadisle istişhâd etmiştir. Kürâ', aynı zamanda lugat âlimlerinin istişhâd için belirlediği tarih sınırını (150/767) aşarak muhdes (müvelled) şairlerin şiirlerinden de şâhid getirmiştir. Zamanımıza ulaşmayan birçok kaynaktan yararlanması, Mısır ve Güney Arabistan Arapçası'na ait başka yerlerde bulunmayan birçok kelime içermesi eserin önemini arttırmaktadır. Sözlüğün metni, Fevzî Abdülazîz Mes'ûd tarafından Câmiatü'l-Kāhire kısmü külliyyeti'l-âdâb'da 1973'te yüksek lisans çalışması olarak hazırlanıp basılmış (Kahire 1984), ilmî inceleme ve neşrini ise Ahmed Muhtâr Ömer - Dâhî Abdülbâkī gerçekleştirmiştir (Kahire 1976, 1988). 2. el-Mücerred (fî ġarîbi kelâmi'l-ʿArab ve luġātihâ). Garîb ve nâdir kelimeler sözlüğü olan eser, el-Münaḍḍad'ın rivayet zincirleri ve örneklerin atılmasıyla yapılmış bir ihtisardır. Eserde alfabetik dizim sistemi kelimelerdeki ziyade harflerle ikinci harfler de dikkate alınıp tam olarak uygulanmıştır. Kelimelerin ilk harfi "bab", ikinci harfi "fasıl" şeklinde adlandırılmıştır. Dizimde, Arap dilinde kullanılan ve kullanılmayan fasıllar Kitâbü'l-ʿAyn'da olduğu gibi "müsta'mel" ve "mühmel" kaydıyla belirtilmiştir. Bu sebeple eseri Kitâbü'l-ʿAyn'a benzetenler olmuştur. Temel sözlüklerde kendisinden birçok nakil yapılan kitabı Muhammed b. Ahmed el-Ömerî iki cilt halinde neşretmiştir (Mekke 1413/1992). 3. el-Münteḫab (min ġarîbi kelâmi'l-ʿArab). Babfasıl esasına ve konulara göre dizilen eser garîb ve nâdir kelimeler, Arapça'ya başka dillerden giren kelimeler (dahîl), karşıt anlamlı (ezdâd) kelimeler, birden fazla zaptı olan kelimelerle delâlet nüansları (fıkhü'l-luga) ve etimoloji gibi çeşitli konuları kapsar. Ebû Ubeyd Kāsım b.

Sellâm'ın el-Ġarîbü'l-muṣannef'i ile Kitâbü'ş-Şâ ͗ı, Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı, İbnü's-Sikkît'in Iṣlâḥu'l-manṭıḳ'ı eserin başlıca kaynaklarıdır. Kitabı Muhammed b. Ahmed el-Ömerî iki cilt halinde yayımlamış (Mekke 1409/1989), Mustafa Abdülhafîz Sâlim de Fehârisü fihrisi'l-luġa fî Kitâbi'l-Münteḫab li-Kürâ ͑ınneml adıyla eserin çeşitli indekslerini hazırlamıştır (Mekke 1414/1993). Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Münaḍḍad, el-Mücehhed, el-Muṣaḥḥaf, el-Munaẓẓam, el-Muntaẓam, el-Münemnem, el-Müveşşâ, el-Mu ͑avvef,

Ems̱iletü'l-ġarîb ͑alâ vezni'l-ef ͑âl, Lehce (fi'l-luġa), el-Evzân, el-Ferîd.

BİBLİYOGRAFYA

Kürâunneml, el-Münecced fi'l-luġa (nşr. Ahmed Muhtar Ömer - Dâhî Abdülbâkī), Kahire 1988, neşredenlerin girişi, s. 8-25; a.mlf., el-Mücerred fî ġarîbi kelâmi'l- ͑Arab ve luġātihâ (nşr. Muhammed b. Ahmed el-Ömerî), Mekke 1413/1992, neşredenin girişi, s. 7-24; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 382-383; Yâkūt, Mu ͑cemü'l-üdebâ ͗, XIII, 12-13; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 240; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'n-nüḥât ve'l-luġaviyyîn (nşr. Muhsin Gayyâz), Necef 1974, s. 114; Brockelmann, GAL Suppl., I, 201; Sezgin, GAS, VIII, 241-242, 276; Ahmed Nusayyif el-Cenâbî, ed-Dirâsâtü'l-luġaviyye ve'n-naḥviyye fî Mıṣr, Kahire 1977, s. 209-246; a.mlf., "el-Münecced fi'l-luġa mu ͑cemün ferîdün fî menhecih", Mecelletü Âdâbi'l-Müstanṣıriyye, I, Musul 1976, s. 9-39; Ahmed Muhtâr Ömer, "el-Münteḫab li-Ebi'l-Ḥasan ͑Ali b. el-Ḥasan el-Hünâ ͗î el-meşhûr bi-Kürâ ͑ el-müteveffâ sene 310 h.", Mecelletü'l-Baḥs̱i'l- ͑ilmî ve't-türâs̱i'l-İslâmî, III, Mekke 1400, s. 407-417.

İsmail Durmuş

KÜRBOĞA

Ebû Saîd Kıvâmüddevle Kürboğa (ö. 495/1102)

Büyük Selçuklular devri Musul hâkimi.

Büyük Selçuklu kumandanlarından olan Kürboğa, Sultan Melikşah'ın ölümünden sonra Terken Hatun'un küçük yaştaki oğlu Mahmud'u tahta çıkarabilmek için onunla iş birliği yaptı. Bağdat'tan İsfahan'a giderek veliaht şehzade Berkyaruk'u tutuklattı. Ancak Nizâmülmülk'e bağlı askerler vezire ait silâh depolarını yağmalayarak Berkyaruk'u kurtarıp Rey şehrinde sultan ilân ettiler. Bunun üzerine Terken Hatun ile iş birliği yapan Azerbaycan Meliki İsmâil b. Alpsungur, Yâkūtî Berkyaruk'u bertaraf etmek üzere harekete geçti. Terken Hatun, Kürboğa ve diğer bazı emîrleri büyük bir orduyla ona yardıma gönderdi. Kürboğa, Kerec'de meydana gelen savaşta İsmâil b. Alpsungur'un bir kısım kuvvetlerini sevk ve idare etti. Mağlûp olan İsmâil İsfahan'a kaçtı. Sultan Berkyaruk ise Bağdat'a gitti ve sultanlığı Halife Muktedî-Biemrillâh tarafından tasdik edilip 14 Muharrem 487'de (3 Şubat 1094) adına hutbe okundu. Bu olaydan sonra Berkyaruk'un saflarına katılan Kürboğa, Sultan Berkyaruk'un kendisine karşı gelen amcası Tutuş b. Alparslan üzerine gönderdiği iki vali Kasîmüddevle Aksungur ve Bozan'a yardımcı olarak görevlendirildi. Ancak Tutuş bu iki valiyi yakalayıp idam ettirdi, Kürboğa'yı da esir aldı. Kürboğa'nın kayınpederi Emîr Üner'i saflarına çekmek amacıyla hayatını bağışlayıp kardeşi Altuntaş ile birlikte önce Halep, ardından Humus'ta hapsetti. Tutuş'un ölümünden (Safer 488 / Şubat 1095) sonra oğlu Rıdvan, Sultan Berkyaruk'un isteği üzerine Kürboğa'yı serbest bıraktı. Bundan sonra Kürboğa kardeşi Altuntaş ile birlikte Harran üzerine yürüyüp şehri ele geçirdi. Bu sırada Nusaybin hâkimi Muhammed b. Şerefüddevle Müslim, Tutuş tarafından Musul'a yerleştirilmiş olan kardeşi Ali'ye karşı Kürboğa'dan yardım istedi. Kürboğa, Muhammed ile anlaşmasına rağmen Nusaybin'i ele geçirince onu öldürdü. Ardından Ali b. Şerefüddevle Müslim'in hâkimiyetinde olan Musul üzerine yürüdü; uzun süren bir kuşatmadan sonra Ali teslim oldu (Zilkade 489 / Kasım 1096). Kürboğa, Musul'da şehrin ileri gelenlerinin mallarını müsadere etmeye kalkışan

kardeşi Altuntaş'ı öldürmek zorunda kaldı. Kürboğa böylece 489 (1096) yılında Musul'un hâkimi oldu ve Sultan Berkyaruk'a bağlı olarak şehri idare etmeye başladı. Kısa bir süre sonra Rahbe'yi de ele geçirdi. Bu arada Tutuş'un öldürdüğü vali Kasîmüddevle Aksungur'un küçük yaştaki oğlu İmâdüddin Zengî'yi yanına getirterek yetişmesiyle bizzat meşgul oldu.

491 (1098) yılında Anadolu'yu geçerek Antakya önüne gelip şehri kuşatmış olan Haçlılar'a karşı Vali Yağısıyan, Sultan Berkyaruk'tan yardım isteyince Berkyaruk Musul hâkimi Kürboğa'yı ona yardıma gönderdi. Kürboğa, Musul ve el-Cezîre kuvvetlerinin başında derhal harekete geçti. Anna Komnene, sultanın Kürboğa'nın idaresinde tam teşkilâtlı muazzam bir orduyu Antakya üzerine yolladığını kaydeder (Anne Comnène, Alexiade, III, 28). Ebü'l-Ferec'e göre (Târih, II, 340) bu ordunun sayısı 100.000 kişiyi bulmaktaydı. Kürboğa, Antakya'ya gitmeden önce yolu üzerinde bulunan ve 3 Rebîülâhir 491'de (10 Mart 1098) Haçlılar'ın eline geçmiş olan Urfa'yı kuşattı. Haçlı Kontu Baudouin de Boulogne tarafından savunulan ve sağlam surlara sahip olan Urfa'yı alamadığı gibi burada 4-25 Mayıs 1098 tarihleri arasında (Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu, s. 41-44) geçirdiği üç haftalık zaman kaybı, Haçlılar'ın kuşatma altında tuttukları Antakya'yı bu süre içinde bir hileyle ele geçirmelerine fırsat verdi. Kürboğa 25 Mayıs'ta Urfa'yı muhasaradan vazgeçti. Mercidâbık'ta Dımaşk Meliki Dukak, Atabeg Tuğtegin, Humus hâkimi Cenâhüddevle Hüseyin, Sincar hâkimi Arslantaş ve Artuklu Beyi Sökmen'in de kendisine katılmasıyla Selçuklu ordusu Antakya istikametinde harekete geçti. Kürboğa, Antakya'ya geldiğinde Haçlılar'ın birkaç gün önce Ermeni dönmesi Fîrûz adlı bir subayın yardımıyla surlardan içeri girdiklerini öğrendi ve şehri kurtarmak için çok geç kaldığını anladı. Şehir surları önünde yapılan ilk savaşı kazandı, ancak surları aşamadı. Bunun üzerine henüz Vali Yağısıyan'ın oğlu Şemsüddevle'nin idaresinde bulunan iç kaleden şehre sızmayı planladı, kalenin savunulmasında güvenilir adamı Ahmed b. Mervân'ı görevlendirdi. Kürboğa'nın planından haberdar olan Haçlı reisleri, iç kaleyi şehir istihkâmlarından ayırmak üzere bir duvar örüp buradan şehre girişi önlemeye muvaffak oldular. Kürboğa bu defa şehrin içindeki Haçlılar'ı aç bırakarak teslime zorlamak istedi. Haçlılar gerçekten de perişan durumda idiler. Fırsatını bulup Antakya'dan kaçanlar, şehrin limanı olan Süveydiye'ye (Samandağ) giderek yurtlarına dönmek üzere buradan gemilere atlıyor, bir kısmı da Anadolu'ya kaçıyordu. Haçlılar'a

yardım için yola çıkıp Akşehir'e (Philomelion) kadar ilerlemiş olan Bizans İmparatoru Aleksios Komnenos, burada rastgeldiği kaçaklardan Antakya'nın Kürboğa tarafından kuşatıldığını ve bu zamana kadar onun eline geçmiş olması lâzım geldiğini öğrendi. Bu haber üzerine yapacak bir şey kalmadığı düşüncesiyle İstanbul'a geri dönmeyi tercih etti.

Öte yandan Antakya kuşatması sırasında kendisine katılmış olan Dımaşk Meliki Dukak, Atabeg Tuğtegin, Humus Hâkimi Cenâhüddevle, Sincar hâkimi Arslantaş ve Artuklu Beyi Sökmen kendilerine iyi davranmaması yüzünden birer birer Kürboğa'nın yanından ayrıldılar. Bu yüzden kuvveti iyice zayıflayan Kürboğa 28 Haziran 1098'de Haçlılar'a karşı yaptığı savaşı kaybetti ve geri çekilmekten başka çare bulamadı. Bir süre Halep'te kaldıktan sonra Melik Rıdvan'ın yardımıyla Musul'a döndü. Antakya'nın iç kalesi de Haçlılar'a teslim edildi. Böylece birlik ve beraberliğin önemini kavrayamayan Türkler açlık ve yokluk içinde kıvranan Haçlılar'a yenik düştüler. Haçlılar

elde ettikleri bu başarıyla Antakya şehrine hâkim oldukları gibi kendilerine Kudüs yolunu da açmış oldular.

Kürboğa, bu olaydan sonra Sultan Berkyaruk ile kardeşi Muhammed Tapar arasındaki taht mücadelelerine karıştı. 492'de (1099) Bağdat şahnesi Cevherâyin, Cezîre-i İbn Ömer hâkimi Çökürmüş, Kinkiner hâkimi Surhâb b. Bedr ve diğer bazı emîrlerle birlikte Muhammed Tapar'ın tarafında yer aldı. Ancak Muhammed Tapar'dan beklediği ilgiyi göremeyince tekrar Berkyaruk'un yanına döndü. Berkyaruk ile Muhammed Tapar arasında Hemedan yakınındaki Sefîdrûd'da yapılan savaşta (4 Receb 493 / 15 Mayıs 1100) Berkyaruk'un ordusunun sol kanadına kumanda eden Kürboğa, muhtemelen İnal adlı bir Türkmen emîrinin hâkimiyetindeki Âmid üzerine yürüyüp şehri muhasara etti. Yenilmek üzere olduğu bir anda İmâdüddin Zengî'yi babasının memlüklerine gösterip onların desteğini sağladı. Fakat şehri ele geçiremeyeceğini anlayınca kuşatmaya son verip şehir önlerinden ayrıldı. Bu sırada esir aldığı Artuklu Beyi Sökmen'i Mardin'de hapsetti (494/1101). Artuk beyinin hanımının isteği üzerine torunu Yâkūtî'yi serbest bıraktı. Kürboğa, ertesi yıl Sultan Berkyaruk tarafından 10.000 süvariyle birlikte, Azerbaycan'da isyan eden Mevdûd b. İsmâil'in üzerine gönderildi. Bölgenin büyük bir kısmını ele geçiren Kürboğa, Hoy şehrine yaklaşırken

hastalanınca sefere devam edemedi. 15 Zilkade 495'te (31 Ağustos 1102) vefat etti ve Hoy şehrinde toprağa verildi. Yanında bulunan güvenilir adamı Sungurca'ya Musul'un idaresinin verilmesini vasiyet etti. Ancak Sungurca öldürülünce Musul'un idaresi Kürboğa'nın Hasankeyf'teki (Hısnıkeyfâ) nâibi Türkmen Emîri Mûsâ'nın eline geçti. Yönetimindeki diğer şehir ve kaleler de çeşitli emîrler arasında bölüşüldü.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 126-127, 134-140; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 137; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, X, 192, 197, 198, 215-217, 230, 231, 242, 243, 251, 252, 279, 280; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 340; G. Weil, Geschichte der Chalifen, Mannheim 1848-51, III, 140, 151, 152, 154, 164-169; Anna Komnene, Anne Comnène, Alexiade. Règne de l'empereur Alexis I Comnène: 1081-1118 (nşr. ve trc. B. Leib), Paris 1937-45, III, 28; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, bk. İndeks; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1118), Ankara 1990, I, 22, 38-44, 49, 51, 52, 55, 65, 90; a.mlf., Haçlı Seferleri, İstanbul 1997, s. 39, 41-43, 45, 46, 73, 81; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 16-18, 24, 90; a.mlf., "Büyük Selçuklu Emîri Kürboğa", TD, sy. 36 (2000), s. 405-421; İmâdeddin Halîl, "Ḳıvâmü'd-devle Ebû Saʿîd Kürboġa", Âdâbü'r-râfideyn, V, Musul 1974, s. 151-176; İbrahim Kafesoğlu, "Kür-Boğa", İA, VI, 1084-1086; K. V. Zetterstéen, "Kurbuḳa", EI² (İng.), V, 437.

Işın Demirkent

KÜRDÎ

(كردي)

Türk mûsikisinde bir perde ve makamın adı.

Kürdî Perdesi. Türk mûsikisi ses sistemi içinde orta sekizlinin yirminci perdesi olan sesin adıdır. Bûselik perdesine (si) bir küçük mücennep bemolü veya dügâh perdesine (lâ) bir bakiye diyezi ya da çârgâh perdesine (do) bir tanini bemolü konularak elde edilir ve gösterilir.

Pest sekizlide kaba kürdî, tiz sekizlide sünbüle, en tiz sekizlide tiz sünbüle adını alan kürdî perdesi klasik ebced ve Abdülbâki Nâsır Dede’nin nota sisteminde يب Kutbünnâyî Osman Dede nota sisteminde كو, Kantemiroğlu notasında هـ harfleriyle, Hamparsum Limanciyan notasında ise kürdî ve dik kürdî perdelerini ifade etmek üzere şekliyle gösterilmiştir.

Kürdî Makamı. Dügâh perdesinde karar kılan makamlardan olup dügâh perdesindeki kürdî dörtlüsüne nevâ perdesinde bûselik beşlisinin eklenmesinden meydana gelmiştir:

Nota yazımında donanımına si için küçük mücennep bemolü yazılan, çıkıcı veya bazan çıkıcıinici bir seyir takip eden bu makamın güçlüsü nevâ, yedeni ise rast perdesidir. Ancak zaman zaman bakiye diyezli sol (nîm zirgüle) perdesi de yeden olarak kullanılmıştır.

Kürdî makamı seyrinde çârgâhta çârgâhlı, kürdîde çeşnisiz ve rastta bûselikli asma kararlar yapılabilir. Rast perdesindeki asma karar nihâvend makamına küçük bir geçkidir. Bu geçki esnasında küçük mücennep bemollü mi perdesi de (nîm hisar) seyre katılırsa nihâvend dizisinin altı sesi kullanılmış olur. Ancak bu durumda nîmhisar perdesinin terkedilmesinden sonra tekrar ana diziye dönmek gerektiği de unutulmamalıdır.

Dügâh perdesindeki kürdî dörtlüsünün simetrik olarak tiz durak üzerine göçürülmesiyle genişleyen ve bunun sonucu olarak nevâ perdesi üzerinde

birinci şekil bir bûselik dizisi oluşan kürdî makamının seyrine durak veya güçlü civarından başlanır. Diziyi meydana getiren çeşnilerde karışık olarak gezinildikten sonra makamın güçlüsü olan nevâ perdesinde bûselikli yarım karar yapılır. Ardından yine karışık gezinilip diğer asma kararlar gösterilerek ve istenirse genişlemiş bölgede de dolaşılarak kürdî dizisiyle dügâhta tam karar yapılır:

Kürdî makamı, kendi tabii seyir yeri olan dügâh perdesinde çok az kullanılmış olup bu makamla bestelenmiş eserlerde ana diziye sadık kalınmadığı ve özellikle güçlü üzerindeki beşli veya çeşninin sürekli değiştiği görülmektedir. Öte yandan kürdî dizisinin rast perdesindeki şeddi olan kürdîlihicazkâr makamının bir çeşidinin ise çok kullanıldığı ve dizisine oldukça sadık kaldığı gözlenmektedir. Ayrıca Türk mûsikisinde sonu kürdî dörtlüsü, beşlisi veya dizisiyle karar eden birçok birleşik makam grubu mevcuttur.

Hâfız Rifat Süleyman Efendi’nin muhammes usulünde, “Kāmetin serv-i sehîdir ârızın berg-i çemen”; Tab‘î Mustafa Efendi’nin hafif usulünde, “Dâğ-ı dilimi saklar iken yâre açıldı” mısralarıyla başlayan besteleri; Hacı Fâik Bey’in, “Güzelsin bî-bedelsin nâz-perversin dilârâsın” mısraı ile başlayan ağır semâisiyle yine Tab‘î Mustafa Efendi’nin, “Sayd eyleyince berâ-yı rûh-i gulgûn” mısraıyla başlayan yürük semâisi bu makamın en güzel örneklerindendir. Bu makamın dinî mûsikide çok az kullanılmış olması dikkat çekicidir.

BİBLİYOGRAFYA

Kantemiroğlu, İlmü’l-mûsikî, I, 70-72; Hâşim Bey, Hâşim Bey Mecmuası, İstanbul 1280, s. 36; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 34-35, 37, 84-86; IV, 205-206; Özkan, TMNU, s. 111-113; H. Sadeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri, Ankara 1991, s. 38, 46, 282, 332-335.

İsmail Hakkı Özkan

KÜRDÎ, Muhammed Emîn

(محمد أمين الكردي)

(ö. 1332/1914)

Mısır'da Nakşibendî-Hâlidî tarikatını yayan mutasavvıf.

1260 (1844) yılı dolaylarında Erbil'de doğdu. İlk dinî eğitimini Kādirî şeyhi olan babası Fethullah'tan aldı. Gençlik döneminde gördüğü rüyalarda kendisinin Nakşibendî şeyhi Ömer Biyârî'nin silsilesini devam ettirdiğini gören Kürdî, babasının Kürtler arasındaki Kādirî ve Nakşibendî şeyhlerinin rekabetini yansıtan itirazlarına aldırmayarak Biyâra'ya gitti. Hâlid el-Bağdâdî'nin bölgedeki belli başlı halifelerinden Tavelâlı Şeyh Osman'ın oğlu ve müridi olan Şeyh Ömer irşad için izinli olmasına rağmen babası hayatta olduğundan mürid adaylarının kendisine intisabını kabul etmiyordu. Bu sebeple Muhammed Emîn'in Şeyh Ömer'e intisabı 1283 (1866) yılında Şeyh Osman'ın vefatından sonra gerçekleşti. Şeyh Ömer'in en sadık ve takdir edilen müridlerinden biri olan Muhammed Emîn, Şiî müslümanlarla yüzlerce hıristiyanın Sünnîliği kabul etmesini sağladığı ileri sürülen Irak seyahatlerinde onun yanında bulundu. Şeyh Ömer kısa bir müddet sonra kendisine irşad izni verdi. Ancak o bu konuda isteksiz davrandı ve uzun yıllar münzevi bir hayat sürmeyi tercih etti. Irak'taki türbeleri ziyaret etmek amacıyla Şeyh Ömer'in rızâsını alarak bir daha anayurduna dönmemek üzere Biyâra'dan ayrıldı, ardından hacca gitti.

Mekke'de kaldığı süre Kürdî için bir istiğrak ve vecd dönemi oldu. Daha sonraki yıllarda bu dönemde İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'de zikrettiği bazı mânevî halleri tecrübe ettiğini söyleyen Kürdî 1300'de (1883) Mekke'den Medine'ye gitti ve yavaş yavaş mânevî sarhoşluğundan uyanmaya başladı. Mescidi Nebevî'de kendisini tanıyan Şeyh Ömer'in bir müridi onu hatmeye katılmaya ikna etti. İsmi bilinmeyen bu mürid ölümünün yaklaştığını hissedince ondan vefatından sonra da hatmeye devam edeceğine dair söz aldı. Muhammed Emîn resmî eğitim hayatına Mekke'de başladı ve Mahmûdiye Medresesi'ne kabul edilmesi için Türkçe

öğrendi. İnzivâdan çıkışının bir başka belirtisi olarak Medine'de ikamet eden bir Türk hanımla evlendi. Bu evlilikten çocuğu olmadı. Mekke'ye gelişinden on yıl kadar sonra Mısır'a gitmeye karar verdi. Kendi ifadesiyle Mısır'a gitme kararının arkasında, Kahire'de Meşhedü'l-İmâmi'l-Hüseyin başta olmak üzere bu ülkedeki Ehl-i beyt mensuplarına ait yerleri ziyaret etme isteği vardı. Bu kararı almasında, Hanefî eğilimli eğitim verilen Mahmûdiye Medresesi'nden soğumuş olmasının yanında öğrenimini Şâfiî mezhebinin görüşlerinin ağırlıkta olduğu bir kurumda sürdürme isteğinin de rolü olmalıdır. Kürdî Kahire'ye yerleşti ve Mustafa İzzet eş-Şâfiî'den fıkıh, Şeyh Mahmûd el-Menûfî'den hadis öğrendi. Ardından Ezher Şeyhi Sâlim el-Bişrî'nin hadis ve tefsir derslerine katıldı. Bir süre sonra yöre sakinlerinden bir kadınla evlenerek Kahire yakınlarındaki İmbâbe kasabasına taşındı. Arkasından Bulak'a geçip hükümet tarafından tayin edilen imamın hastalanması üzerine vekil olarak Sinan Mescidi'nde imamlık görevine başladı.

Ezher'de okurken tarikatın gereklerini yerine getirmesine rağmen çevresindekilerin bunları başkalarına öğretme ve yayma isteklerine karşı kararlı bir şekilde direnen Muhammed Emîn, hocalık yaptığı bu dönemde Kahire'nin güney bölgesindeki Kalyûbiye'de irşad faaliyetine başladı. Güçlü kişiliği ve etkileyici hitabetiyle etrafında toplumun her kesiminden çok sayıda müntesip toplandı. Müridlerini kendi mesleklerine sahip çıkıp o meslekte başarıya ulaşmaları için teşvik etti. Halvetî olan Şeyh Süleyman b. Ali el-Cehnî ve bir Şâzelî olan halifesi Şeyh Muhammed Yûsuf es-Sakkā örneklerinde olduğu gibi müridlerinin bir kısmı daha önce başka tarikatlara mensuptu. Bu sebeple bazı tarikat şeyhleri Muhammed Emîn'in faaliyetlerini engelleme girişiminde bulundu. Öte yandan tasavvufun her çeşidine sert bir şekilde karşı çıkan Selefîler'in düşmanlığına mâruz kaldı. 1323'te (1905) Haremeyn'e ziyarette bulundu. Hac dönüşünde üçüncü defa evlendi. Kalyûbiye'deki köyleri gezerken şiddetli bir sıtmaya yakalanan ve ölmek üzere olduğu anlaşılınca Bulak'taki evine getirilen Kürdî 12 Rebîülâhir 1332'de (10 Mart 1914) vefat etti ve Karâfe Mezarlığı'nda Şâfiî âlimi Tâceddin es-Sübkî'nin yanına defnedildi.

Nakşibendî-Hâlidî tarikatında yenilik sayılabilecek bazı görüşlere sahip olan Muhammed Emîn, müridin sessiz olarak zikrederken belirlenmiş bir sayıya ulaşmaya çabalamaması gerektiği görüşündedir. Ona göre belli bir

sayıya ulaşma gayreti insanı zikrin amacından uzaklaştırır. Râbıta zikre ön hazırlık işlevi görmeli ve zikre başlar başlamaz etkisi görüldüğünde râbıta kesilmelidir. Hatmin cemaatle tilâvetine de büyük önem veren Kürdî, müridlerinin ortak zikri için nisbeten kısa olan ve bazı talihsizlikleri uzaklaştırdığına inandığı İmâm-ı Rabbânî'ye atfedilen hatmi uygun görmüş, diğer hususlar için de hatm-i hâcegân olarak bilinen, Nakşibendîler'in mânevî ata olarak gördükleri Abdülhâlik-ı Gucdüvânî'ye atfedilen daha uzun hatmi tercih etmiştir. Balkan Savaşı'nda Edirne'nin düşman eline geçtiğini duyduğunda hatm-i hâcegânı okumaları için en yakın müridlerini toplamıştır. İmâm-ı Rabbânî'den sonra gelen Nakşibendîler gibi o da vahdeti vücûda meyleden sözlerin mânevî sarhoşluk sonucu zuhur ettiğini ve mâruz görülebileceğini kabul etmiş, ancak bunları taklide değer bulmamıştır. İbnü'l-Arabî'nin eserlerini kendisi gizlice okumakla birlikte müridlerine el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'deki vahdeti vücûdla ilgili bölümleri, muhtemelen bunların hakikatini idrak edemeyecekleri endişesiyle önemsememeleri uyarısında bulunmuştur. Müridleriyle toplantılarını zâviyede değil camide veya müridlerin evinde yapmış, böylece Nakşibendî tarihinin ilk dönem uygulamalarıyla uyum içinde olmuştur.

Hayatında çok etkili olmasına rağmen kendisine nisbet edilen Nakşibendî-Hâlidî

kolu hiçbir zaman Mısır'daki tarikatlar arasında büyük bir şöhrete ulaşmamıştır. Vefatından sonra tarikatın liderliğini önce Şeyh Muhammed Yûsuf es-Sakkā ve Şeyh Seleme el-A'zamî, daha sonra ise oğlu Necmeddin ve torunu Abdurrahman yapmıştır. Çoğunu oğlu Necmeddin'in yayımladığı eserleri mensuplarının faaliyetlerinden daha etkili olmuştur.

Eserleri. 1. Tenvîrü'l-ḳulûb fî muʿâmeleti ʿallâmi'l-ġuyûb (Kahire 1322, 1328; Halep 1411/1991). Eş'arî akîdesi, Şâfiî fıkhı ve Nakşibendî tarikatının iyi bir özetini ihtiva eden eser Nakşî bir müellif tarafından yazılıp en çok okunan eserlerden biridir. Kitabın yaklaşık üçte birini teşkil eden tasavvufla ilgili bölümü Türkçe'ye (Kalplerin Nuru Tasavvuf, trc. Abdülcelil Candan, Konya, ts.) ve Malay diline (Ajaran-Ajaran Tariqah Naqsybandiyah, trc. Jahid Sidek, Petaling Jaya 1989) çevrilmiştir. 2. el-Mevâhibü's-sermediyye fî menâḳıbi's-sâdâti'n-Naḳşibendiyye (Kahire 1329/1911). Nakşibendî silsilesini konu alan eseri müellifin oğlu

Necmeddin özetlemiş ve babasının Seleme el-A‘zamî tarafından yazılan biyografisini de ekleyerek (s. 110-165) Ḫulâṣâtü Kitâbi’l-Mevâhibi’s-sermediyye adıyla neşretmiştir (Kahire 1978). Aynı biyografi Tenvîrü’l-ḳulûb’un baş tarafında da yer almaktadır. 3. el-İcâbâtü’r-Rabbâniyye li-şerḥ ve menâfiʿi’l-Virdi’n-Naḳşibendiyye (Kahire 1388/1968). Bahâeddin Nakşibend’e atfedilen eserin şerhidir.

Muhammed Emîn’in diğer eserleri de şunlardır: İrşâdü’l-muḥtâc ilâ ḥuḳūḳi’l-ezvâc (Kahire 1332, 1371/1951); Ḍavʾü’s-sirâc fî fażli receb ve ḳıṣṣati’l-miʿrâc (Kahire 1327); Saʿâdetü’l-mübtediʾîn fî ʿilmi’d-dîn ʿalâ meẕhebi’l-İmâm eş-Şâfiʿî (Kahire 1330, 1388/1968); Hidâyetü’ṭ-ṭâlibîn li-aḥkâmi’d-dîn ʿalâ meẕhebi’l-İmâm Mâlik (Kahire 1330); Dîvânü naṣîḥati’l-beriyye fi’l-ḫuṭabi’l-minberiyye (Kahire, ts.); Fetḥu’l-mesâlik fî îżâḥi’l-menâsik (Kahire, ts.). Ayrıca Gazzâlî’nin bazı risâlelerini Farsça’dan Arapça’ya çevirip Ḫulâṣatü’t-teṣânîf fi’t-taṣavvuf adıyla yayımlamıştır (Kahire 1327).

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, II, 1554-1555; M. Emîn Zekî, Meşâhîr-i Kürd ve Kürdistân, Kahire 1947, II, 143; A. J. Arberry, Sufism, London 1950, s. 129-132; Abdülkerîm-i Müderris, Dânişmendân-i Kürd der Ḫıdmet-i ʿİlm u Dîn (trc. Ahmed Havârî Neseb), Tahran 1369 hş., s. 409-411; Frederick de Jong, Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt, Leiden 1978, s. 141-142; a.mlf., “The Naqshbandiyya in Egypt and Syria”, Naqshbandis (ed. M. Gaborieau v.dğr.), İstanbul-Paris 1990, s. 591; Hamid Algar, “A Brief History of the Naqshbandi Order”, a.e., s. 39; a.mlf., “al-Kurdī, Muḥammad Amīn”, EI² (İng.), V, 486; Bâbâ Merdûh Rûhânî, Târîḫ-i Meşâhîr-i Kürd, Tahran 1366 hş./1987, II, 235-236; M. Habib, “Some Notes on the Naqshbandi Order”, MW, LIX (1969), s. 40-46.

Hamid Algar

KÜRDÎLİ-HİCAZKÂR

(كرديلي حجازكار)

Türk mûsikisinde bir makam.

Bestekâr ve hânende Hacı Ârif Bey tarafından terkip edilmiş olan bu makamı kullanılış yönüyle şed ve birleşik olarak ikiye ayırıp ele almak gerekir. Makam, dört şekilde kullanılmıştır.

1. Şekil. Arel-Ezgi nazariyatına göre kürdî makamı dizisinin rast perdesindeki inici şeddinden ibaret olup dizisi, rast perdesi üzerindeki kürdî dörtlüsüne çârgâh perdesinde bir bûselik dizisinin katılmasından meydana gelmiştir. İnici bir makam olduğu için güçlüsü tiz durak gerdâniye perdesi, yedeni acemaşiran perdesidir. Durak perdesi üzerinde bulunan kürdî dörtlüsünün simetrik olarak tiz durak üzerine göçürülmesiyle makamın genişlemesi yapılır ve böylece giriş seyrinde gezinilebilecek bir seyir alanı temin edilmiş olur. Ayrıca güçlü gerdâniye perdesinde kürdî çeşnisiyle yarım karar yapılır.

Arel-Ezgi sisteminde makamın bu şekildeki tarifi bir basit makamın basit bir şeddinden ibarettir. Halbuki Hacı Ârif Bey tarafından "hicazkâr-ı kürdî" veya "hicazkâr kürdî" adıyla anılan bu makam bizzat mûcidi tarafından bileşik bir makam olarak ve birkaç şekilde kullanılmıştır.

2. Şekil. Hicazkâr-ı kürdî adına daha uygun olan bu şekil, hicazkâr makamının tiz ve orta bölge dizilerine veya bütün dizisine rast perdesindeki incici kürdî dizisinin eklenmesi ve rasttaki bu kürdî dizisiyle karar verilmesi suretiyle oluşur:

Bu şekil kürdîlihicazkâr makamının güçlüsü gerdâniye perdesi olup bu perdede hicazlı veya bûselikli yarım kararlar yapılır. Zira hicazkâr makamının güçlüsü üzerinde bu iki çeşni bulunmaktadır (bk. HİCAZKÂR). Kürdîlihicazkâr makamının bu ikinci şeklinde kullanılan asma kararlar ise hicazkâr makamının asma kararları olan nevâda hicazlı, çârgâhta nikrizli,

bazan segâhta hüzzamlı asma kararlarla makamın diğer yarısını oluşturan rasttaki kürdî dizisinin asma kararları olan acemde bûselikli, nîm hisarda çârgâhlı, nevâda kürdîli, çârgâhta bûselikli, kürdîde çârgâhlı ve acemaşiranda bûselikli asma kararlardır.

3. Şekil. Arazbar makamının tiz ve orta bölgelerine yine rast perdesindeki inici kürdî dizisinin eklenmesiyle kullanılmıştır. Bu şekil, nevâ perdesi üzerindeki inici uşşak-bayatî dizisiyle çâr-gâh perdesindeki rast beşlisinden ibaret olan arazbar makamının tiz ve orta bölgesine rasttaki inici kürdî dizisinin eklenmesi ve bu diziyle karar verilmesi suretiyle meydana gelmiştir. Bu biçimdeki bazı eserlerde karşılaşılan, gerdâniyede uşşak dörtlüsü ve hüseynî beşlisinde ısrar etmemek gerekir. Aksi takdirde makam rast perdesine göçürülmüş bir muhayyer-kürdî makamına dönüşebilir.

Bu şeklin güçlüsü diğerlerinde olduğu gibi gerdâniye perdesi olup bu perdede bûselik çeşnisiyle yarım karar yapılır. Asma kararlar ise nevâdaki uşşaklı ve çârgâhtaki rastlı kalışlardır. Ancak bu biçimde nevâ perdesi üzerindeki uşşak-bayatî dizisinde, yerindeki bayatî makamında olduğu gibi dördüncü derece üzerinde hicaz, üçüncü derece üzerinde de nikriz geçkileri yapılırsa buna tekabül eden gerdâniye perdesinde hicazlı, acemde nikrizli ve dik hisarda hüzzamlı kalışılar yapılabilir. Diğer asma kararlar ise yukarıda zikredilen rasttaki inici kürdî dizisinin asma kararlarıdır.

4. Şekil. Kürdîlihicazkâr makamının bu biçimi yukarıda incelenmiş bulunan 1, 2 ve 3. şekillerin karışık olarak kullanılmasıyla oluşmuştur. Yani inici kürdî, hicazkâr ve arazbar dizilerinin tiz ve orta bölgelerine rasttaki inici kürdî dizisinin eklenmesi ve hepsinin karışık bir şekilde kullanılmasıyla meydana gelir. Bu biçimde güçlüdeki yarım karar öncelik alan biçimin çeşnisiyle yapılacaktır. Asma kararlar ise her üç şeklin asma kararlarının bir karışımı durumundadır ve herhangi bir kalış esnasında hangi çeşit kullanılmışsa onun çeşnisiyle yapılır. Kürdîlihicazkâr makamıyla ilgili bütün bu tarif ve açıklamalar, bu makamın 1. şekil dışında daima çok dizili bir şekilde birleşik olarak kullanıldığını göstermektedir. Ayrıca bütün şekillerdeki ortak bir özellik, makamın ikinci bölümünü teşkil eden rasttaki inici kürdî dizisinin hiç değişmemesi ve tam kararın bu diziyle yapılmasıdır.

Her dört şekli inici olan kürdîlihicazkâr makamının yedeni yine dört şekilde

de acem-aşiran perdesidir ve karara yakın bu perdeye bûselik çeşnisiyle düşülüp bir asma karar yapılması şart olmasa da âdettir. Kürdîlihicazkâr makamının donanımına si, mi ve lâ için küçük mücennep bemolü yazılır, kullanılan biçim ve çeşniler için gerekli değişiklikler eser içerisinde gösterilir.

Hangi şekil olursa olsun kürdîlihicazkâr makamının seyrine tiz durak gerdâniye perdesi civarından başlanır. Kullanılan şekle göre tiz taraftaki çeşnilerde karışık olarak gezinildikten sonra gerdâniye perdesinde kullanılan şeklin çeşnisiyle yarım karar yapılır. Daha sonra tiz ve orta bölge çeşnilerinde karışık gezinilip asma karar gösterilerek ortak seslerden istifade ile rasttaki kürdî dizisine geçilir. Bu dizide de karışık dolaşıldıktan sonra rast perdesinde kürdî çeşnisiyle tam karar yapılır.

1. şekil için Münir Nurettin Selçuk'un, "Bu yıl da böyle geçti şirin sözlü sevgili" ve Muzaffer İlkar'ın, "Gel sen bize akşam yine mehtâb görünsün" mısralarıyla başlayan semâi usulünde; Alâaddin Yavaşça'nın düyek usulünde, "Geçmesin günümüz sevgilim yasla" mısraıyla

başlayan şarkıları; 2. şekil (hicazkârlı) için Hacı Ârif Bey'in curcuna usulünde, "Düşer mi şânına ey şeh-i hûban" ve aksak usulünde, "Kanlar döküyor derdin ile dîde-i giryan" mısralarıyla başlayan şarkıları ile Hristaki Efendi'nin aksak usulünde, "Gidelim Göksu'ya bir âlem-i âb eyleyelim" mısraıyla başlayan şarkısı verilebilir. 3. şekil (arazbarlı) için de yine Hacı Ârif Bey'in curcuna usulünde, "Sende aceb uşşâka eziyyet mi çoğaldı" ve semâi usulünde, "Bâis figân u nâleme aşk ibtilâsıdır" mısralarıyla başlayan şarkılarıyla Rahmi Bey'in ağır aksak usulünde, "Söyle ey mutrıb-ı nâzende edâ" mısraıyla başlayan şarkısı; 4. şekil için Hacı Kirâmî Efendi'nin devr-i kebîr usulünde, "Sanmayın mâziyi derhâtır ederken ağlarım" mısrâıyla başlayan bestesi; Gavsi Baykara'nın curcuna usulünde, "Gönül âteşlere yandı" ve Suphi Ziya Özbekkan'ın aynı usulde, "Bir gamlı hazânın seherinde / ısrâra ne hâcet yine bülbül" mısralarıyla başlayan şarkıları bu makamın en güzel örneklerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933, I, 262-263; IV, 264-266; Özkan, TMNU, s. 220-232; H. Sadeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri, Ankara 1991, s. 332, 338.

İsmail Hakkı Özkan

KÜRE

(الكرة)

İslâm matematikçilerinin küreye ilişkin tanımlamaları farklılık gösterse de öz ve içerik bakımından aynı anlama gelir. Meselâ Hârizmî'ye göre küre, bir nokta kabul edilen merkezden çevreye çıkan eşit boydaki çizgilerin belirlediği yuvarlak cisimdir (Mefâtîḥu'l-ʿulûm, s. 232). Bîrûnî küre için, "Tek bir yüzeyle sınırlanmış yuvarlak bir cisimdir ve yüzeyinden merkezine ulaşan bütün çizgiler birbirine eşittir" der (Kitâbü't-Tefhîm, s. 19). Ali Kuşçu, "Küre yuvarlak bir yüzeyin çevrelediği üç boyutlu bir cisimdir. Yüzey onun çevresidir ve içindeki bir noktadan buraya kadar uzanan doğruların tamamı aynı boydadır; bu nokta kürenin merkezi, çizgiler de yarıçaplarıdır. Merkezden geçip iki tarafta çevreye uzanan doğru ise kürenin çapıdır. Eğer küre bu çap üzerinde döndürülürse çap kürenin ekseni, iki ucu da kutupları olur" şeklinde küreyi bütün elemanlarıyla tarif eder (er-Risâletü'l-fetḥiyye, vr. 5a-b).

İslâm matematikçilerinin bu konuda Öklid ve Archimedes'i izledikleri bilinmektedir. Ayrıca kürenin vasıflarıyla ve astronomi biliminin temellerini oluşturan küresel üçgenlere (bir küre üzerinde birbirini kesen üç büyük çember arasında kalan yüzey parçalarından her biri) dair teoremlerle de ilgilenmişler ve bu konularda Menelaos'la Batlamyus'un çalışmalarını hareket noktası olarak almışlardır (bk. HENDESE). Astronomide de gökyüzü, merkezinde yerin (dünya), dolayısıyla gözlemcinin bulunduğu bir küre olarak kabul ediliyor ve gezegenlerin hareketleri gözlemciye göre veriliyordu; ayrıca gökküre bütün gök cisimlerini çevrelemekteydi (bk. ÂLEM; FELEK; SEMÂ). Bu konudaki en eski Arapça eser Kustâ b. Lûkā'nındır ve Latince ile İspanyolca'ya da çevrilmiştir.

Gökküre tasavvuruna göre küre şeklinde bazı aletler yapılmış ve gök cisimleri bunlar üzerinde gösterilmiştir. Bîrûnî, ilk defa Hipparchus ve Batlamyus tarafından kullanılan bu kürelerin yapımları ve kusurları hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir. Üç veya dört ayak üzerindeki bir halkaya tesbit edilen "semavî küre" burçları gösterir. "el-Küre zâtü'l-kürsî"

denilen alet gök hareketlerini izlemeye yarar. Bu alette ufku temsil eden bir halka bulunmakta ve bu halkanın karşılıklı iki deliğine, alt kısımdaki yiv içerisinde hareket edecek şekilde boylam dairesini temsil eden bir çember yerleştirilmekteydi. Küre ise boylam çemberinin karşılıklı iki deliği arasındaki bir eksen üzerinde dönmekteydi. Ufuk ve boylam çemberleri bölümlendirilmişti ve taksimatlı bir kadran yardımıyla çeşitli astronomik ölçümler yapılabiliyordu. Ufuk ve boylam çemberine, gök çemberine tekabül eden birtakım halkalar eklenerek "küre-i mücesseme (zâtü'l-halak [halkalı araç])" elde ediliyordu. İlk tasviri "usturlâp" adı altında Batlamyus'un el-Mecistî'sinde verilen bu alet, gök cisimlerinin gökküre üzerindeki enlem ve boylamlarının bulunmasında kullanılmış ve yüzyıllarca gözlemevlerinin başlıca aleti olmuştur. Aletin en gelişmiş örneğini, XVI. yüzyıl Osmanlı döneminin en önemli astronomu olan Takıyüddin er-Râsıd yapmış ve kullanmıştır. Halkalarının çapları 4 metreden fazla olan ve "ufuk" adı verilen bir kaide üzerine yerleştirilen bu halkalı araç kaidesiyle birlikte altı sütun üzerine konulmuştu, bu sütunlar da başka bir kaide üzerinde duruyordu. Buna benzer bir kaide XVI. yüzyıl Avrupa'sında da mevcuttu (Tekeli, Nasirüddin, s. 342).

Astronomların kullandığı küresel aletlerden başka coğrafyacılar "küretü'l-arz" (yer küresi) denilen, üzerine dünya haritası çizilmiş ve bir eksen etrafında dönen küreyi, optikçiler de "küretü'l-muhrika" (yakan küre) denilen içi su dolu cam veya masif kristal küreyi kullanmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 232; Bîrûnî, Kitâbü't-Tefhîm li-evâʾili ṣınâʿati't-tencîm, Oxford 1923, s. 19, 43; Ali Kuşçu, er-Risâletü'l-fetḥiyye, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2733, vr. 5a-b, 6a-9b; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329/1911, I, 17-20; Sevim Tekeli, Nasirüddin, Takîyüddîn ve Tycho Brahe'nin Rasat Aletlerinin Mukayesesi, Ankara 1958, s. 342; a.mlf. v.dğr., Bilim Tarihine Giriş, Ankara 1999, s. 104-105; a.mlf., "İstanbul Rasathanesinin Araçları", Araştırma, XI, Ankara 1979, s. 32;

Yavuz Unat, “Osmanlı Astronomisine Genel Bir Bakış”, Osmanlı, Ankara 1999, VIII, 411-420; a.mlf., “Osmanlı Teknolojisine Genel Bir Bakış”, a.e., VIII, 637-654; E. Wiedemann, “Küre”, İA, VI, 1086-1087.

Yavuz Unat

KÜRE ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

KÜREYBİYYE

(الكريبيّة)

Keysâniyye’nin bir kolu olan Kerbiyye’nin değişik bir okunuşu

(bk. KEYSÂNİYYE).

KÜRK

Kökeni belli olmayan ve eskiden beri Türkçe'de kullanılan kelime hem işlenmiş hem de işlenmemiş tüylü hayvan derilerini ifade eder. Bu tür kürkler için Farsça pôst tabiri de kullanılmıştır. Kaynaklarda işlenmiş kürk giysiler Arapça ferve adıyla da anılır.

İnsanların tarih öncesi devirlerden beri soğuktan korunmak için hayvan postlarından yapılmış basit elbiseler giydikleri bilinmektedir. Medeniyet ilerledikçe kürk bir ihtiyaç olmaktan çıkıp lüks giyim malzemesi haline geldi. Özellikle Çin, Mısır, Yunan ve Roma medeniyetlerinde alımlı ve süslü kürkler zenginlik ve zarafet simgesi oldu. Eski Türkler'de de kürk kullanımının hayli yaygın olduğu elde edilen arkeolojik malzemelerden anlaşılmaktadır. Göktürkler'e ait buluntular içinde kürk elbiselere rastlanmıştır. Orta Asya ve Rus steplerinden İran ve Arap dünyasına da kürk gönderildiği ve bunun önemli bir ticarî kazanca yol açtığı belirtilir. Kuzey Rusya ve Slav bölgelerinden Anadolu ve Avrupa'ya kürk yollandığı bilinmektedir. XVI. yüzyılda kürk ticareti Kuzey Amerika-Avrupa, Rusya, Ortadoğu kesimlerinde hayli hareketlenmiştir. Kürk lüks giyim aksesuarı olarak bugün de kullanılmakta olup en değerli kürkler Kuzey Avrupa, Kuzey Amerika, Sibirya ve Hazar deniziyle Batı Çin arasındaki kesimlerden elde edilir.

Osmanlı Devleti'nde kürk, ilk zamanlarda daha çok soğuktan korunmaya yönelik bir ihtiyaç iken zamanla lüks haline gelmiştir. XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren giderek artan ve malî sıkıntıların ortaya çıkışıyla birlikte hükümet tarafından kontrol edilmeye çalışılan bu tüketim II. Mahmud zamanında yapılan yeniliklere kadar devam etmiştir. XVII. yüzyıl Osmanlı piyasasında samur / semmûr, vaşak (lynx pardina), zerdava (martes abietum), kakum / kakım (mustela erminea), tilki, kursak / karsak (vulpes corsac, Türkistan'dan Moğolistan'a kadar olan bölgede bulunan bir cins tilki, Karagan tilkisi), sansar, sincap, çılkafa / çalkafa (kurdun en-se postu), tavşan, göçen / kokarca, çakal, kuzu (kıvırcık, yalama, boğazlama türleriyle), kedi (saz, alaca Van ve siyah türleriyle) kürkleri görülmektedir. Bu postların hayvanın cins ve özelliğine göre sırt, kafa, nâfe, boyun, paça

gibi kısımları ayrı ayrı ve her biri iki ya da üç kalitesiyle piyasada bulunurdu.

Giysiler için kullanılan en kıymetli kürkler yaklaşık değer sıralamasıyla siyah tilki, Sibirya gri sincabı, samur, elma yanağı (tilki postlarının yanak parçalarından yapılmış samura yakın değerde bir kürk), vaşak, zerdava ve kakum idi. Ancak Osmanlı piyasasında farklı malî düzeylere uygun çeşitli cins ve kalitede kürkler mevcuttu. XVII. yüzyıl ortalarında esnaf için tesbit edilmiş çeşitli kürk cinsleri samur kafası, samur paçası, Çerkez zerdavası, zerdava paçası, zerdava boğazı, kakum, Rumeli sansarı, sansar paçası, sansar boğazı, sincap, beyaz tilki boğazı, Azak nâfesi, Azak'ın siyah bedeni, tilki paçası, Göllükesrî'den gelen tilki nâfesi, Bosna çılkafası, Göllükesrî'den gelen çılkafa, Cezayir çakalı sırtı, Karaman çakalı, Cezayir çakalının ablağı idi (Kütükoğlu, s. 166-168).

İhtiyaç duyulan kürkler yerli piyasa dışında Rusya'dan temin edilirdi. Buradan gelen kürkler aynı cins yerli kürklerden çok daha kaliteli ve pahalıydı. Samur, vaşak, zerdava ve Rus tilkisi dışarıdan en sık gelen kürk cinsleriydi. Kırım'ın 1475'te Osmanlı idaresine girişi yol emniyetinin temini bakımından önemli olmuş ve bu ticaretin gelişmesinde rol oynamıştır. Yerli kürk olarak bilhassa vaşak ve zerdava önemli ölçüde iç piyasadan sağlanırdı. Yaya ve müsellemlerin avladıkları dışındaki vaşakların postları hass-ı şâhî olarak sancak beylerine tahsis edilmişti.

Kürkçülükle meşgul olan, biri kürk dikenler (postîn-dûzân), diğeri satışıyla uğraşanlar (kürk-fürûşân) olmak üzere iki farklı esnaf vardı. Kürkçü esnafı genellikle şehir çarşılarında satış yaparlardı. Kürk tüketimi bakımından önemli olan İstanbul'da eski bedesten (büyük bedesten / iç bedesten), Büyük Çarşı (Çarşı-i Kebîr / Kapalı Çarşı) ve sokak aralarındaki es-naf içinde kürkçü esnafı bulunduğu gibi ayrıca büyük tüccar ve toptan satıcılara ait özel bir han (Kürkçü Hanı) mevcuttu (Mantran, s. 112-117; Abdülaziz Bey, s. 137-140).

Halk arasında kürk giyimi yaygın olup evlilik geleneklerinden olarak kız evinden damada içinde kürk de bulunan bir kıyafet bohçası göndermek âdetti. Yaz mevsimi de dahil olmak üzere her mevsimde serin ve soğuk havalarda giyilen kürklerin muhafazası için piyasada özel kürk bohçaları

satılırdı. Ayrıca Osmanlı yüksek ricâlinin konaklarında içinde ev sahibinin kürklerinin olduğu birer kürk odası bulunurdu. Sarayda kadınlar arasında da bilhassa kışlık kıyafet olarak kürk kullanılmıştır. Kadınefendiler sarayın içinde yazın manto, kışın kürk giyerlerdi. Kürk, devlet görevlilerine ait resmî

kıyafetler arasında önemli bir yere sahipti. Normal günlerde, küçük merasimler ve büyük törenlerle alaylarda giyilmek üzere üç ayrı kıyafetleri olurdu. Gündelik kıyafet olarak sade kürkler giyilirken merasim ve büyük alaylarda renkleri, kumaşları ve bazan süslemeleriyle alımlı kürkler giyilirdi. Hil‘atlerin bir kısmı da kürk olup üst düzeydeki çeşitli görevlilere çoğunlukla kumaşla kaplanmış kürkler verilirdi (bk. HİL‘AT).

Gerek hil‘atlerin gerekse ihtiyaç duyulan diğer kürklerin hazırlanması için sarayda terziler arasında kürk dikenler bulunurdu. XV. yüzyıl ortalarında bu saray terzilerinin tamamı yirmi üç kişi iken XV ve XVI. yüzyıllar boyunca giderek artmış, XVII. yüzyıldan itibaren ise azalmaya başlamıştır. Bunun sebebi sarfiyatın azalmış olması değil ihtiyaçların daha çok saray dışından temin edilmeye başlanmasıdır. XVIII. yüzyıl ortalarında saraydaki dikiciler on iki kişiydi. Bunlar diğer saray terzileri gibi tayin, azil ve idarî hususlarda iç hazinedarbaşıya bağlı, görev sorumlulukları bakımından ise hazine kethüdâsının kontrolünde idiler. Fâtih Sultan Mehmed zamanında (1451-1481) ortaya çıkan Hazine Odası’nın “bıçaklı” denilen kıdemli görevlilerinden ikinci sırada yer alan kürkçübaşı idi. Kürkçübaşının görevi araştırmalarda umumiyetle padişaha mahsus kürklerin muhafazası olarak gösterilirse de saraya giren ve iç hazineyi ilgilendiren bütün kürkleri kapsadığı söylenebilir.

XV. yüzyıl ortalarında Osmanlı devlet ricâli arasında farklı tipleriyle giyildiği görülen kürk kaftanların en değerlisi padişaha mahsus olup kürksüzleri de bulunan ve kollu veya kolsuz, geniş yakalı bir model olan kapaniçe idi. Yine padişaha mahsus oluşuyla tanınan, siyah tilki kürkü esas olmak üzere samur ve kakum gibi türler de kullanılmış ve kumaşı atlas, kürkü siyah tilki, düğmeleri süslemeli olanına “ferve-i murabba” denilmiştir. Padişaha mahsus olmakla beraber kapaniçe büyük bir teveccüh göstergesi olarak sadrazama, Kırım hanına ve Eflak, Boğdan voyvodalarına da giydirilmiştir. Kırım hanlarına giydirilenlerin bir kısmı ve Eflak, Boğdan

voyvodalarına verilenlerin hemen tamamı kadifeye kaplı olurdu. Bazan uzun, bazan kalçayı örtecek şekilde kısa bir model olup daha ziyade Kırım hanlarıyla ileri gelenlerinin giydiği, dar kollu ve zengin süslemeli kontoş da kapaniçeye benziyordu.

Kapaniçeden sonraki en değerli kürk serâser kürk idi. İsmini kürkün kaplanmasında kullanılan, dokumasında baştan başa sim veya sırma bulunan kalınca ve oldukça kıymetli ipekli kumaştan almıştı. Modelinin erkân kürk tarzında olduğu, bu kürkün vezîriâzam, vezirler ve diğer bazı seçkin kimselere verildiği anlaşılmaktadır. Serâser kürkün "nîmten" denilen boyu kısa modelleri ise Kırım hanı ve rikâb ağalarına giydirilirdi.

XVII. yüzyıl kayıtlarına göre bol yenli bir model olan erkân kürk padişah, sadrazam, vezirler, şeyhülislâm, Rumeli ve Anadolu kazaskerleri, kadılarla diğer bazı ricâl tarafından ve genellikle önemli olmayan merasimler ve resmî günlerde giyilirdi. Elçilere de erkân modelde kürkler verilirdi. Daha büyük törenlerde vezîriâzam, vüzerâ, şeyhülislâm, sadreyn, nakîbüleşraf, mevâlî ve bazı müderrisler Muvahhidî kürk giyiyorlardı.

Boyu topuğa kadar, dar ve geniş yenli, süslü ve sade çeşitleriyle bunlar arasında en yaygın ve en sık kullanılan bir model olan ferace kürkler düşük derecedeki görevliler için merasim kıyafeti iken üst derecedekiler için normal bir giysi durumundaydı. Sarayda arz ağalarından silâhdar, rikâbdar ve çuhadarın giydiği kürk çeşidine "serhaddî" deniliyordu.

Resmî kıyafet olarak kullanılan kürklerin kaplanmasında çuha (beyaz, yeşil, kırmızı, elvan, sarı, turuncu) ve sof (beyaz, siyah, kırmızı vb.) başta olmak üzere genellikle kumâş-ı hân (XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren), atlas, kadife, şal, şalî ve serâser gibi kumaşlar kullanılmıştır. Padişah kürklerinde de serâser, şal, atlas, kemha, çuha gibi kumaşlara rastlanmaktadır. Kumaşların renkleri oldukça çeşitliydi. Şeyhülislâmların kürkü beyaz kumaşla kaplı olduğu için "ferve-i beyzâ" diye meşhur olmuştur. Ancak zaman zaman şeyhülislâmlar yeşil kumaşa kaplı kürkler de giymişlerdir. Kırım hanı ve vezirler törenlere ve alaylara daha ziyade kırmızı renkli, elçiler ise umumiyetle sarı ve turuncu renk kumaşlarla kaplı kürklerle çıkmışlardır. Kürkler veriliş sebeplerine uygun şekilde de adlandırılmıştır. Meselâ mevâcib dağıtılmasının (mevâcib devri) ardından vezîriâzama

gönderilen kürke “devr kürkü” denilmiştir.

Osmanlı resmî muhitlerinde en çok kullanılan kürk olduğu anlaşılan samura olan rağbet Sultan İbrâhim zamanında (1640-1648) artmıştır. Taşradaki idarecilere bütün köşk ve kasırların samur kürkleriyle döşenmesi emredilmiş, vüzerâ ile ulemâdan kıymetli düğmelerle süslenmiş, içi ve dışı samurdan yaptırılmış giysi modelinde birer adet kürk istenmiştir. XVIII. yüzyıla gelindiğinde hem resmî sarfiyattan hem de halkın kürk lüksünden şikâyet edilerek bazı tedbirler alınmış ve kısıtlamalar getirilmiştir. III. Osman ve III. Mustafa zamanlarında samur, kakum ve vaşak gibi devlet ricâline mahsus kürklerin başkaları tarafından giyilmesi yasaklanmıştır. III. Mustafa zamanında 1766’da hil‘atler ve hil‘at olarak giydirilen kürkler hususunda sarfiyatı azaltmak amacıyla yeni bir düzenleme yapılmıştır. Sadrazamla vezirler ve vezâret rütbesi olanlara hil‘at-i kumâş-ı hâna kaplı samur kürk (sadrazama üstlükle beraber); şeyhülislâm, Rumeli ve Anadolu kazaskerleri, nakîbüleşraf, İstanbul kadısı, imâm-ı evvel ve sânî-i şehriyârîler, şehzade hocası, hekimbaşı, silâhdar -rikâbdar- çuhadar gibi arz ağaları ile enderun haseki ağaları, rikâb ağaları, sadâret kethüdâsı, Tersâne-i Âmire emini ve bostancıbaşı ağaya çuha ferace samur kürk; Dârüssaâde ağasına üstlükle beraber olmak üzere hil‘at-i hâssü’l-hâssa kaplı samur kürk; şeyhlere bol yenli çuhaya kaplı sincap kürk verilecekti (selâtin camii şeyhlerine bazan samur ya da sincap çuha ferace de giydirilmiştir). Daha önceleri çeşitli kürk ve hil‘atler verilen elçilere de kürksüz hil‘at ve kaftanlar verilmesi uygun görülmüştür (BA, BEO, Sadâret Defterleri, nr. 356, vr. 121b). Bu düzenleme ile ayrıca kapaniçe ve serâser kürklerin hil‘at olarak verilişi tamamen kaldırılmamışsa da mümkün mertebe azaltılmaya çalışılmıştır. II. Mahmud zamanında kıyafet hususunda yapılan yeni düzenlemelerle resmî kıyafet olarak kürk kullanımı ortadan kalkmıştır. 1237’de (1822) ulemâ ve vüzerâya mahsus bol yenli kakumlar dışındakiler, 6 Şevval 1244 (11 Nisan 1829) tarihli elbise nizamnâmesiyle de kalanların tamamı kaldırılmıştır.

Tekke kültüründe de postların özel bir yeri olup “postnişîn, post nakibi” gibi ifadeler dilimize yerleşmiştir. Topkapı Sarayı’nda padişahların şahsî eşyaları arasında kayıtlı ve çoğu kemha veya keçe ile kaplanmış, bir kısmı ise kumaşsız postlar bulunmaktadır. Bunlar bazı kayıtlarda post seccadeler olarak yer almıştır. Tiftik keçisi, geyik, kurt ve leopar türleri bulunan bu

postların tamamının seccade olarak kullanılmadığı bilinmektedir. Arz Odası eşyası içinde de iki

leopar postu olup bunlar umumiyetle elçi kabullerinde tahtın iki yanına serilirdi (leopar postlarının güç sembolü olarak kullanılması hususunda bk. Tezcan, VI/22 [1999], s. 44; kürkle ilgili dinî hükümler için bk. DERİ; HAYVAN).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 12, s. 65, hk. 144; nr. 27, s. 3, hk. 23; nr. 28, s. 348, hk. 882; BA, KK, nr. 666; BA, A.RSK, nr. 1497, s. 26, 29; BA, BEO, Sadâret Defterleri, nr. 356, vr. 121b-145a; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 8, 50, 113, 114, 145, 351, 352; II, 446, 584, 735, 756, 841; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 80; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 213-216; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 126 ve hil'at listeleri; Cevdet, Târih, XII, 45; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 315-322, 461-464; Safiye Ünüvar, Saray Hatıralarım, İstanbul 1964, s. 60; D'Ohsson, XVIII. Yüzyıl Türkiye'sinde Örf ve Adetler (trc. Zerhan Yüksel), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 91-92; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılar'da Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, s. 158-159, 165-168, 253-258; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1992, I, 356, 413-414; II, 52, 69, 183, 205, 258; III, 105, 108-109; IV, 317, 389, 395; V, 137; Robert Mantran, XVI-XVII. Yüzyılda İstanbul'da Gündelik Hayat (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1991, s. 22-23, 111-117; Abdülaziz Bey, Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri (nşr. Kâzım Arısan - Duygu Arısan Günay), İstanbul 1995, s. 119-120, 137-140,164-165, 225; Filiz Karaca, Tanzimat Dönemi ve Sonrasında Osmanlı Teşrifat Müessesesi (doktora tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 47, 110-116, 127-130; Zeki Tekin, "Osmanlılar'da Kürk Kullanımı", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, X, 644-649; a.mlf., "Osmanlı Devleti'nde Kürk Ticareti", a.e., X, 754-763; Hülya Tezcan, "Osmanlı Sultanlarının Güç Sembolü;

Postlar”, Ev Tekstili, VI/22 (Ağustos 1999), s. 42-44; F. Viré, “Fanak”, EI^2 (İng.), II, 775; Feridun Emecen, “İbrâhim”, DİA, XXI, 278-279.

Filiz Karaca

KÜRKÇÜ HANI

İstanbul'da XV. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen ilk ticaret hanlarından.

Fetihten sonra yapılan imar çalışmaları sırasında İstanbul'un hanlar bölgesi olarak adlandırılan Mahmutpaşa semtinde, Mahmutpaşa ve Çakmakçılar Yokuşu ile Çarkçılar sokağının çevrelediği ada üzerinde inşa edilen ilk hanlardan biridir. Fâtih Sultan Mehmed dönemi (1451-1481) ricâlinden Sadrazam Mahmud Paşa'nın evkafından olan yapı paşanın yaptırdığı tabhâneli cami, çinilerle kaplı türbesi, bugün hemen hemen izi kalmayan medresesi ve hamamıyla aynı çevrede bulunmaktadır. Çok daha geç bir devrin kaynağı olan Ayvansarâyî, Kürkçü Hanı'nın Ayasofya evkafından olduğunu bildirmektedir. Buna göre Hacı Küçük Ahmed Ağa adındaki bir hayır sever, hanın içinde vazifesi Ayasofya vakfından karşılanan fevkanî bir mescid yaptırmıştır. En erken kaynaklarda Kârbansarây-ı Cedîd veya Kurşunlu Han gibi adlarla anılan, Evliya Çelebi'nin 120 ocaklı bir bina olduğunu bildirdiği İstanbul'un bu ilk büyük ticaret hanı gerektiği kadar dikkat ve itina ile korunamamış, zaman içinde bazı bölümleri yıkıldığı gibi mimari hüviyetini bozan ilâveler de yapılmıştır. XX. yüzyılın ilk yıllarında İstanbul'da eski eserler üzerinde öğrencileriyle çalışmalar yapan Gurlitt ilk defa olarak hanın bir planını çizerek yayımlamıştır. Her ne kadar bu çizim hatasız değilse de bu önemli Türk mimari eserinin esas biçimini tanıtması bakımından büyük ölçüde fayda sağlamaktadır. Yakın tarihlerde Ekrem Hakkı Ayverdi, Kürkçü Hanı hakkında ayrıntılı bilgi vererek daha doğru ve tam bir planını neşretmiştir. İstanbul hanları hakkında bir monografi hazırlayan Ceyhan Güran eserinde bu yapıya da geniş yer ayırmıştır. Han, günümüzde çok bakımsız ve mimari karakterini büyük ölçüde bozan ilâveler ve yapılar arasında sıkışmış bir durumdadır.

İki avlulu olup ilk kısmı Bursa'daki Fidan Hanı'na benzeyen Kürkçü Hanı'nın hücre sayısı da aynıdır. 128 m. boyunda, 68 m. genişliğinde olan ve iki parçadan meydana gelen binanın birinci kısmı muntazam kare bir plana sahip olup ortasında büyük bir avlu bulunmakta ve etrafında iki katlı olarak odalar sıralanmaktadır. Şehrin topografyası ve hanın oturduğu yerdeki sokak dokusu bakımından ikinci bölümün düzensiz bir planı vardır.

Bu kısım da iki katlıdır. Fakat belki de büyük zelzelelerden sonra bazı destekler taş pâyeler haline dönüşmüştür. Ekrem Hakkı Ayverdi ikinci kısımdaki üst katın sonradan ilâve edildiği görüşündedir. Yine Ayverdi'nin tesbitine göre hanın, orijinal mimarisinden hesaplandığında 127 odası bulunduğu anlaşılmaktadır ki bu da hemen hemen Evliya Çelebi'nin verdiği 120 sayısına uygun düşmektedir. Büyük avluyu çeviren hücrelerin önündeki revaklar kaldırılmıştır. Hücrelerin altlarında merdivenle inilen mahzenlerin yer aldığı da bilinmektedir. Bu avlu etrafındaki odaların hepsinin esasında ocaklı olduğu kalan az sayıdaki izlerden anlaşılmaktadır. Her iki avlunun revaklarında kemerleri taşıyan pâyeler muntazam işlenmiş kesme taşlardan yapılmıştır. Dış duvarlarda ise moloz taş ve tuğladan karma tekniğin kullanıldığı görülür. Dışarıya açılan pencerelerin çoğunun kemer ve söveleri bozularak biçimleri değiştirilmiş haldedir. Büyük avlunun ortasında Hacı Küçük Ahmed Ağa tarafından yaptırılan, herhalde aslında ahşap çatılı olan mescid aslî şeklini muhafaza edememiştir. Mimari bakımdan büyük değere sahip bulunan han son yıllarda bir dereceye kadar temizlenerek restore edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 344; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi‘, I, 184; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, II, 15; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1907, s. 62; Feridun Akozan, "Türk Han ve Kervansarayları", Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 133-167; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi IV, s. 580-589; Ceyhan Güran, Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mîmârisi, İstanbul 1976, s. 83-85; Yüksel Yoldaş Demircanlı, İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnamesi, İstanbul 1989, s. 585.

Semavi Eyice

KÜRKÇÜOĞLU, Kemal Edip

(1902-1977)

Eski Türk edebiyatı araştırmacısı, şair ve eğitimci.

Urfa'da doğdu. Babası, Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı Urfa temsilcisi Ömer Edib Bey, annesi, İstanbul Temyiz Mahkemesi üyelerinden Eğinli Ahmed Nazif Bey'in kızı Sıdıka Hanım'dır. Abdülkādir-i Geylânî soyundan ve Urfa'nın Kürkçüoğulları adıyla tanınmış eski bir ailesindendir. Aile adının soyadı olarak kullanılması yasaklandığı için soyadı kanununun ardından bir müddet Ünsel soyadıyla anılmışsa da 1950'den sonra Kürkçüoğlu soyadını aldı. Urfa'da İrfâniye Mektebi'nde başladığı ilk öğrenimini İstanbul'da Menbaulirfan Mektebi'nde bitirdi. Urfa Rüşdiyesi'nde ve İstanbul'da Vefâ Sultânîsi'nde okudu (1919). İstanbul Dârülmuallimîn-i Âliyesi'nden mezun oldu (1924). Adana Muallim Mektebi'nden mezun olduğu yolundaki kayıt ise belgelendirilmeye muhtaçtır. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Klasik Şark Dilleri Bölümü'nü bitirdi. Edebî bilgisini babasına, amcası şair Osman Remzi ile Ali Emîrî Efendi'ye borçlu olduğunu söyleyen Kemal Edip, bir taraftan cami derslerine devam ederek dinî konularda kendini yetiştirirken özel hocalardan da faydalanıp Fransızca, Arapça ve Farsça öğrendi; İngilizce'sini geliştirdi. Naim Hâzım Onat ve M. Necati Lugal gibi hocalardan istifade etti.

İlk mektep muallimliğiyle başladığı mesleğini İstanbul Maarif Müdürlüğü'nde şef müfettiş (1935), ilk tedrîsat müfettişliği, orta ve liselerde tarih ve edebiyat hocalığı, Millî Eğitim Bakanlığı Hususi Mektepler Dairesi müdür muavinliği gibi görevlerle bilhassa fakülte ve yüksek okullarda zaman zaman idarecilik yaparak vefatına kadar sürdürdü. Üniversite hocalığı Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi müdürlüğüyle başladı; burada paleografi, Ankara İlâhiyat Fakültesi'nde İslâm dini esasları ve tasavvuf tarihi dersleri okuttu. Millî Eğitim Bakanlığı müfettişliği, Tâlim ve Terbiye Dairesi üyeliği, Din Eğitim ve Öğretimi Dairesi müdürlüğü yaptı. Gazi Eğitim Enstitüsü Fransızca ve Türkçe bölümlerinde edebiyat dersi verdi. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü

müdürlüğünü tedvirle görevlendirilirdi (11 Mayıs 1960). Burada tasavvuf tarihi derslerini okuttu (Şubat 1961). Celal Saraç'ın müdürlüğe tayini dolayısıyla enstitüdeki görevlerinden ayrıldı (1 Haziran 1961). Bir müddet Konya Yüksek İslâm Enstitüsü'nde ders verdi. Amerikan hükümetinin davetlisi olarak meslekî incelemelerde bulunmak üzere Amerika'ya gitti (1965). Millî Eğitim Bakanlığı müfettişi iken yaş haddinden emekliye ayrıldı (12 Haziran 1968). 1969-1972 yılları arasında İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde İslâmî Türk edebiyatı derslerini okuttu. 1966 baharında İstanbul'a yerleşen Kemal Edip 15 Nisan 1977'de burada vefat etti. Kabri Zincirlikuyu Mezarlığı'ndadır. Kürkçüoğlu İnönü (Türk) Ansiklopedisi yazı kurulunda, uzman olarak Türk Dil Kurumu'nda, Maarif Vekâleti'nce kurulan Fuzûlî'nin bütün eserlerini neşretme komisyonunda çalışmış ve Türk Kültür Eserleri Dâimî Komisyonu üyeliğinde bulunmuştur.

Lise yıllarından itibaren şiir yazan Kürkçüoğlu'nun gazel tarzındaki ilk manzumeleri 1918 yılında Tarih ve Edebiyat Mecmuası'nda Ra'dî mahlasıyla yayımlanmıştır. Hece vezniyle de şiirleri bulunan Kemal Edip divan şiirinin kaside, gazel, rubâî, kıta gibi hemen bütün şekilleriyle yazdığı manzumelerinde çeşitli dinî konular yanında medih, mersiye, hiciv ve tehzil gibi farklı türleri denemiştir. Şiirlerini Yahya Kemal gibi sağlığında kitap halinde toplamaktan çekinen şair bunun sebebini, "Yüz okuyup bir yazmalı, yüz yazıp bir neşretmeli" sözüyle ifade etmiştir. Şiirlerinin pek azı antolojilere girmiş (Kaplan, s. 376-384), çoğu dostlarının elinde kalmış, az bir kısmı da devrin mecmualarında neşredilmiştir.

İlgisi eski Türk edebiyatıyla dinî ve millî konularda yoğunlaşan Kürkçüoğlu'nun yazıları Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Türk Dili Belleten (III. seri), Tarih Vesikaları, Ülkü gibi dergilerde, Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, İslâm'ın Nûru, İslâm Mecmuası, İslâm Medeniyeti, Özleyiş, Selâmet, Amaç, Tohum gibi diğer süreli yayınlarda ve Tasvir gazetesinde çıkmıştır (bunların tama yakın bir listesi için bk. Kaçalin, s. 19-29). Fikrî yazılarını daha çok İslâm dini ve medeniyetiyle Türk kültürüne yapılan suçlamalara cevap vermek maksadıyla kaleme alan Kürkçüoğlu'nun özellikle orta öğretime din dersleri konulması hususunda ciddi çalışmalar yaptığı bilinmektedir. Bir taraftan da konferansçı kimliğiyle ön plana çıkan Kemal Edip Bey'in bazı eserleri konuşmalarının kitap haline

getirilmesinden oluşmuştur. Ankara Radyosu'ndan yayımlanan dinî konuşmaları onun hem Türk nesrinde hem dinî konuları anlatmada gelenekten faydalanarak yeni bir din dili kurmada ne kadar başarılı olduğunu göstermektedir.

Eserleri. 1. Fatih Mehmet II Vakfiyeleri (Ankara 1938). Fâtih Sultan Mehmed'in Fâtih, Ayasofya, Zeyrek ve Eyüp camilerine ait Türkçe ve Arapça vakfiyelerinin tıpkıbasımı ile tercümesi yanında çeşitli indeksler ilâvesiyle neşrinden ibarettir. İmzasız yayımlanan eserin kendisi tarafından hazırlanmış olduğu Süleymaniye Vakfiyesi mukaddimesinde verdiği bilgiden anlaşılmaktadır (s. 12). 2. Urfa Ağzı (İstanbul 1945; Ankara 1991). Urfa ağzının grameri ve Urfa ağzından derlemeler olmak üzere iki kısımdan meydana gelen eserin sonuna yazı dilinde bulunmayan kelimelerden derlenmiş bir lugatçe eklenmiştir. 3. Fatih'in Şiirleri (Ankara 1946). Türk Tarih Kurumu'n-ca İstanbul'un Fethini Kutlama Kurulu adına hazırlatılan eser, Fâtih Sultan Mehmed'in Millet Kütüphanesi'nde bulunan divanının tıpkıbasımı, transkripsiyonlu metniyle Georg Jacob tarafından Uppsala Krallık Kütüphanesi'ndeki bir nüshaya dayanılarak hazırlanan (Berlin 1904) metnin tenkidi suretiyle gerçekleştirilmiştir. Eserin başında Fâtih'in edebî şahsiyeti, şiirlerinin dili ve üslûbu, şiirleriyle ilgili yayınlarla bunların değerlendirilmesi gibi konular ele alınmış, sonuna da açıklamalı bir lugatçe eklenmiştir. 4. Kırk Hadis Tercümesi (İstanbul 1951). Molla Câmî'nin Çihil Hadis'inden naklen Fuzûlî'nin Hadîs-i Erbaîn Tercümesi adıyla meydana getirdiği eserin bu yayınında hadislerin Arapça asılları ve Câmî'nin Farsça manzum tercümeleri de yer almaktadır. 5. İmanda Birlik Vatanda Dirlik

(Ankara 1955). Halil Öztoprak tarafından yazılan Kur'ân'da HikmetTârihte Hakîkat-Alevîlerde Namaz (Ankara 1953) adlı risâleyi tenkit için Diyanet İşleri Reisliği'nce hazırlatılıp bastırılan bir reddiyedir. 6. Beng ü Bâde (İstanbul 1955). Fuzûlî'nin afyonla şarabın münazarasını anlatan mesnevisinin üç nüshaya dayanan neşridir. Kürkçüoğlu bu çalışmasında, Türkiye kütüphanelerinde tesbit ettiği eserle ilgili altı yazma ile matbu divanlardaki metinleri de gözden geçirmiştir. 7. Rind ü Zâhid (Ankara 1956). Fuzûlî'nin münazara türündeki Farsça mesnevisinin dört yazmadan hareketle gerçekleştirilmiş yayımıdır. Baş tarafta konunun özetlendiği, yazmaların verildiği, eserin edebî değerinin gösterildiği bir giriş bölümü yer almaktadır. Burada eserin tercümesinin de hazırlandığı belirtilmekle beraber

basılamamış, Hüseyin Ayan buna dayanarak eserin çevirisini yayımlamıştır (Rind ü Zahid, İstanbul 1993). 8. Din ve Milliyyet (Ankara 1956). 21 Ocak 1956 tarihinde Ankara Türk Ocağı'nda verilen konferansın metni olup Diyanet İşleri Reisliği'nce bastırılmıştır. 9. Radyoda Dinî ve Ahlâkî Konuşmalar I-V (Ankara 1956). Müellifin 1954-1955 yıllarında Ankara Radyosu'nda yaptığı konuşmaların bir kısmından meydana gelmiştir. Ramazan'a Girerken (Ankara 1956), Dinimizde Ana Baba Hakkına Verilen Ehemmiyet gibi rağbet gören bazı konuşmaları ise küçük risâleler halinde ayrıca basılmıştır (Ankara 1959). 10. Dinde Reform Meselesi (Ankara 1957). Osman Nuri Çerman'ın Dinde Reform'una (İstanbul 1956) reddiye olarak hazırlanan kitapta, ayrıca Enver Behçet Tahsin Kamav'ın Adlî Tıp adlı eserinde yer alan Hz. Peygamber hakkındaki ithamlarla A. İbrahim'in Millî Din Duygusu ve Öz Türk Dini (İstanbul 1934) isimli kitabında din konusunda ileri sürülen bazı iddialara cevap verilmektedir. 11. İslâm Dinine Toplu Bir Bakış (Ankara 1961). İman, ibadet ve ahlâk konularını ihtiva eden, halk için kaleme alınmış bir risâledir. 12. Süleymaniye Vakfiyesi (Ankara 1962). Süleymaniye Camii'nin hizmete açılışının 400. yılı dolayısıyla neşre hazırlanan ve aslı Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan vakfiyede Süleymaniye Külliyesi'nin dışında Kanûnî'nin, oğlu Şehzade Mehmed adına inşa ettirdiği Şehzadebaşı ve Cihangir camileriyle etrafındaki yapılar yanında İstanbul'da Fil Damı, Edirne'de Bükelice zâviyelerinin vakıfları hakkında da bilgi mevcuttur. Eserde hazırlayanın bir mukaddimesinin ardından vakfiyenin metniyle bunun tıpkıbasımı yer almaktadır. 13. Seyyid Nesîmî Dîvânından Seçmeler (Ankara 1973, 1985). Nesîmî'nin hayatı, eserleri ve şahsiyetiyle divanının yazmaları hakkında bir girişten sonra 145 şiiri açıklanmıştır. 14. Şeyh Muhammed Nasuhî: Hayatı Eserleri Divanı Mektupları (İstanbul, ts. [1996 ?]). Üsküdar'daki Nasûhî Dergâhı'nın son postnişini Ahmed Kerâmeddin Efendi'nin kaleme aldığı Şemsü's-sabûhî fî menâkıbı Pîr Nasûhî adlı basılmamış eserden Rükneddin Nasûhîoğlu tarafından derlenmiş bilgilerle Şeyh Nasûhî'nin bazı mektupları ve divanının açıklamalarla yapılan neşridir. 15. Osman Şems Efendi Dîvânı'ndan Seçmeler (İstanbul 1996). Son dönem şair ve mutasavvıflarından Osman Şems Efendi'nin hayatı, eserleri, şahsiyeti hakkında bir girişle birlikte çoğu gazel tarzında olmak üzere 167 şiirini ve bunların açıklamalarını ihtiva eder.

Tâhirülmevlevî'nin (Tâhir Olgun) Edebiyat Lugati adlı eserini müellifin el

yazısıyla yazılmış metninden neşre hazırlayan Kürkçüoğlu'nun (İstanbul 1973) Ankara İlâhiyat Fakültesi'nde okuttuğu "İslâm Dini Esasları Ders Notları" ile (AÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., nr. 2447) "Tasavvuf Tarihi Ders Notları" (AÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., nr. 2448) teksir halinde kalmıştır. Ferit Devellioğlu, Osmanlıca sözlüğünü hazırlarken Kürkçüoğlu'nun özel notlarını taradığını ve eserinin başından sonuna kadar onun tashihinden geçtiğini belirtmektedir.

Kürkçüoğlu, Fuzûlî komisyonu üyesi sıfatıyla şairin Hadîkatü's-süedâ adlı eserinin tenkitli metnini hazırlayıp teslim etmişse de eser basım sırasında kaybolmuştur (bk. Fuzûlî, hazırlayanın girişi, s. L). Yakın arkadaşı Veli Ertan, müellifin Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitâbü'ṣ-Ṣalât fi'l-fıḳh ve Kitâbü'l-İşâre fî âdâbi'l-vizâre adlı eserlerini tercüme ettiğini, fakat bunların da basılamadığını belirtmekte, âkıbetleri hakkında başka bilgi vermemektedir. Kürkçüoğlu'nun "Mersiye-i Niknâm-ı Adnan" gibi bazıları ölümünden sonra neşredilen şiirleriyle (Köprü, İstanbul 1978 [Ekim], nr. 19, s. 16-17) çeşitli toplantılarda yaptığı konuşmalarının yer aldığı defterler Süleymaniye Kütüphanesi'nde Yazma Bağışlar kısmında bulunmaktadır (nr. 4400-4405, 4410, 5118). Müellif ayrıca Fuzûlî'nin 190 adet Farsça muammayı ihtiva eden Risâle-i Muᶜammeyât'ını kırk adet Türkçe muammasını da ekleyerek yayımlamıştır ("Risâle-i Muammeyât", DTCFD, VII/1 [1949], s. 61-109).

BİBLİYOGRAFYA

MÜ İlâhiyat Fakültesi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü) Arşivindeki Özlük Dosyası; Kemal Edip Kürkçüoğlu, Din ve Milliyyet, Ankara 1956, s. 3; a.mlf., Süleymaniye Vakfiyesi, Ankara 1962, s. 12; a.mlf., Osman Şems Efendi Dîvânı'ndan Seçmeler, İstanbul 1996, Önsöz, s. 45; Fuzûlî, Hadîkatü's-süedâ (haz. Şeyma Güngör), Ankara 1987, hazırlayanın girişi, s. L; a.mlf., Beng ü Bâde (haz. Kemal Edip Kürkçüoğlu), İstanbul 1955, hazırlayanın önsözü, s. VII; Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Ankara 1962, Önsöz, s. I; Mehmet Kaplan, Cumhuriyet Devri Türk Şiiri, İstanbul 1973, s. 376-384; Mahir İz, Yılların

İzi, İstanbul 1975, s. 359; Ahmet Kabaklı, Türk Edebiyatı, İstanbul 1991, IV, 426; Mustafa Kaçalin, Kemal Edip Kürkçüoğlu: Hayatı ve Eserleri (basılmamış inceleme), İSAM Ktp., nr. 87.000, s. 15-29; Selçuk Eraydın, “Kemal Edip Kürkçüoğlu Hocamızı da Kaybettik”, Nesil, VIII/8, İstanbul 1977, s. 51; Ali Osman Koçkuzu, “Mektuplar”, Tasavvuf, sy. 9, Ankara 2002, s. 9-38.

Mustafa Uzun

KÜRSÎ

(الكرسي)

Naslarda ilâhî hükümranlığı ifade eden bir terim.

Sözlükte “bir şeyin aslı, üst üste konulmuş veya çeşitli parçalardan oluşturulup üzerinde oturulan sandalye” gibi anlamlara gelir. Terim olarak “naslarda Allah’a atfedilen ve ilâhî hükümranlığı ifade eden mânevî yahut nesnel varlık” diye tanımlanır. Kürsî, Kur’an’da yer aldığı

iki âyetin birinde Allah’a nisbet edilmiş ve O’nun kürsîsinin göklerle yeri kuşattığı belirtilmiştir (el-Bakara 2/255). Bu âyete Âyetü’l-kürsî denilmiştir. Diğerinde ise Hz. Süleyman’ın tahtını ifade etmektedir (Sâd 38/34). Hadislerde kürsî “insanların üzerinde oturduğu nesne” mânasında kullanıldığı gibi Allah’a ve Cebrâil’e de nisbet edilmiştir (Dârimî, “Riḳāḳ”, 80; Buhârî, “Edeb”, 118; Müslim, “Îmân”, 255). İlgili hadislerde, Hz. Peygamber’in âhirette hesabın başlaması için Allah nezdinde tevessülde bulunurken O’nu kürsînin üzerinde göreceği ve önünde secdeye kapanacağı, Allah için birbirini seven müminlere nurdan kürsîler verileceği, ayrıca Resûl-i Ekrem’in Cebrâil’i ufukta bir kürsî üzerinde otururken gördüğü belirtilir (Müsned, I, 282, 296; V, 229; Buhârî, “Bedʾü’l-vaḥy”, 3). Hadis kaynakları dışındaki bazı tefsir ve akaid kitaplarının Resûlullah’a atfettiği rivayetlerde kürsînin göklere ve yere nisbetle büyüklüğü çölün ortasına atılmış bir demir halkası örnek verilerek anlatılır; böylece kürsînin gökleri ve yeri kuşattığı gibi arşın da kürsîyi ihata ettiği (Beyhakī, s. 510-511; İbn Kesîr, I, 13), kürsînin Allah’a atfedilen “kademeyn”in yeri olduğu (Âlûsî, III, 9), inciden yapıldığı (Kurtubî, III, 276), biri arşın üstünde diğeri altında bulunan iki kürsînin mevcut olduğu, bunlardan birinin suyun üstünde ve şekilleri farklı dört meleğin başı üzerinde bulunduğu (Beyhakī, s. 507-509), âhirette etrafındaki minberlerde peygamberlerin oturacağı (İbn Ebû Zemenîn, vr. 29b) belirtilirse de bu tür rivayetler genellikle zayıf kabul edilmiştir.

Kur’an’da ve sahih hadislerde geçen kürsînin anlamıyla ilgili olarak ileri

sürülen çeşitli görüşleri şu noktalarda toplamak mümkündür: 1. Kürsî ile arş kastedilmektedir. Zira Arapça'da her ikisi de aynı anlamda kullanılır. Hasan-ı Basrî'ye nisbet edilen bu görüş pek taraftar bulmamıştır (Makdisî, I, 166). 2. Kürsî "ilâhî ilim" mânasına gelir. İbn Abbas'tan nakledilen bu görüş, başta Taberî ve İbnü'l-Cevzî olmak üzere pek çok âlim tarafından benimsenmiştir. Ancak kürsînin sözlükte "ilim" mânasına gelmediği ve İbn Abbas'a atfedilen rivayetin zayıf olduğu ileri sürülerek sözü edilen yorum Selefiyye âlimlerince eleştirilmiştir (İbn Kuteybe, s. 38-39; İbn Teymiyye, VI, 429). 3. Arşın yanında (veya altında) bulunan nesnel bir varlık olup "iki ayağın bastığı yeri" ifade eder; sahih hadisler de kürsîye bundan başka bir anlam vermeyi imkânsız kılar. Kürsîyi Allah'a yön, hatta mekân nisbet etmenin delilleri arasında görerek bu şekilde mânalandıran Selef âlimleridir (Osman b. Saîd ed-Dârimî, er-Red ʿale'l-Merîsî, s. 429; İbn Teymiyye, V, 55; VI, 584; Zehebî, s. 143). 4. Kürsî sekizinci felektir. Nitekim bazı rivayetlerde kürsînin göklere ve yere nisbetle büyüklüğü çölün ortasına atılmış bir demir halkası gibi tasvir edilmiştir. İslâm filozoflarının ve İsmâiliyye'nin benimsediği bu görüş de zayıf rivayetlere dayandığı ve sahih hadislerle bağdaşmadığı için eleştirilmiştir (İbn Kesîr, I, 14). 5. İlâhî saltanatı, hâkimiyet, yücelik ve büyüklüğü tasvir eden bir kavram olup maddî bir varlığa tekabül etmez. Zira Kur'an, zihnî mânaları duyularla algılanabilen hissî varlıklar gibi tasvir ederek anlatır. Kaffâl ve Zemahşerî bu görüştedir (el-Keşşâf, I, 385). 6. Kürsî arşın altında ve yedinci kat göğün üzerinde bulunan nesnel bir varlık olmakla birlikte Allah'ın zâtıyla ilgili bir yön veya mekân teşkil etmez; bu konuda İbn Abbas'a atfedilen rivayet maddî anlamda yorumlanamaz. Şu halde Allah'ı maddî varlıklara benzemekten tenzih etmek için hem kürsînin ilâhî zâta mekân ve yön teşkil etmediğini vurgulayıp ilâhî hâkimiyet gibi mecazi mânalar vermek, hem de naslara uygunluğu sağlamak amacıyla onun nesnel varlığı bulunduğunu kabul etmek gerekir. Kürsînin nesnel varlığını mutlak mekân olarak anlamak da mümkündür. Fahreddin er-Râzî ve Elmalılı Muhammed Hamdi bu görüşü benimsemiştir (Mefâtîḥu'l-ġayb, VII, 12-13; Hak Dini, I, 850-858). 7. Gayb âlemine ait bir kavram olup gerçek mânasını bilmek imkânsızdır. Varlığına inanarak mahiyetini ilâhî ilme havale etmek en uygun yoldur. Bu görüşü de Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî ve M. Reşîd Rızâ gibi değişik ekollere mensup âlimler benimsemiştir (el-Bedʾ ve't-târîḫ, I, 167; el-ʿAvâṣım, s. 314; Rûḥu'l-meʿânî, III, 10; Tefsîrü'l-menar, III, 33). 8. Bütün

fiilî sıfatların tecellisinden ibaret olup “ilâhî emirlerin ortaya çıktığı yer” demektir. Arşta kuvve halinde bulunan ilâhî kelimeler kürsîde fiil haline gelip tecelli eder. Muhyiddin İbnü’l-Arabî ve Şa‘rânî gibi bazı sûfîler bu görüştedir (el-Yevâḳīt, I, 110-111). Bunların içinde, naslarla uygunluğu ön plana alan ve ulûhiyyet makamını yaratıklara benzemekten tenzih eden Fahreddin er-Râzî ve Elmalılı’ya ait görüşün isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “krs” md.; Müsned, I, 122, 139, 282, 296; III, 135, 257, 325, 377; V, 160, 229; Dârimî, “Riḳāḳ”, 80; Buhârî, “Bedʾü’l-vaḥy”, 3, “Edeb”, 118; Müslim, “Îmân”, 255; İbn Mâce, “Fiten”, 20; Hâkim, el-Müstedrek, IV, 568-569; İbn Kuteybe, el-İḫtilâf fi’l-lafẓ (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1349, s. 38-39; Osman b. Saîd ed-Dârimî, er-Red ʿale’l-Cehmiyye (nşr. G. Vitestam), Leiden 1960, s. 21; a.mlf., er-Red ʿale’l-Merîsî (ʿAḳāʾidü’s-selef içinde), s. 429-463; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, V, 397-402; Küleynî, el-Uṣûl mine’l-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I, 130, 132; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîḫ, I, 166-167; İbn Ebû Zemenîn, Uṣûlü’s-sünne, TSMK, Revan Köşkü, nr. 510, vr. 29a-b; Hamîdüddin el-Kirmânî, Râḥatü’l-ʿaḳl (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1983, s. 295; Beyhakī, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, s. 392, 507-511; İbn Ebû Ya‘lâ, Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile, II, 67; Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 385-386; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-ʿAvâṣım (nşr. Ammâr C. et-Tâlibî), Cezayir 1394/1974, s. 313-314; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, I, 304; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, VII, 12-13; Kurtubî, el-Câmiʿ, III, 276-278; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, V, 55; VI, 429, 584; Zehebî, el-ʿUluv li’l-ʿaliyyi’l-ġaffâr (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1388/1968, s. 143; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, I, 13-14; Şa‘rânî, el-Yevâḳīt ve’l-cevâhir, Kahire 1378/1959, I, 110-111; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, Kahire 1870, s. 557; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, III, 9-10; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, III, 33; Elmalılı, Hak Dini, I, 850-858.

Yusuf Şevki Yavuz

KÜRSÜ

Türk ve İslâm mimarisinin öğelerinden biri.

Asıl şekli Arapça kürsî olup Türkiye'de özellikle cami ve medreselerde vaaz veya ders vermeye mahsus, üstüne genelde merdivenle çıkılan bir mimari öğedir. Kürsü, değişik çağlarda ve çeşitli müslüman milletlerde az çok farklı fakat birbiriyle ilişkili mânalarda kullanılmıştır. Meselâ Kâbe'nin kapısındaki üst basamağı eşiğe denk gelen hareketli merdivene, üç veya dört ayaklı tabureye, örekeye (doğum iskemlesi), arkalıklı sıra ve küçük masa gibi eşyalara kürsü denilirken rahle, usturlap kereveti, müzehhip tezgâhı, yüzük kaşı (taş oturtulan yer), muska mahfazası, çakmaklı tüfeklerin levha kısmı, tuğrada padişah isminin yazıldığı yer, ayrıca pâyitaht kürsü olarak anılmıştır. Bununla birlikte kürsü denilince ilk akla gelen şey, cami ve medreselerle günümüzde üniversite dersliklerinde ve parlamento, konferans salonları gibi konuşma yerlerinde kullanılan mimari öğedir. "Vâiz kürsüsü" adıyla da bilinen cami kürsüsü, cuma günleri camide vaaz veren hocalara

"kürsü şeyhi" denilmesine ve bir memurluğun doğmasına sebep olmuştur. İslâm sanat tarihinde bilinen en erken tarihli kürsü, Tûrisînâ St. Catherine Manastırı içindeki camide muhafaza edilen Fâtımî dönemine ait kürsüdür. Kürsünün Fâtımîler'den itibaren yaygınlaşmaya başladığı görülmektedir.

Türk mimarisinde kürsüler çok defa ahşaptan hareketli, bazan da duvara veya taşıyıcı bir ayağa bağlı olarak taştan yahut yine ahşaptan sabit biçimde yapılmıştır. Kürsülerin alt kısmına "kürsü ayağı", gövdesine "kürsü bedeni / gövdesi" veya "kürsü taşı" denir; sedir bölümü, yani oturulan kısmı korkuluk-şebeke ile çevrilidir ve genellikle önünde konuşmacının kitap ve notlarını koyması için bir tabla veya rahle bulunur. Bilhassa sabit kürsü örneklerinde şekiller yapıldıkları çağın sanat üslûplarına, bulundukları yere ve kullanılan malzemeye göre değişir; taşınabilen ahşap örnekler de yine devir üslûplarına göre farklılıklar gösterir. Osmanlı mimarisinin klasik devrinde umumiyetle kürsülerin ayak kısmı kafes oyma (ajur) geometrik, gövde kısmı sedef kakmalı geometrik ve şebeke kısmı yine kafes oyma

geometrik süslemelere sahiptir.

Türkiye'de diğer ülkelerde olduğu gibi vâiz kürsüleri camilerin vazgeçilmez eşyaları arasında sayılmıştır. Osmanlı mimarisinin erken dönemlerinden itibaren gelişim çizgisi içerisinde kürsülerin sanat üslûplarına göre ele alınması, Osmanlı sanatının merkeziyetçi tavrının ne kadar kuvvetli olduğuna işaret etmektedir. Edirne Murâdiye Camii (1436) vâiz kürsüsü ahşap örneklerin en güzellerinden biridir. Ceviz ağacından kafes oyma tekniğinde yapılan eserin gövdesi üç yüzünde de geometrik geçme kompozisyonlarına sahiptir; ön yüzün üst tarafında yıldızlı bir süsleme şeridi bulunmaktadır. Edirne Üç Şerefeli Cami'nin (1443-1447) kürsüsü ise biraz daha değişik bir örnektir. Alt kısmının ön tarafına küçük kaş kemerler açılmıştır. Gövdede bütünüyle kündekârî tekniğinde geometrik süslemeler yer almaktadır. Süleymaniye Camii'nin (1550-1557) sabit kürsüsü taş örneklerin en çok dikkat çekenlerinden biri olarak karşımıza çıkar. Kürsünün sedir kısmı üçgen şeklindedir ve pâyenin iki köşesi arasındaki boşluğa oturtulmuştur. Kürsüyü ön taraftan baklava başlıklı ve sivri kemerli çok zarif yedi sütun taşımakta ve yukarıya çıkan merdiven pâyenin üzerine oyulmuş bulunmaktadır; korkuluklar, geometrik geçme kompozisyonlu kafes oyma mermer şebekeye sahiptir. Celâlzâde Mustafa Çelebi'nin Tabakātü'l-memâlik adlı eserinde (vr. 468b-479a) Süleymaniye Camii'ne vaaz kürsülerinin konulduğunu belirtmesi, camide bu sabit taş kürsüden başka taşınabilir ahşap kürsülerin de mevcut olduğunu göstermektedir; nitekim bunlardan biri günümüze intikal etmiştir. Türünün en başarılı örneklerinden olan bu kürsü üç bölüm halinde ele alınmış ve üç yüzü tamamen süslenmiştir. Ayak ve sedir kısımları geometrik motifli kafes oyma, gövde kısmı sedef kakmalı geometrik bir kompozisyon ihtiva etmektedir. Rüstem Paşa Camii'nin (1561) ahşap kürsüsü yine üç bölüm halinde dekore edilmiştir ve tezyinî kompozisyonlar itibariyle bu örneğe benzemektedir. Sultan Ahmed Camii'nin (1609-1616) kürsüsü de bunların tam bir benzeridir. Azapkapı Camii'nin (1577) taş kürsüsü arkası duvara bitişik şebekeli bir balkon şeklindedir ve aşağıda kemerlerin altındaki çok zarif iki mermer sütun gövdeyi taşımaktadır. Nişancı Mehmed Paşa Camii'nde (1588) bulunan iki sabit kürsü somaki mermerden yapılmış olup üç sütunla taşınan ilgi çekici örneklerdir.

Geç devir Osmanlı ağaç işçiliğinin güzel bir örneğini oluşturan Lâleli

Camii’nin (1760-1764) kürsüsü arkalığındaki rûmîli süslemelerle ve dikdörtgen ve kare kartuşlara ayrılarak tezyin edilen diğer yüzeylerdeki fildişi kakmalarla dikkatleri üzerinde toplar. Nusretiye Camii’nin (1826) kürsüsü empire üslûbunda çok ilgi çekici bir örnektir. Eser mermerden olup yuvarlak çeperli kadehi andırır bir balkon şeklindedir; tezyinat olarak altta ve üstte dalgalı konturlar içinde akantus yaprakları, ortada kalan dalgalı bordür içinde askıçelenkler ihtiva eder; kürsünün üst kenarı da dalgalı biçimde sınırlandırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Celâlzâde, Tabakātü’l-memâlik, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 778, vr. 468b-479a; Ömer Lütfi Barkan, Süleymaniye Camii ve İmareti İnşaatı (1550-1557), Ankara 1979, II, 121; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 315, 316; a.mlf., Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 431, 441; Ayla Ersoy, İstanbul’daki Altı ve Sekiz Destekli Camilerimizin Gelişimi, İstanbul 1989, s. 83, 94, rs. 82, 113, 143; a.mlf., XV. Yüzyıl Osmanlı Ağaç İşçiliği, İstanbul 1993, s. 34, 64, rs. 50, 64; Architecture of the Islamic World (ed. G. Michell), London 1991, s. 37; Cl. Huart, “Kürsü”, İA, VI, 1088-1089; “Kürsü”, SA, III, 1199-1200; Pakalın, II, 344-345.

Yaşar Çoruhlu

KÜRZ b. ALKAME

(كرز بن علقمة)

Kürz b. Alkame b. Hilâl el-Huzâî (ö. 45/665 [?])

Sahâbî.

Mekke ve civarında yaşayan Huzâa kabilesinin Kâ‘b kolundan olup Kürz b. Hubeyş diye de bilinir. Hem Câhiliye hem İslâm döneminde yaşayan muammerûn*dandır. İyi bir iz sürücü (kāif) olarak şöhret yapmış, kendisinden sonra oğulları da bu mesleği sürdürmüştür. Hicret sırasında Hz. Peygamber ve Ebû Bekir'in izlerini o sürmüş, müşriklerle birlikte Sevr mağarasına kadar gitmiş ve izlerin orada bittiğini görünce onları ya yerin yuttuğunu ya da göğe kaldırıldıklarını söylemiştir. Kürz, Resûl-i Ekrem'in ayağını ve ayak izini gördüğünde bunun Harem-i şerif'te bulunan makām-ı İbrâhim'deki ize benzediğini, dolayısıyla onun da peygamber olması gerektiğini söyleyerek Resûl-i Ekrem'in peygamberliğini bu yolla ispat etmek istemiştir.

Kürz b. Alkame Mekke'nin fethedildiği gün müslüman oldu ve bir ara Medine'ye yerleşti. Zaman zaman Askalân (veya Usfân) şehrine gidip orada ikamet ettiği rivayet edilmektedir. Uzun süre yaşamış olması sebebiyle kendisine çeşitli konularda danışılan kimse konumundaydı. Muâviye b. Ebû Süfyân devrinde Medine Valisi Mervân b. Hakem, Harem-i şerif'in sınırlarını belirleyen bazı nişan ve alâmetlerin kaybolduğunu bir mektupla bildirince Muâviye, Kürz b. Alkame hayatta ise ona danışılmasını ve bütün alâmetlerin buna göre yenilenmesini emretmiş, Harem'in sınırları en son onun tesbitiyle çizilmiştir. Hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybeden Kürz 45 (665) yılı civarında vefat etti. Onun nerede öldüğü bilinmemektedir.

Kürz b. Alkame Hz. Peygamber'den altı hadis rivayet etmiş, Urve b. Zübeyr b. Avvâm ve Süleyman b. Habîb tarafından nakledilen bu rivayetleri Tayâlisî (Müsned, s. 182), Humeydî (Müsned, I, 260) ve Ahmed b. Hanbel

(Müsned, III, 477) tarafından tahrîc edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tayâlisî, Müsned, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 182; Humeydî, Müsned (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), I, 260; Müsned, III, 477; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VII, 238; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 471; İbn Kānî‘, Muʿcemü’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Ebû Abdurrahman Salâh b. Sâlim el-Musarrâtî), Medine 1418/1997, II, 372-373; İbn Hibbân, eṯ-Ṯiḳāt, III, 355-356; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1985, XIX, 197-199; İbn Hazm, Cemhere, s. 236; a.mlf., Esmâʾü’ṣ-ṣaḥâbeti’r-ruvât (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 197; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1311; a.mlf., el-İnbâh ʿalâ ḳabâʾili’r-ruvât (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1405/1985, s. 81-85; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), IV, 469-470; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), V, 583; Hâlid Abdurrahman el-Ak, Mevsûʿatü’l-ʿuẓamâʾ ḥavle’r-resûl, Beyrut 1412/1991, III, 1649.

Mehmet Efendioğlu

KÜRZ b. CÂBİR

(كرز بن جابر)

Ebû Abdirrahmân Kürz b. Câbir el-Fihrî (ö. 8/630)

Sahâbî.

Hudeybiye Antlaşması'nda Hz. Peygamber'in yanında bulunduğu dikkate alınarak bu sırada müslüman olduğu söylenmiştir. Kureyş'in önde gelen isimlerinden biri olup henüz İslâmiyet'i kabul etmediği dönemde Mekkeli bir çetenin başında Medine'nin güneyindeki kenar mahallelere saldırarak halkı kılıçtan geçirip mallarını yağmaladı, ayrıca Cümmâ (veya Zülcedr) otlağındaki sürülerini alıp kaçtı. Olayı haber alan Resûlullah, Medine'de Zeyd b. Hârise'yi vekil bırakarak küçük bir müfreze ile onu yakalamak üzere yola çıktı. İlk Bedir veya Sefevân Gazvesi denilen bu olayda Bedir yakınlarındaki Sefevân vadisine kadar devam eden birkaç günlük takibe rağmen Kürz ve adamlarına yetişilemeyerek geri dönüldü (Rebîülevvel 2 / Eylül 623).

Resûlullah, çobanı Yesâr'ı öldürerek zekât develerini çalan Becîle kabilesine mensup sekiz kişilik eşkıya grubunu yakalamak üzere gönderdiği yirmi kişilik müfrezenin başında Kürz b. Câbir'i görevlendirdi. Kürz, Cümmâ otlağına giderek eşkıyayı yakaladı ve Medine'ye getirdi (6/627).

Mekke'nin fethinde Hâlid b. Velîd'in kumandasındaki birlikte görev alan Kürz, arkadaşı Hubeyş b. Hâlid'le birlikte Hz. Peygamber'in çizdiği güzergâhı terkedip başka bir yoldan ilerlerken Handeme denilen yerde bir grup Kureyş savaşçısıyla girdikleri çatışmada Hubeyş şehid oldu. Kendisi de onun cesedi etrafında mersiyeler okuyarak çarpışmaya devam etti ve şehid düştü (Ramazan 8 / Ocak 630).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Meġāzî”, 48; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 2; II, 568-569; III, 875; İbn Hişâm, es-Sîre2, IV, 407-408, 608, 640-641; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 455; Taberî, Târîḫ, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), II, 13, 14, 15, 159; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 309-310; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, IV, 468; a.mlf., el-Kâmil, II, 112, 210, 247, 303; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 290-291; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 239; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VI, 119-125.

Asri Çubukçu

KÜSEYYİR

(كثيّر)

Ebû Sahr (Ebû Cum'a) Küseyyir b. Abdirrahmân (b. Ebî Cum'a) b. el-Esved el-Huzâî (ö. 105/723)

Arap platonik aşk şairi.

23-24'te (644-645) veya 40 (660) yılında doğduğu kaydedilir. Huzâa kabilesine mensuptur. Asıl adı Kesîr olan şair, kısa boylu ve zayıf yapılı olması sebebiyle bu kelimenin küçültme hali olan Küseyyir diye tanındı. Onun sevgi ve şefkat ifadesi olarak bu adı aldığı da kaydedilmektedir. Şiirlerinde adı sık sık geçen sevgilisi Ümmü Amr Azze bint Humeyl b. Hafs'a nisbetle Küseyyiru Azze olarak da anılmıştır.

Küseyyir küçük yaşta babası ölünce amcasının himayesinde büyüdü ve çobanlık yaptı. Hayatının önemli bir kısmını Medine ile Yenbûayn arasında geçirdi. Rivayete göre şair, gençlik döneminde Kızıldeniz sahilinde sürüsünü otlatırken Beni Damre kadınlarından bir topluluğa rastlamış, onlara en yakın suyu nerede bulabileceğini sormuş, kendisine suyun yerini gösteren Azze adındaki kıza bu sırada âşık olmuş, onun için yazdığı şiirler halkın diline düşünce Azze'nin ailesi kabile töresine uyarak aile şerefini kurtarmak için onu ilk isteyen yaşlı birine vermiş, Azze kocası ve aşiretiyle birlikte Mısır'a göç etmiş, bu olaydan sonra Küseyyir'in aşkı daha da artmıştır. Bir süre sonra Halife Abdülmelik b. Mervân kocası vefat eden Azze'yi Küseyyir ile evlendirmek istemiş, bunun için Medine'de bulunan Küseyyir'e mektup yazarak Dımaşk'a gelmesini söylemiş, ancak Küseyyir Mısır'a gittiğinde Azze'nin cenazesinden dönen cemaatle karşılaşmış (85/704), burada Azze için bir mersiye söylemiştir. Cemîl-Büseyne, Mecnûn-Leylâ aşkı gibi Küseyyir-Azze aşkı da Araplar

arasında platonik bir aşk hikâyesine dönüşmüştür.

Şîa'nın Keysâniyye koluna mensup olan Küseyyir şiirlerinde Ehl-i beyt'e

bağlılığını, nübüvvetin Hz. Ali'ye ve oğullarına geçtiğini, Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin beklenen mehdî olduğunu dile getirmiştir. Muhtâr es-Sekafî tarafından mehdîliği ilân edilen Muhammed b. Hanefiyye, Abdullah b. Zübeyr tarafından Mekke'de hapsedilmiş, bir süre sonra hapisten çıkınca Küseyyir ile birlikte Dımaşk'a giderek Abdülmelik b. Mervân'a biat etmişti. Küseyyir, bu vesileyle Abdülmelik'le tanışma ve kendisine methiyelerini takdim etme fırsatı buldu. Ardından Abdülmelik'in kardeşi Mısır Valisi Abdülazîz b. Mervân'a methiyelerini sunmak üzere Kahire'ye gitti. Bir rivayete göre Azze'nin hasretiyle burada fazla kalamayıp Medine'ye dönmek üzere yola çıkmış, Medine yakınlarına geldiğinde Mısır'a göç etmekte olan Azze'yi görmüş, bunun üzerine Mısır'a gitmiş, fakat oraya vardığında Azze'nin cenazesini defneden cemaatle karşılaşmıştır. Medine'de vefat eden Küseyyir fakih İkrime el-Berberî ile aynı gün defnedilmiştir. İmam Muhammed el-Bâkır'ın onu çok takdir ettiği ve cenazesinde bulunduğu kaydedilmektedir.

Küseyyir'in Şiî olduğu halde Emevîler'den Abdülmelik b. Mervân, Abdülazîz b. Mervân, Yezîd b. Abdülmelik, Ömer b. Abdülazîz'e methiyeler yazması, imam kabul ettiği Muhammed b. Hanefiyye'nin Abdülmelik'e biat etmesinden kaynaklanmaktadır ve iddia edildiği gibi bu hususta takıyye yapması söz konusu değildir. Ayrıca güçlü bir şair olması, muhtemelen Emevî halifelerinin onun itikadî yönünü görmezlikten gelmelerine sebep olmuştur.

Kendisi gibi platonik aşk şairlerinden olan Cemîl Büseyne'nin râvisi olması Küseyyir'e ilk şiir denemelerini gazel ve aşk temaları üzerinde yapma imkânı vermiş, zamanla şiirleri Azze aşkı ve onun tasvirinde yoğunlaşmıştır. Gazel ve tasvirlerinde abartılar bulunmakla birlikte realist çizgi ağır basar. Gerek Azze aşkı gerekse Hâzin ile ağır hiciv atışmaları yüzünden başı belâya giren şairi her defasında yakın dostu Hındif (Handak) el-Esedî'nin kurtardığı kaydedilir.

Keskin zekâsı ve üstün fesahatiyle Küseyyir yaşadığı dönemde Hicaz bölgesinin en büyük şairi olarak tanınmıştır. İbn Sellâm el-Cumahî onu birinci sınıf şairlerden saymış ve adını Cerîr b. Atıyye, Ferezdak ve Râilibil ile birlikte zikretmiştir. Şiirlerinin bir kısmı bestelenmiş olan şairin Azze'ye olan duygularını terennüm ettiği "Kasîde-i Tâiyye"si meşhurdur.

Küseyyir'in, Abdullah b. Ebû Ubeyde'nin derleyip Muhammed b. Habîb ile İbnü's-Sikkît'in şerhettiği divanı zamanımıza ulaşmamıştır. Henri Pérès şairin şiirlerini derleyerek şerhetmiş ve iki cüz halinde neşretmiştir (Cezayir 1928-1930). Divanın ikinci bir derlemesi İhsan Abbas tarafından yapılmıştır (Beyrut 1971). Küseyyir'in hayatı ve şiirlerine dair uzunca bir incelemeyi ihtiva eden bu neşirde düzensiz olarak sıralanmış 133 parça kaside ve kıta yer almaktadır. Divanın alfabetik tertipli neşrini ise Mecîd Tarrâd gerçekleştirmiştir (Beyrut 1413/1993). C. Zeydân, şairin Ebû Abdullah er-Reşîd tarafından şerhedilen divanının bir nüshasının Escurial Library'de bulunduğunu kaydeder (Âdâb, I, 288).

BİBLİYOGRAFYA

Küseyyir, Dîvân (nşr. Mecîd Tarrâd), Beyrut 1413/1993, neşredenin girişi, s. 9-25; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, II, 241, 251; III, 9, 109, 112, 245, 253; IV, 67; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ (de Goeje), s. 316-329; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 212, 214; III, 74, 200; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1957, IX, 3-13; XII, 170-189; Merzübânî, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkov), Beyrut 1402/1982, s. 350; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, Mısır 1927, IV, 115; V, 62, 64; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 189-192; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, II, 377-383; Brockelmann, GAL, I, 48; Ahmed er-Rebîî, Küseyyir ʿAzze: Ḥayâtühû ve şiʿrüh, Kahire 1967; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâʾ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 107-109; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, I, 617-621; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî, Kahire 1982, II, 319-323; Abdülkerîm Muhammed el-Hatîb, Şuʿarâʾü Yenbûʿ ve Benî Ḍamre, Riyad 1982, s. 13-26; C. Zeydân, Âdâb, I, 287-288; Ahmed Muhammed Uleyyân, Küseyyir ʿAzze: ʿAṣrühû ḥayâtühû şiʿrüh, Beyrut 1412/1992; C. Van Arendonk, "Küseyyir", İA, VI, 1115-1116.

Mustafa Çuhadar

KÜSÛF

(الكسوف)

Ayın güneşle dünya arasına girerek güneş ışığını engellemesi, güneş tutulması.

Sözlükte “örtmek; kararmak” anlamlarına gelen küsûf, güneş için kullanıldığında ayın güneşle dünya arasına girerek güneş ışığını engellemesi yani güneş tutulması olayını ifade eder. Küsûf kelimesiyle anlam bakımından ilişkili olan ve sözlükte “batmak, görünmez olmak” mânasına gelen husûf ise ay ile ilgili olarak kullanıldığında dünyanın ay ile güneş arasına girerek ayın yüzeyine güneş ışığının ulaşmasını engellemesi yani ay tutulması demektir. Küsûf ve husûf kelimeleri güneş ve ay tutulması hakkında birbirinin yerine kullanılmakla birlikte fıkıh ve astronomi literatüründe genellikle güneş tutulması için küsûf, ay tutulması için husûf kelimesi yaygınlık kazanmıştır. Diğer taraftan güneş ve ay tutulmasının ikisine birden “küsûfân” veya “husûfân” denildiği de olur.

Kıyamet günü meydana gelecek hadiselerin biri olarak ayın tutulacağına işaret eden âyet (el-Kıyâme 75/8) dışında Kur’an’da küsûf ve husûf ay ve güneşle ilgili olarak geçmez. Hadislerde de bu iki kelime, olayın kozmik yönünü değil güneş ve ay tutulması esnasında yapılması istenen ibadetlere dair açıklamalar vesilesiyle yer almaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, “ḫsf”, “ksf” md.leri).

Kur’ân-ı Kerîm’de güneş ve ay hakkında daha çok hikmet yönüne ve yaratıcının kudretine vurgu amacıyla çeşitli açıklamalar yapılır. Güneş ve ay üzerine yemin edilir ve bu iki cismin Allah’ın varlığının birer delili olduğu ifade edilerek insanın bunlar üzerinde düşünüp ibret alması, böylece kendisini yaratan Allah’a karşı kulluk şuuru içinde bulunması istenir (el-En‘âm 6/77-78, 96; Yûnus 10/5; Yâsîn 36/38-40; Fussılet 41/37; el-Müddessir 74/32; eş-Şems 91/1-2). Bu açıklamalar, ay ve güneşe kutsallık atfeden veya gayba ait çeşitli sonuçlar bağlayan eski anlayışları düzeltme gayesi de taşımaktadır. Astronomi bilgisinin hayli zayıf olduğu

Eskiçağ'lardan itibaren ay ve güneş tutulmasıyla ilgili olarak pek çok yorum yapıldığı, meselâ önemli bir kişinin veya bir hükümdarın doğum ya da ölümünün işareti sayılarak uğur veya uğursuzluk sebebi kabul edildiği bilinmektedir. Nitekim Câhiliye dönemi Arap toplumunda güneş tutulmasının önemli bir kişinin ölümü üzerine meydana geldiği şeklinde bir inanış mevcuttu. 10 (632) yılında Hz. Peygamber'in oğlu İbrâhim vefat ettiği gün güneş tutulunca bazı kimseler bu iki olay arasında irtibat kurmuş, Resûl-i Ekrem de güneş ve ayın ilâhî birer alâmet olup bir kişinin ölümü üzerine tutulmayacağını belirtmiştir (Buhârî, "Küsûf", 1, 15; Müslim, "Küsûf", 10, 23, 29).

Hadis kaynaklarında, aralarında bazı rivayet farklılıkları bulunmakla birlikte güneş tutulduğu zaman Hz. Peygamber'in küsûf namazı kıldırdığını ifade eden çok sayıda hadis mevcuttur. Bu hadislerde Resûl-i Ekrem'in bu namaz sırasında kıraati uzun tuttuğu, namazı tamamlayınca güneş ışığının tekrar ortaya çıkmasından sonra cemaate hitap ederek, "Ay ve güneş Allah'ın varlığını ve kudretini gösteren alâmetlerdendir. Bunlar hiç kimsenin ölümünden veya yaşamasından / doğmasından dolayı tutulmaz. Ay veya güneş tutulmasını gördüğünüz zaman açılıncaya kadar namaz kılın, dua edin" dediği, bazı rivayetlerde ise Allah Resulü'nün bu iki hadiseye şahit olunduğunda tekbir getirilmesi, sadaka verilmesi ve köle âzat edilmesini istediği ifade edilir (Buhârî, "Küsûf", 1, 2, 6, 9, 15, 17, 19; "Bedʾü'l-ḫalḳ", 4; "ʿItḳ", 3; Müslim, "Küsûf", 1-4, 10, 29; Nesâî, "Küsûf", 10).

Konuyla ilgili hadisleri ve bizzat Resûl-i Ekrem'in bu namazı kıldırmış olmasını dikkate alan fakihler güneş tutulduğu zaman namaz kılmanın sünnet olduğu görüşündedir. Ayrıca bu konudaki hadislerden birinde Hz. Peygamber'in "namaz kılın" şeklinde emir kipi kullanmasından hareketle Hanefî mezhebinde bu namazın vâcip olduğu yolunda bir görüş de vardır (Kâsânî, II, 251). Küsûf namazının vakti, ne şekilde kılınacağı ve hutbe okumanın gerekli olup olmadığı gibi konular Resûl-i Ekrem'den nakledilen farklı rivayetler sebebiyle fakihler arasında tartışmalıdır.

Küsûf namazı ezan ve kāmet okunmaksızın cemaatle ya da tek başına kılınabilir. Ancak fakihlerin çoğunluğuna göre cemaatle kılınması daha faziletlidir. Seferî durumundaki kimseler tarafından da kılınabilen bu

namazın vakti güneş tutulmasının başlamasından sona ermesine kadar süren zaman dilimidir. Hanefîler'e, Hanbelîler'e ve İmam Mâlik'ten gelen bir rivayete göre namaz kılmanın mekruh olduğu vakitlerden birine tesadüf etmesi halinde küsûf namazı kılınmaz. Bu durumda namaz yerine tesbih, tehlîl ve istiğfar ile meşgul olunur. İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'den gelen bir rivayete göre ise bu namaz her zaman kılınabilir. İmam Mâlik'ten gelen bir diğer görüşe göre küsûf namazının zeval vaktinden sonra kılınması câiz değildir. Vaktinde kılınamayan küsûf namazı kazâ edilmez.

Namazdan önce gusül abdesti almak, cuma ve bayram namazları gibi camide kılmak, rükû, kıraat ve secdeleri normal zamanlara göre daha uzun tutmak küsûf namazının sünnetlerindedir. Ayrıca güneş tutulması sırasında Allah'ı bolca zikretmek, günahların bağışlanmasını dilemek, tekbir getirmek ve sadaka vermek Hz. Peygamber'in tavsiyeleri arasında yer alır.

Hanefî fakihlerine göre küsûf namazı en az iki rek'at olup dört veya daha fazla rek'at olarak da kılınabilir. Her iki veya dört rek'atta bir selâm verilir. Diğer nâfile namazlarda olduğu gibi her rek'atta tek rükû ve iki secde yapılır. İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise küsûf namazı her rek'atta uzunca bir sûrenin okunduğu kıyamdan ve rükûdan sonra tekrar aynı şekilde kıyam ve rükû yapılarak iki rek'at olarak kılınır. Diğer taraftan İbn Rüşd gibi bazı fakihler, bu konuyla ilgili olarak nakledilen rivayetlerin tamamının sahih oluşunu dikkate alarak küsûf namazının bu rivayetlerde yer alan bir şekle uygun olarak kılınmasının yeterli olacağı görüşündedir (Bidâyetü'l-müctehid, I, 179). Rivayetler arası farklılık, Hz. Peygamber'in güneş tutulma süresinin uzunluk ve kısalığına göre kıraat ve rükû sayısını artırdığı ve farklı olaylar vesilesiyle kılınan küsûf namazları arasında bazı farklılıklar bulunabileceği şeklinde telif edilmiştir. Mâlikî ve Şâfiî fakihleriyle Ebû Hanîfe'ye göre küsûf namazında kıraat gizli, Hanefî fakihlerinden İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf ile Ahmed b. Hanbel ve İmam Mâlik'ten gelen bir rivayete göre ise açıktan yapılır.

Fakihlerin çoğunluğuna göre küsûf namazında hutbe okunmaz. Çünkü bu aynı zamanda evde tek başına da kılınabilen bir namazdır. Bu müctehidler, Resûl-i Ekrem'in küsûf namazı kıldıktan sonra hutbe okuduğunu kabul etmekle birlikte bu hutbeyi o gün vefat eden oğlu İbrâhim'in ölümü

sebebiyle güneşin tutulduğu düşüncesinde olanları uyarmak maksadıyla irad ettiğini söylerler. Şâfiîler ise böyle bir yoruma gitmeyerek namazdan sonra cuma ve bayram namazlarında olduğu gibi iki hutbe okunmasının sünnet olduğu görüşündedir. Mâlikîler'e göre namazın ardından Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e salâtı ihtiva eden bir vaazda bulunmak menduptur. Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla küsûf namazının cemaatle kılınması durumunda imamın namazdan sonra cemaati günahlardan tövbe etmeye, sadaka vermeye ve dua yapmaya teşvik etmesi Resûlullah'ın sünnetine uygun bir davranış niteliğindedir.

Ay tutulduğu zaman kılınan husûf namazının sünnet olup olmadığı ya da cemaatle kılınıp kılınmayacağı konusunda fakihler arasında farklı görüşler vardır. Aralarında İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Dâvûd ez-Zâhirî'nin de bulunduğu bazı âlimler küsûf namazıyla ilgili olarak rivayet edilen hadisteki, "Siz bunları tutulmuş görürseniz hemen tekbir getirin. Allah'a dua edin, namaz kılın ve sadaka verin" ibaresini delil kabul ederek husûf namazıyla ilgili hükümlerin küsûf namazının hükümleriyle aynı olduğu görüşündedir. Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik ise ay tutulması güneş tutulmasından daha fazla meydana geldiği halde Hz. Peygamber'in bu sebeple namaz kılmadığını ifade ederek husûf namazının sünnet olmadığını belirtmişlerdir. Bununla birlikte ay tutulması sırasında tek başına iki ya da dört rek'at namaz kılınması müstehaptır. İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise husûf namazı da küsûf namazı gibi sünnettir ve cemaatle kılınabilir. Ayrıca Şâfiî ve Mâlikîler'e göre husûf namazında kıraat açıktan yapılır.

Küsûf namazına kıyas edilerek sel, deprem, fırtına vb. tabii âfetlerin meydana geldiği zamanlarda bu namaza benzer bir namaz kılmanın müstehap olduğunu ifade edenler de vardır. Nitekim İbn Abbas'ın deprem sırasında bu şekilde bir namaz kıldığı nakledilir. Ancak aralarında İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin de bulunduğu çoğunluk bu görüşe katılmaz.

Konuyla ilgili rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla güneş ve ay tutulması sırasında namaz, dua ve Allah'ı anma ile meşgul olmak, sırf Hz. Peygamber'in sünnetine uymayı göstermesinin yanı sıra çok seyrek olarak gerçekleşen bu tür olayların insanlar üzerinde meydana getireceği korku ve endişeyi Allah'a sığınmak suretiyle gidermek, bu vesileyle gerçek yaratıcıyı hatırlamak ve O'na şükran duygularını ifade etmek, O'ndan hayırlar talep

etmek gibi hikmetler de içermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḫsf", "ksf" md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, "ḫsf", "ksf" md.leri; Buhârî, "Küsûf", 1, 2, 6, 9, 15, 17, 19, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 4, "ʿItḳ", 3; Müslim, "Küsûf", 1-4, 10, 23, 29; Nesâî, "Küsûf", 10; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 129-130; Kâsânî, Bedâʾiʿ (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1418/1997, II, 250-258; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 178-181; İbn Kudâme, el-Muġnî, II, 273-283; Kurtubî, el-Câmiʿ, XV, 364; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, VI, 67-86; Tecrid Tercemesi, III, 312-350; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, II, 60-66; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, III, 369-381; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VIII, 433; "Ṣalât", Mv.F, XXVII, 252-258.

Kâmil Yaşaroğlu

İLİMLER TARİHİ.

İlk ve Ortaçağ'da yer merkezli Batlamyus sistemi hâkim olduğundan ay ve güneş tutulması olaylarının açıklanması bu sisteme göre yapılmıştır; günümüzde ise güneş merkezli sisteme göre açıklanmaktadır. Fakat her iki sistemde de ay tutulmasında yerkürenin ay ile güneş arasına, güneş tutulmasında ise ayın yerküre ile güneş arasına girdiği kabul edildiğinden sonuç değişmemektedir.

Ay tutulmasında ay ile güneş arasına yerkürenin girmesiyle ayın güneşten aldığı ışık engellenmiş olur (bk. şekil 1). Diğer bir ifadeyle ay tutulmasında ay yerkürenin gölge konisine girer ve güneşten aldığı ışığa mani olur. Hârizmî'ye göre bu olay, ay ile güneş kavuşum noktasında iken ve zaman olarak ayın ortalarında gerçekleşmektedir (Mefâtîḥu'l-ʿulûm, s. 129). Bîrûnî'ye göre yerküre katı bir cisim olduğundan güneş ışınları yerin üzerine düşer ve küresel bir koni oluşur. Ay kavuşum noktasında bulunduğu zaman kuzey ve güney enlemi olmadığında yerin gölge konisinden geçer ve

yerküre ay ile güneş arasına girer. Böylece güneşten aya ulaşan ışık yerküre tarafından kesilir (Kitâbü't-Tefhîm, s. 154).

Ayın görünen yörüngesi ekliptiği iki noktada kesmektedir. İslâm astronomları bu noktalara "cevzeher" veya "tinnîn" adını vermektedirler. Bütün gezegenlerin cevzeherleri olmakla birlikte adları açıkça belirtilmedikçe cevzeher denildiğinde ayınki anlaşılır. Eskiden ay tutulmasının sebebinin bir ejder olduğu kabul ediliyordu. Ayın düğümlerinde (ukde) bir ejder bulunmakta ve bu ejder düğümlerle aynı hareketi yapmaktaydı. Ejderin başı veya kuyruğu yerküre ile ay arasına girince ay tutuluyordu. Ejderin başına "re's", kuyruğuna da "zeneb" denilmekteydi. Bu faraziye daha sonraları terkedilmişse de bu kelimeler kullanılmaya devam etmiş, cevzeher yerine re's ve zeneble alâkalı olarak akd ve ukde kelimeleri kullanılmıştır. Günümüzde ayın kendi yörüngesinde herhangi bir düğümden ardarda iki geçişi arasındaki zamana "ejderal ay" (ejder ayı, dragonik ay) adı verilmektedir.

Eğer ay, güneş ve yerküre birer nokta olsalardı tutulmalar ancak düğüm noktalarında gerçekleşirdi. Ancak ay, güneş ve yerküre birer cisimdir ve düğüm noktaları dışında bulunsalar bile tutulma meydana gelir. Bu da ayın enlemine bağlı bir hadisedir. Eğer ayın enlemi gölgenin ve ayın yarı çapları arasındaki farka eşit ya da ondan küçükse tam ay tutulması (husûf-i küllî), eğer bu farktan büyük, fakat yarı çaplarının toplamından küçükse kısmî ay tutulması (husûf-i cüz'î) meydana gelir. Eğer ayın enlemi bu toplama eşitse tutulma olmaz, ayın kursu gölge konisine dıştan dokunur. Ayın gölgeye girişine "bed'ü'l-küsûf", kararmanın başlamasından tamamlanmasına kadar geçen süreye "sükût", gölge içinde geçen sürenin yarısına "vast", gölgeden tamamıyla kurtulma devresine "tamâmü'l-incilâ", ayın gölgede kaldığı süreye de "meks" denilir. Meks safhası kısmî tutulmada mevcut değildir. Tam tutulma olmasından önce ayın gölge konisine dokunmasına "küsûfü külli'l-kamer bilâ meks" adı verilir. Tam tutulma sırasında tutulmanın ay üzerinde ilk görüldüğü yere "evvelü'l-meks", ayın gölgeden çıkmaya başladığı noktaya da "âhirü'l-meks" denilir.

Güneş tutulmasına (küsûf) gelince bu olay, yerküre ile güneş arasına ayın girmesi ve güneşin ışığına engel olması neticesinde meydana gelir. Ancak ayın görüş açısı güneşinkine oranla az bir farkla küçük olduğundan ay

güneşi hiçbir zaman tam olarak örtmez. Hatta ay, güneş ve yerkürenin merkezleri aynı doğru çizgi üzerinde bulunduğu zamanda bile güneş tam olarak örtülmez ve kenarından parlak bir kısım dışarıda kalır. Bu görünen kısma “korona” veya “taç” adı verilir (a.g.e., s. 157-158).

Fergānî’ye göre güneş tutulması olayında ay güneşle kavuşum konumunda, yine iniş ve çıkış düğümleri civarında bulunursa, enlemi yoksa ve güneşle birlikte belli bir konumda ise gözümüzle güneş arasından geçer ve güneşi bizden gizler, o anda biz güneşi tutulmuş olarak görürüz (The Elements of Astronomy, s. 138).

Güneş tutulması sırasında ay güneşin ışığını örter ve bu sebeple bir gölge konisi oluşur. Bu gölgenin konisi eğer yerküreye ulaşırsa tam tutulma (küsûf-i küllî) oluşur (şekil 2). Eğer oluşan tam gölgenin konisi değil de yarı gölgenin konisi ulaşıyorsa bu sefer kısmî tutulma (küsûf-i cüz’î), ayın gölgesi yer yüzeyine ulaşmazsa halkalı tutulma oluşur. Ayın enlemi güneşin ve ayın yarı çaplarının toplamından küçükse ay güneşin bir kısmını örter. Enlem iki yarı çapın toplamına eşitse ay güneşe dokunarak geçer ve tutulma olmaz.

Ay ve güneş tutulmaları düğümler civarında oluşur. Bu sebeple tutulmalar arasındaki fâsıla ortalama altı aydır. Bir kavuşum ay süresi 29 gün 12 saattir. Ayın enlemsel değerinin artışı bir kavuşum ay süresince yaklaşık 30 dereceden biraz fazladır. Bu artış Batlamyus Almagest’te yer alan tabloda görülmektedir (Ptolemy, s. 193). Altı kavuşum ay sonunda enlemsel değer 184 derece 1 dakika 25 saniyeye yükselir. Bu ± 4 derece 1 dakika 25 saniyelik fark tutulmaların oluşmasını engellemez, çünkü tutulma limitleri bu değerin altındadır. Bu sebeple tutulmalar arasındaki fâsılanın ortalama olarak altı ay olduğu söylenebilir. Ancak bazı özel koşullar oluştuğunda tutulmalar arasındaki fâsıla beş veya yedi ay olabilir. Batlamyus, tutulmalar arasındaki fâsılalara ilişkin ayrıntılı hesaplarını Almagest’te verir ve şu sonuçlara ulaşır: Eğer güneş perijede hızlı hareket ediyorsa iki ay tutulması arasında beş aylık fâsıla olabilir. Ay tutulmaları arasındaki fâsıla yedi ay olamaz. Güneş perijede hızlı hareket ediyorsa iki güneş tutulması arasındaki fâsıla beş ay olabilir. Güneş apojede yavaş hareket ediyorsa iki güneş tutulması arasında yedi aylık fâsıla olabilir (a.g.e., s. 198-202).

Tutulmaların alanını belirtmek için güneş ve ayın yarı çapı on iki eşit kısma ayrılır (isbâʻ veya isbâi'l-küsûf) ve bu kısımlardan ne kadarının gölgeye dahil olduğu belirlenir. Ay ve güneş yüzeyi de on iki eşit kısma ayrılır ve ne kadarının gölgeye girdiği gösterilir. Böylece tam tutulma on iki birimlik bir büyüklüğe tekabül eder (Kennedy, XLVI/2 [1956], s. 143).

Tarihin bütün devirlerinde güneş ve ay tutulmaları daima insanların dikkatini çekmiş ve eski insanlar bu hadiseleri büyük bir korku içerisinde izlemişlerdir. Günümüzde bile bu tür olayların sebepleri bilinmesine rağmen yine de insanlarda derin bir etki bırakmaktadır. Fakat başlangıçtan beri İslâm, bu gibi kozmik olaylarda herhangi bir olağan üstülük

bulunmadığına dikkat çekerek insanlığı uyarmıştır (DİA, IV, 182-183).

BİBLİYOGRAFYA

Ptolemy (Batlamyus), Almagest (trc. R. C. Taliaferro, Great Books of Western World [ed. R. M. Hutchins] içinde), Chicago-London-Toronto 1952, s. 193, 198-202; Fergānî, The Elements of Astronomy: Astronominin Özeti ve Göğün Hareketlerinin Esasları (trc. ve nşr. Yavuz Unat), Harvard 1998, s. 138; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342/1923, s. 129; Bîrûnî, Kitâbü't-Tefhîm li-evâʾili ṣınâʿati't-tencîm: The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology (trc. ve nşr. Ramsay Wright), London 1934, s. 154, 157-158; O. Neugebauer, A History of Ancient Mathematical Astronomy, Berlin-Heidelberg-New York 1975; E. S. Kennedy, "A Survey of Islamic Astronomical Tables", Transactions of the American Philosophical Society, XLVI/2, Philadelphia 1956, s. 123-177; E. Wiedemann, "Küsûf ve Husûf", İA, VI, 1116; a.mlf., "Kusūf", EI² (İng.), V, 535-537; Mahmut Kaya, "Ay", DİA, IV, 182-183.

Yavuz Unat

KÜŞÂCİM

(كشاجم)

Ebü'l-Feth (Ebû Nasr) Mahmûd b. el-Hüseyn b. es-Sindî b. Şâhek (ö. 360/971 [?])

Şair ve edip.

Muhtemelen 290'da (903) Remle'de doğdu. Kendisinin uydurduğu ve "kâtip, şair, edip, cevad, müneccim" kelimelerinin ilk harflerinden oluşan "Küşâcim" (Keşâcim) lakabıyla tanınır. Tıpta, özellikle hayvan ve kuş hastalıklarının teşhis ve tedavisindeki başarısı sebebiyle Küşâcim'in başına "tabip" (veya tayr) kelimesinin ilk harfini ilâve ederek lakabını "Taküşâcim" şeklinde ananlar varsa da bu şekil pek kabul görmemiştir (İbnü'l-İmâd, III, 38). Küşâcim'in Sind-İran kökenli Şiî bir aileye mensup olduğu, babasının Afganistan'ın güneyindeki Sicistan bölgesine yerleştiği, burada Şâmistiyân adlı bir köyün mektebinde bir süre hocalık yaptığı rivayet edilmektedir.

Küşâcim ilk tahsiline Remle'de başladıktan sonra öğrenimine Dımaşk'ta devam etti. Ailesi burada oturduğu ve tahsilinin önemli bir kısmını bu bölgede tamamladığı için Se'âlibî onu Dımaşk şairleri arasında zikreder (Yetîmetü'd-dehr, I, 358-360). Halep'te hadis ve fıkıh tahsili yaptı, ardından Mısır'a geçerek uzun süre orada kaldı. Gençlik döneminde Musul'a gidip Hamdânî Emîri Ebü'l-Heycâ Abdullah b. Hamdân'ın hizmetine giren Küşâcim devrin tanınmış bazı şairleriyle tanışma fırsatı buldu. Daha sonra maiyeti arasına girdiği Halep Emîri Seyfüddevle el-Hamdânî'nin sarayında Mütenebbî, Ebû Firâs el-Hamdânî, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, İbn Hâleveyh, İbn Nübâte el-Hatîb ve Sanavberî gibi önemli şair ve ediplerle görüştü. Âlim, şair ve ediplerin hâmisi Seyfüddevle'ye bir süre nedimlik yapmasının yanında yemeklerinin hazırlanması ve kütüphanesinin düzenlenmesiyle de ilgilendi. Bazı şiirlerinde geçen yemek tarif ve tasvirleri o günlerin bir anısı olarak divanında yer almaktadır (Dîvân, s. 39, 290). Küşâcim'in ölüm tarihi hakkında kaynaklarda 330 (942) ile 360 (971) yılları arasında değişen farklı

tarihler verilmektedir. Ancak İbnü'l-İmâd'ın onu 360 (971) yılında vefat edenler arasında anması, daha sonraki müelliflerin ihtiyatlı davranarak 350 (961) ve daha çok 360 şeklinde iki farklı tarih vermelerine sebep olmuştur.

Methiye, hicviye ve mersiye gibi klasik şiir konularının yanı sıra bahçe, çiçek, ağaç ve yemiş tasvirleriyle dikkat çeken şair, Arap edebiyatında tabiat tasviri konusunda en başarılı sanatkârlardan biri sayılır. Küşâcim, dedesi Sindî vasıtasıyla aileye intikal eden Şîa-İmâmiyye akîdesini benimsemiş, kasidelerinde Ehl-i beyt'e duyduğu sevgiyi ve Hz. Hüseyin ile taraftarlarının Kerbelâ'da şehid edilmesini duygulu bir üslûpla işlemiştir (Dîvân, s. 3-5, 97-101). Mes'ûdî ondan övgüyle söz etmiş ve şiirlerine oldukça geniş yer vermiştir (Mürûcü'z̠-z̠eheb, VIII, 318, 319, 394, 396, 399, 404, 406). İbnü'l-İmâd da zamanının "reyhânetü'l-edeb"i diye tanımladığı şairin üstün ilim ve sanat gücü sebebiyle "Küşâcim ilmi" şeklinde darbımesellere konu olduğunu söyler (Şez̠erât, III, 37). Küşâcim'in eserleri, başta Serî er-Reffâ olmak üzere kendisinden sonra gelen şair ve ediplere örnek olmuştur.

Astronomi, tıp, mantık, mûsiki, şiir, inşâ, kitâbet ve hitabet sahalarında kendini kabul ettiren Küşâcim konuları ele alırken gösterdiği titizlikle tanınmıştır. Ayrıca iyi bir hattat olup bir kasidesindeki ifadesinden çeşitli kıraat farklarını içeren bir mushaf istinsah ettiği anlaşılmaktadır (Tâhir el-Cezâirî, s. 218). Küşâcim avcılıkla da uğraşmış, bu alandaki ustalığını el-Meṣâyid ve'l-maṭârid adlı eserinde ortaya koymuştur.

Eserleri. 1. Dîvân. Küşâcim'in şiirleri ilk defa çağdaşlarından Serî er-Reffâ tarafından derlenmiştir. Ancak Serî bu nüshaya kendilerini sirkatle suçlamak için Hâlidiyyân'ın bazı şiirlerini de katmıştır. Divanın günümüze kadar gelen nüshaları, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-Hamdûnî'nin konularına göre tertip ettiği kasideleri ihtiva etmektedir. Hamdûnî, divana şairin oğlu Ebü'l-Ferec'in rivayet ettiği bazı şiirleri de eklemiştir. İlk defa Beyrut'ta basılan eser (1313/1895) Hayriyye Muhammed Mahfûz (Bağdat 1970) ve Nebevî Abdülvâhid Şa'lân (Kahire 1997) tarafından neşredilmiştir. 2. Edebü'n-nedîm. Nedimlerin fazilet, ahlâk, hizmet ve görevlerinden bahseden risâle Bulak'ta (1298/1881), Edebü'n-nüdemâʾ ve leṭaʾifü'ż-żurefâʾ adıyla İskenderiye'de (1329/1911) basılmıştır. 3. el-Meṣâyid ve'l-maṭârid. Avcılığın faziletiyle av silâh ve gereçlerinden, tuzak

çeşitlerinden, şahin ve atmaca gibi av kuşlarından, bunların yetiştirilmesi, hastalıklarının teşhis ve tedavisinden, geyik, tavşan, tilki, arslan vb. hayvanların özelliklerinden söz eden eser, avcılıkla ilgili başka kaynaklarda bulunmayan bir kısım şiirler de ihtiva ettiğinden Arap edebiyatında ayrı bir önem taşımaktadır. Kitabı Muhammed Es‘ad Tales yayımlamıştır (Bağdat 1954). 4. en-Nüzeh. Yine avcılığa dair olup el-Meṣâyid'e göre daha muhtasar olan eser at ve doğanlar hakkındadır (Sezgin, III, 378). 5. el-Beyzere. Avcılıkta kullanılan yırtıcı hayvan ve kuşların hastalık ve tedavisine dairdir (Küveyt 1985). Eserin atları ve hastalıklarını anlatan bir bölümünün yazma nüshası mevcuttur (Brockelmann, GAL Suppl., I, 137). Küşâcim'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Kenzü'l-küttâb (kâtiplerin bilmesi gerekli terimleri ihtiva eder), Kitâbü'ṭ-Ṭabîḫ (aşçılık sanatına dairdir), eṭ-Ṭardiyyât fi'l-ḳaṣâʾid ve'l-eşʿâr (av şiirleri), Ḫaṣâʾiṣu'ṭ-ṭareb, er-Resâʾil.

BİBLİYOGRAFYA

Küşâcim, Dîvân (nşr. Nebevî Abdülvâhid Şa‘lân), Kahire 1997, tür.yer.; neşredenin girişi, s. 5-56; a.mlf., el-Meṣâyid ve'l-maṭârid (nşr. M. Es‘ad Tales), Bağdad 1954, neşredenin girişi, s. 5-15; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 206; Mes‘ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Meynard), VIII, 318, 319, 394, 396, 399, 404, 406; Se‘âlibî, Yetîmetü'd-dehr, I, 358-360; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşk, XXIV, 117; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, IV, 99-100; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, I, 150, 154, 162, 163; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 37-38; Brockelmann, GAL, I, 85; Suppl., I, 137; Sezgin, GAS, II, 499-500; III, 378; Tâhir el-Cezâirî, et-Tibyân (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1412/1991, s. 218; İsrâîl Ebû Züeyb, "Kitâbü'l-Meṣâyid ve'l-maṭârid", MMİADm., XVIII/5-6 (1943), s. 210-222; Ch. Pellat, "Kus̱ẖād̠jim", EI² (İng.), V, 525.

Mehmet Sami Benli

KÜTAHYA

Ege bölgesinin İçbatı Anadolu bölümünde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Geniş bir ova (Kütahya ovası) kenarında yer alan Yellicedağı (Acemdağı) eteklerinde kurulmuştur. Şehrin eski çekirdeği Hisar tepesiyle (1000 m.) Hıdırlık tepesi önünde olup bu iki tepe arasından akarak şehri güneyden kuzeye bölen bir dere ova ortasından geçip Porsuk'a dökülen Felend çayına kavuşur. Kütahya, hisar kalıntılarının bulunduğu tepenin eteklerinden kuzeyindeki ovaya doğru yayılır. Kütahya adı şehrin eski ismi olan Kotiaeion'dan (Kotiaion, Cotyeium, Cotyeum, Cotyaium) gelir.

Tarih. Yerleşim tarihi antik dönemlere kadar inen şehir Küçük Frigya denilen bölgede bulunmaktadır. Strabon burayı Frigya'nın önemli şehirleri arasında sayar. Milâttan önce VI. yüzyılın sonlarına doğru Lidyalılar'ın, Persler'in ve ardından milâttan önce IV. yüzyılda İskender'in eline geçen şehir onun ölümünden sonra Bitinya ve Bergama krallıklarının idaresi altına girdi. Milâttan önce I-milâttan sonra IV. yüzyıllarda Roma hâkimiyetinde kaldı. Bizanslılar zamanında da önemini korudu ve bir piskoposluk merkezi haline geldi. Günümüze ulaşan kale sur ve burçlarının Bizans döneminde inşa edildiği anlaşılmaktadır. Bu durum şehrin önemli bir stratejik konumda olduğunu gösterir.

IV. Romanos Diogenes, Malazgirt savaşının ardından tahtını geri almak için yaptığı mücadelelerde yenilince Kütahya Kalesi'ne getirilip hapsedildi. Malazgirt'ten sonra Anadolu'nun büyük bir kısmı ile beraber burası da Kutalmışoğlu Süleyman Şah tarafından 1080 yılına doğru alındı. Dorylaion (Eskişehir) muharebesine kadar da (1097) Selçuklu idaresi altında kaldı. XII. yüzyılın ortalarında Anadolu'da Bizans hâkimiyetinin sınır hattında yer aldı ve bu yöredeki Türkmenler'in başlıca hedefini oluşturdu. Miryokefalon zaferinin (1176) ardından bu taarruzlar daha da şiddetlendi ve nihayet İmparator I. Manuel'in ölümünden sonra Selçuklular'ın idaresi altına girdi (1180). 1182'de II. Kılıcarslan ülkeyi oğulları arasında paylaştırınca Uluborlu ve Kütahya yöresi Gıyâseddin Keyhusrev'e düştü. Bunu izleyen

karışıklıklar sırasında yeniden Bizanslılar'ın eline geçtiyse de I. Alâeddin Keykubad zamanında İznik İmparatorluğu'ndan geri alındı (1233). 631 (1234) tarihli Yoncalı Hamam'ın kitâbesi Türk hâkimiyetinin başlangıcına işaret etmektedir.

XIII. yüzyıl ortalarında IV. Rükneddin Kılıcarslan döneminde Kütahya ve yöresi, Sâhib Ata Fahreddin Ali'nin uç beyliğine tayin edilen oğullarına iktâ olarak verildi. Aynı yüzyılın ikinci yarısında şehir ve çevresi Germiyanoğulları'nın etkisi altında kaldı. 1277'de meydana gelen Cimri olayı sırasındaki hizmetlerinden dolayı bölgenin kendilerine verildiği Germiyanlılar zamanla şehri merkez yaparak beyliklerinin temelini attılar. Kütahya 1285 yılından itibaren Germiyanlılar, Moğollar ve Selçuklu Sultanı II. Mesud'a karşı mücadele konusu oldu. 1286-1291 yılları arasında mücadelelerde bazan Germiyanlılar, bazan Sultan Mesud'un kuvvetleri galip geldi. 699 (1300) tarihli bir kitâbe bu yıllarda Germiyanlılar'ın Selçuklu hâkimiyetini tanıdıklarını gösterir. Kütahya merkez olmak üzere Germiyan Beyliği'nin 1300'de kurulduğu anlaşılmaktadır. Bu tarihten itibaren kaynaklarda hânedan adı şehir için de kullanılmıştır. XIV. yüzyılın ortalarına doğru şehir üzerinde komşu Osmanlı Beyliği etkili olmaya başladı. Bir taraftan Karamanoğulları'nın, diğer taraftan Osmanlılar'ın baskıları üzerine Süleyman Şah, beyliğinin muhafazası için Osmanlılar'la akrabalık kurmak isteyip kızı Devlet Hatun'u I. Murad'ın oğlu Bayezid'e nikâhladı. Süleyman Şah'ın kızının düğünü dolayısıyla Kütahya, Simav, Eğrigöz ve Tavşanlı çeyiz olarak Osmanlılar'a verildi. 783 (1381) yılında yapılan düğünden sonra Şehzade Bayezid Kütahya'ya idareci olarak gönderildi. Süleyman Şah da Kula'ya çekildi ve orada vefat etti. Şeyhoğlu Mustafa, Hurşîdnâme'sinin yarısını tamamladığında (789/1387) Süleyman Şah'ın öldüğünü yazar. Süleyman Şah devrine ait Kütahya'da pek çok tarihî eser vardır.

789'da (1387) babasının yerine geçen II. Yâkub Bey, Kosova savaşının ardından kız kardeşinin çeyizi olarak verilen Kütahya ve civarına hâkim olduysa da Yıldırım Bayezid 792'de (1390) Kütahya ve diğer bütün Germiyan topraklarını Osmanlı idaresi altına aldı. 801'de (1399) hapisten kaçıp Timur'un yanına giden Yâkub Bey Ankara Savaşı'ndan (804/1402) sonra yeniden Kütahya'ya yerleşti. Timur, İzmir seferi sırasında Kütahya'ya gelip bir süre kaldı. Fetret devrinde Yâkub Bey'in Çelebi Mehmed'e

taraftar olması üzerine Germiyan topraklarına giren Karamanoğulları Kütahya'yı kuşatıp ele geçirdi. Yâkub Bey, 817'de (1414) Çelebi Mehmed sayesinde tekrar Kütahya'ya ve Germiyan memleketlerine Osmanlı himayesi altında sahip oldu. Yâkub Bey, erkek çocuğu olmadığı için 831'de (1428) Edirne'ye giderek II. Murad ile görüşüp memleketini ölümünden sonra ona bıraktığını bildirdi. 832'de (1429) vefat edince de Kütahya bir Osmanlı sancağı haline getirilip buraya Timurtaş Paşazâde Umur Bey'in oğlu Osman Çelebi tayin edildi. 836-841 (1433-1438) yılları arasında II. Murad'ın büyük şehzadesi Alâeddin Bey sancak beyi olarak Kütahya'da bulundu. 855'te (1451) Anadolu beylerbeyiliğinin merkezi olan Kütahya İshak Paşa'ya verildi.

Osmanlı hâkimiyeti altında Kütahya ilk ciddi tehlikeyi 917 (1511) yılında Şahkulu isyanı sırasında yaşadı. Anadolu Beylerbeyi Karagöz Paşa'yı şehir önlerinde yenilgiye uğratan Şahkulu, Kütahya Kalesi'ni kuşattıysa da direnişle karşılaştı, kale dışındaki evleri yakıp yıkarak Bursa'ya doğru çekildi (TSMA, nr. E 5881). Kütahya, XVI. yüzyılda Anadolu taraflarına yapılan seferlerde hem bir toplantı yeri hem de önemli bir yol kavşağı idi. Şehzade Bayezid ve Selim'in sancak beylikleri sırasında Kütahya siyasî ehemmiyet kazandı. Mekke emîri tarafından elçilikle İstanbul'a gönderilen Kutbüddin el-Mekkî,

İstanbul'a giderken 1558'de Kütahya yakınlarında Şehzade Bayezid'le görüştü. Şehzade Selim de burada iken kendisini ziyaret için 972'de (1565) İstanbul'a gelen Fransız elçisini Kütahya'da kabul etti. O devrin siyasî olaylarında rolü görülen Josef Nasi, Kütahya'ya gelerek bu şehzadeye hediyeler sunmuştu. Kütahya, şehzade sancağı olarak İstanbul'a yakınlığı bakımından tahta daha kolay geçebilmek için önemli siyasî merkez şeklinde görülmekteydi.

966-967 (1559-1560) yıllarında medreseli hareketinden (suhte isyanları) etkilenen Kütahya XVII. yüzyıl başlarında Celâlî saldırılarına hedef oldu. Celâlî eş-kıya reislerinden Deli Hasan, Kütahya Kalesi'ne sığınan Hâfız Ahmed Paşa'yı ele geçirmek için şehri üç gün muhasara altında tuttu ve yakıp yıktı (1010/1601-1602). Bunun ardından 1070'te (1660), Köprülü Mehmed Paşa'nın muhalifi olan paşalar içinde yer alıp Abaza Hasan isyanına katılan eski Kütahya beylerbeyi Can Mirza Paşa 4000 adamıyla

gelip şehri kuşattıysa da başarı kazanamadı ve geri çekildi.

Kütahya, Anadolu beylerbeyiliğinin / eyaletinin merkezi olduğundan birçok tanınmış devlet adamı burada vali olarak bulundu. Bunların içinde Köprülüzâde Nûman Paşa (1703), Merzifonlu Kara Mustafa Paşazâde Ali Paşa (1716), beş defa Anadolu beylerbeyi olan ve Kütahya'da vefat eden Hekimoğlu Ali Paşa (1725-1757), Said Mehmed Paşa (1756), Muhsinzâde Mehmed Paşa (1760), Moldovancı Ali Paşa (1766), Cezayirli Gazi Hasan Paşa (1773) ve sadrazamlıkta bulunan Yeğen Mehmed Paşa (1774) sayılabilir.

III. Selim devrinde (1789-1807) Fransızlar ile yapılan savaşlarda Mısır ve Suriye'de esir alınan Fransız askerlerinin ikamet ettirildiği Kütahya, Osmanlı-Mısır savaşlarında önemli olaylara sahne oldu. Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa, Konya'da Osmanlı kuvvetlerini yenerek Kütahya'ya kadar ilerleyip şehre hâkim olduysa da kısa bir süre sonra Kütahya Anlaşması ile (1833) buradan çekildi. 1848 ihtilâllerinin ardından Osmanlı Devleti'ne sığınan başta Lajos Kossuth olmak üzere Macar millî hareketinin önde gelenlerinin yerleştirildiği (1848-1851) Kütahya bu olaylar dolayısıyla milletlerarası siyasette önem kazandı.

XX. yüzyıl başlarında da şehir önemli olaylara sahne oldu. Mondros Mütarekesi'nden sonra İngilizler demiryollarını korumak bahanesiyle Eskişehir ve Kütahya'yı denetim altına aldılar. Aynı günlerde Binbaşı İsmâil Hakkı Bey'in kumandasındaki 350 kişilik bir müfrezenin Kütahya'ya gelmesi üzerine İngiliz birlikleri Eskişehir'e çekildi. Eylül 1919'da burada Kuvâ-yi Milliye teşkilâtı kuruldu. 1920'de Yunan kuvvetlerinin Alaşehir ve Gördes'i alarak Demirci'ye ulaşması üzerine Kütahya Müdâfaa-i Hukuk Merkezi, Kütahya Havalisi Kuvâ-yi Te'dîbiyye ve Teşkîlât-ı Mahsûsa Kumandanlığı adını aldı. Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanı Mustafa Kemal Paşa 6 Ağustos 1920'de Kütahya'ya gelip halkın millî davaya gösterdiği maddî ve mânevî fedakârlığı takdir ederek meclis adına şükranlarını bildirdi.

Yunan ordusu 21 Temmuz 1921'de girdiği Kütahya'yı bir yıldan fazla işgal etti. Yunan Kralı Konstantinos Kütahya'ya gelerek burada toplanan savaş konseyine başkanlık etti (28 Temmuz 1921). 26 Ağustos 1922 sabahı

Afyon'dan başlayan Büyük Taarruz, Yunan ordusunun direnişini kısa sürede kırdı ve 30 Ağustos günü bir süvari tümeni geri çekilen Yunan kuvvetlerinin yakıp yıktığı Kütahya'yı kurtardı.

Fizikî Yapı ve Nüfus. Roma ve Bizans dönemlerinde kaleden ibaret bir yerleşim yeri durumunda olan Kütahya, Germiyanoğulları ve Osmanlı hâkimiyetinde sur dışına taşmış ve gelişme göstermiştir. Bizanslılar zamanında şehir, her tarafına hâkim yüksek ve sarp tepesine bir şato yaptırılarak burçlarla tahkim edilip iki kat surla çevrilmişti. Buraya Yukarı Kale (Eski Hisar) denilmekteydi. Germiyanoğulları dönemi Kütahya'sı hakkında bilgi veren Kalkaşendî burayı orta büyüklükte, etrafı surlarla çevrili, içinde mescid, hamam ve çarşıların bulunduğu, ortada yüksek bir tepe üzerinde müstahkem kalesinin yer aldığı bir şehir olarak tarif eder ve Germiyan adıyla anar. İbn Fazlullah el-Ömerî ise Kütay diye kaydettiği şehrin etrafının surla çevrili olduğunu, büyük bir kaleye sahip bulunduğunu yazar. Bu bilgiler, Kütahya'nın Bizans dönemindeki fizikî yapısının oldukça değişmiş olduğunu gösterir. Osmanlılar devrinde, Fâtih Sultan Mehmed zamanında (1451-1481) mevcut kalenin kuzey tarafının alt yanına yeni surlar inşa edilmiş ve burası Aşağı Kale (Yeni Kale) olarak anılmaya başlanmıştır. Bu yeni kalenin aşağısında da şehir uzanmaktadır. Kütahya'da Türk devri yerleşimi kalenin doğu eteklerinde şehrin ilk çekirdeğini oluşturmuştur. Burada Kapan deresinin ikiye bölündüğü alanda Balıklı ve Paşam Sultan mahalleleriyle biraz daha kuzeye doğru Pîrler ve Servi mahallesi en eski kale dışı yerleşmelerdir. Günümüzdeki belediye meydanının bulunduğu alana doğru yayılan yerleşmenin bir diğer kolunun da vadi içinden Sultanbağı mahallesine uzandığı, böylece Saray-Sultanbağı mahalleleri arasında Kapan deresinin etrafında geliştiği anlaşılmaktadır. Kale içindeki Mâruf mahallesi de önemli bir yerleşme yeriydi. Yukarı Kale'nin içinde batı tarafında iç kale bulunmaktaydı.

Şehrin Osmanlı idaresi altındaki durumu hakkında en ayrıntılı bilgiler XVI. yüzyıla ait tahrir kayıtlarından tesbit edilebilmektedir. 926 (1520) yıllarında düzenlendiği anlaşılan defterde şehirde yirmi sekiz mahallenin bulunduğu belirtilmiştir (BA, TD, nr. 49). Bu sayı 937'deki (1530-31) tesbitlere göre otuz üçe yükselmişti (BA, TD, nr. 438). 979 (1571) tarihli defterde ise kırk mahalle kaydedilmişti (TK, TD, nr. 47). Başlıca mahalleleri Çerçi, Kemâleddin Paşa, Balıklı, Dükkâncıklar, Pırpırcılar, Pîrler, Hacı İbrâhim,

İshak Fakih, Mâruf, Ahî İzzeddin, Ahî Mustafa, Veled-i Gûne, Çukur, Ahî Erbasan, Servi, Sultanbağı, Kadı Şeyh, Meydan, Cemâleddin, Börekçiler, Polad Bey, Şehreküstü, Dibek, Hisar Beyi, Hacı Ahmed, Efendi Bola, Hacı İlyas, Hacı Süleyman, Yeni Hisar, Bezirciler, Bölücek, Cedîd, Ahî Evran, Orta, Hüseyin Paşa, Hisar ve Orta Hisar'dan oluşmakta; ayrıca Ermeni, Rum ve yahudi mahalleleri bulunmaktaydı. 1082'de (1671) Kütahya'yı ziyaret eden Evliya Çelebi şehrin otuz dört mahalleden ibaret olduğunu belirtir. 1086 (1675) tarihli bir avârız defterinde otuz beş mahalle kaydedilmiştir (BA, KK, nr. 3693, s. 2). 1845-1846 yıllarına ait temettuât sayımlarına göre şehirde otuz bir mahalle bulunuyordu. Bunlardan yirmi altısında müslümanlar, üçünde müslüman, Ermeni, Rum karışık (Çerçi, Balıklı, Bölücek mahalleleri), birinde sadece Ermeniler (Şehreküstü), birinde de Rumlar (Ahî Evran) oturuyordu. Başlıca kalabalık mahalleleri çoğunun adına XVI. yüzyıl kayıtlarında da rastlanan Pîrler (169 erkek nüfus), Saray (577 erkek), Polad Bey (143), Cedîd (215), Kal'a-i Sagīr (120), Hacı İbrâhim (146), Lala Hüseyin (474), Servi (286), Börekçiler (426), Cemâleddin (209), Meydan

(501), Sultanbağı (182), Hacı Ahmed (154), İshak Fakih (73) ve Bezirciler (170) teşkil ediyordu (BA, Maliye Nezareti Vâridat Muhasebesi, nr. 8735-8776).

1520'de Kütahya şehrinde 1060 hâne ve 138 mücerredden (bekâr) ibaret nüfus mevcuttu (yaklaşık 5400 kişi). 1530'da 967 hâne, 137 mücerred olmak üzere nüfus miktarı bir öncekine göre hemen hemen aynı kalmıştı. XVI. yüzyılın ikinci yarısında nüfus artmış ve 1571 tesbitlerine göre yaklaşık 7500'e ulaşmıştı (1487 hâne, 290 bekâr erkek). 1520'de 1060 hâneden 758'ini müslümanlar, 202 hânenin 145'ini Ermeni, 26'sını Rum ve 15'ini yahudiler oluşturuyordu. Gayri müslim sayısı 1530'da 159 hâne idi. 1571'de bu sayı 144 hâneye inmişti. Bu son rakam içinde Ermeni sayısı azalırken Rum ev sayısı bir artış göstermişti (68 hâne Ermeni, 40 hâne Rum). Her üç tahrirdeki rakamlara kaledeki efrad ile idareci sınıf dahil değildir. 1082'de (1671) Evliya Çelebi Kütahya'da 7000 hâne olduğunu yazar (yaklaşık 35.000 kişi); ancak bu rakamın abartılı olduğu açıktır. Şehrin bu nüfusa XVIII. yüzyılda da ulaşmadığı söylenebilir. Evliya Çelebi gibi 1767'de Carsten Niebuhr'un hâne sayısı olarak verdiği 11.000 rakamının da (55.000 kişi) doğru olmadığı tahmin edilmektedir. Nitekim

XIX. yüzyılın ilk yarısında Kütahya'nın nüfusu 15.000 dolayındadır. Yüzyılın sonunda bu sayı Cuinet tarafından 15.000 müslüman, 4000 Rum, 3000 Ermeni olmak üzere 22.000 olarak gösterilmektedir. 1845-1846'da temettuât defterlerine göre şehrin nüfusu 18.480 olup bunun 2732'sini gayri müslimler oluşturuyordu.

Kütahya önemli bir yol kavşağı üzerinde bulunduğundan ticarî bakımdan oldukça hareketli bir merkez durumundaydı. Germiyanoğulları döneminde Kütahya şapı, at ve pirinç başlıca ihraç ürünleriydi. Yakın çevresindeki gümüş üretimi şehrin zenginlik kaynaklarından biriydi. Bursa-Kütahya arasında yoğun bir ticarî hareketlilik vardı. İç bölgeden ve Ege sahillerinden gelen mallar buradan geçerek Bursa'ya gidiyordu. Osmanlı devrinde de şehir ticarî faaliyet merkezi olma özelliğini sürdürdü. Burada büyük ve küçük bedesten olarak adlandırılan iki bedesten bulunmaktaydı. Büyük bedesten Gedik Ahmed Paşa vakıflarından, küçük bedesten Timurtaş Paşa vakıflarındandı. Günümüzde büyük bedesten sebze hali, küçük bedesten de bit pazarı olarak kullanılmaktadır. Evliya Çelebi büyük bedestende 860 dükkân bulunduğunu belirtir. Yine tahrir defterlerinde Kütahya'da üç kervansaray olduğu kayıtlıdır. Evliya Çelebi şehirde on yedi hanın varlığını yazar, ayrıca Kapan Hanı hakkında geniş bilgi verir. Karagöz Ahmed Paşa'nın 918 (1512) tarihli vakfiyesinde (VGMA, Mücedded Anadolu Defteri, nr. 587, s. 109-111) Kütahya'da yetmiş odalı Kapan Hanı (menzilhâne) zikredilir. Evliya Çelebi bu hanın çevresinde 200 ocak olduğunu kaydeder. Hanın kapısı üzerinde sadece 912 (1506) tarihli kitâbesi kalmıştır. 936 (1530) tarihli tahrir defterinde kervansaray, Kapan Hanı ve otuz dükkânın kira geliri 8000 akçe olarak kayıtlıdır (BA, TD, nr. 438, s. 104).

Şehirde tahrir kayıtlarına göre susam yağı, bezir, sabun, mum ve boza imalâtıyla ilgili işletmeler mevcuttur. Kütahya'da ekonomik faaliyetler arasında çinicilik özel bir yer tutar. Tarihî bulgular buranın Frigler döneminden beri bir seramik merkezi olduğuna işaret eder. Roma, Bizans ve Selçuklular devrinde de çinicilik sürdürülmüştür. "Milet işi" denilen ilk Osmanlı seramiklerinin XIII. yüzyıl sonu ile XIV. yüzyılda yapıldığı tesbit edilmiştir. Burada imal edilen seramikler kırmızı hamurlu olarak hazırlanmaktadır. Motifler ve renkler İznik çinileriyle benzerlik gösterir. Mavi-beyaz seramiğe geçişin XVI. yüzyılda olduğu tahmin edilir. XV.

yüzyıla ait II. Yâkub Bey Türbesi'nin orijinal çinileri, renkli sır tekniği ve süsleme bakımından Bursa Yeşilcami Külliyesi'nin çinilerine benzer. XV. yüzyıl sonu ve XVI. yüzyıl başlarına ait olup çini sanatında sır altı tekniğinde bir aşamanın başlangıcını oluşturan mavi-beyaz çinilerin Kütahya'da yapıldığını gösteren buluntular mevcuttur. Rüstem Paşa'nın Kütahya'daki medresesinin yanına bir çini imalâthanesi yaptırdığı bilinmektedir. XVII. yüzyılda Kütahya çiniciliğinin tam bir faaliyet içinde bulunduğu ve İznik çiniciliği için gerekli malzemenin temin edildiği bir merkez olduğu anlaşılmaktadır. 1017 (1608) tarihli bir belgede çini imalinde kullanılan bir maddenin adı geçer (BA, MD, nr. 76, hk. 302). Evliya Çelebi çinici mahallesinden bahsetmekte ve otuz dört ayrı çini atölyesi olduğunu bildirmektedir. 1058'de (1648) gittiği İznik'te ise sadece dokuz çini imalâthanesinin bulunduğunu yazar. XVIII. yüzyılda İznik çini atölyelerinin son bulması Kütahya çini imalâtına yeni bir hız vermiştir. İznik, saray ve çevresi için yeterli yardımlarla çini ve seramik üretimini gerçekleştirmekte iken Kütahyalı çinici ve seramikçiler, Anadolu'daki merkezlerin ve halkın çini ve seramik ihtiyaçlarını kendi kapasiteleri oranında karşılamışlardır. Bu da Kütahya çiniciliğinin bugüne kadar var olmasını sağlamıştır. XVII. yüzyılda İznik ve Kütahya çinilerinin bir arada kullanıldığı son âbide İstanbul'daki Sultan Ahmed Camii'dir. XVIII. yüzyıl Kütahya çinilerinin tanınmasını sağlayan en belirgin eser, Germiyanoğlu'nun subaşısı Hisar Bey'in oğlu Mustafa Bey tarafından 892'de (1487) yaptırılan Hisar Bey Camii'dir. Bu camide hem XV. yüzyıl çinileri, hem de 1749 yılında caminin esaslı bir şekilde tamiri sırasında kullanılan çiniler vardır. XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başlarında Kütahya çiniciliği neoklasik üslûbun etkisiyle yeni bir canlılık kazanmıştır. XVIII. yüzyıla ait Kütahya çinileriyle süslenen kiliseler de oldukça yaygındır. 1907'de Kütahya valisi olan ve çini süslemeli hükümet konağını (bugünkü adliye binası) yaptıran Giritli Fuad Paşa merkeze gönderdiği bir raporda üç asır evvel 300'den fazla çini imalâthanesi bulunduğunu,

1795'te imalâthanelerin 100'e indiğini belirtmektedir.

Kütahya tarihî eserler yönünden zengin bir şehirdir. Selçuklu, Germiyanlı ve Osmanlı dönemlerine ait birçok cami, mescid, hamam vb. yer alır. Şehirde Balıklı mahallesindeki cami üzerinde, Selçuklu emîrlerinden İmâdüddin Dînârî'ye ait 634 (1237) tarihli kitâbe ile Germiyanlı Özbek

Subaşı tarafından yapılan tamiratı gösteren 783 (1381) tarihli kitâbe bulunur. Aynı kişinin Hıdırlık tepesindeki mescidinin kitâbesi 641 (1243-44) tarihlidir. Germiyanoğulları dönemine ait eserlerin başında 714'te (1314) Mübârizüddin Umur Bey'in inşa ettirdiği Umur Bey Medresesi (Vâcidiye Medresesi) gelir. Yukarı Kale Camii, Süleyman Bey tarafından 779 (1377) yılında yaptırılmıştır. Bunun yanında Kurşunlu Cami (Anadolu Beylerbeyi Kasım Paşa tamir ettirdiğinden Kasım Paşa Camii diye de anılır), Çatal Mescid (783/1381), II. Yâkub Bey'in çeşme ve medresesi (814/1411) sayılabilir. Yâkub Bey'in taş üzerine kazınmış vakfiyesi de bu medresede yer alır. Osmanlı eserleri arasında Yıldırım Bayezid'in inşasını başlattığı, 813'te (1410) Mûsâ Çelebi'nin tamamlattığı ulucami, İshak Fakih Camii (XV. yüzyıl başları), Bey Camii (Saray Camii, 893/1488), Kapan Hanı (912/1506), Karagöz Ahmed Paşa Camii (915/1509), Rüstem Paşa Hamamı (956/1549) ve Medresesi (957/1550), Hatuniye Camii (1061/1651), Lala Hüseyin Paşa Camii (1566-1568), Ali Paşa Camii (1211/1796-97), Vahîd Paşa Kütüphanesi (1226/1811), Kâmil Ağa Muvakkithânesi (1247/1832), İbrâhim Bey Camii ve Kütüphanesi (1272/1856) önde gelir.

Kütahya Osmanlı idaresine girdikten sonra önce sancak, ardından eyalet merkezi olmuştur. Anadolu eyaletinin merkez sancağını oluşturan Kütahya 1513'te Şıhlu (Işıklı), Homa, Uşak, Lâdikıye (Denizli), Güre ve Selendi, Kula, Eğrigöz, Simav, Honaz kazalarından meydana geliyordu (TSMA, nr. D 929). 1520'de daha önce nahiye olan Gediz kaza olarak kaydedilmişti. 1530'da Eğrigöz ve Simav ile Güre ve Selendi birleşik kaza durumundaydı. 1571'de Kütahya sancağının Eğrigöz (Emet), Simav, Gediz, Güre ve Selendi, Kula, Lâdikıye, Honaz, Homa, Geyikler (Dinar), Şıhlu, Uşak, Gököyük (Aydos) olmak üzere on iki kazası bulunmaktaydı. XVI. yüzyılda Kütahya kazasına bağlı Altıntaş, Aslanapa, Tavşanlı, Sazanos, Yalak, Çukurca, Kavak, Kalınviran, Yoncalı, Geriz nahiyeleri kayıtlıdır.

Sancağın XVI. yüzyıldaki tahminî nüfusu 220-350.000 arasındaydı. Bu dönemde Kütahya kazasında Kütahya şehri dışında hiçbir gayri müslim yerleşmesi yoktu. XVII. yüzyılda Müneccimbaşı, Germiyan ili diye yazdığı Kütahya sancağının kazalarını Uşak, Gediz, Selendi, Kula, Güre, Tavşanlı, Simav, Eğrigöz, Ezine (Sarayköy), Banaz, Baklan, Donuzlu, Honas, Dazkırı, Geyikler, Homa, Gököyük, Çarşamba (Buldan), Dinar-Eşme ve

Şıhlu olarak bildirmektedir. Evliya Çelebi burayı yirmi dört kadılıktan ibaret gösterir. 1083 (1672) yılında tanzim edilmiş olan deftere göre Kütahya livâsı Kütahya ve Tavşanlı, Ezine, Gököyük, Çarşamba, Baklan, Şıhlu, Çal, Uşak, Banaz, Sirke, Eşme, İnay, Dağardı, Selendi, Çakırca, Küre-i Selendi, Honaz, Geyikler, Lâdikıye, Dazkırı, Homa, Simav, Eğrigöz, Kula, Bozkuş, Toplu ve Osmaneli ile Gediz olmak üzere toplam yirmi yedi kazadan meydana gelmekteydi (BA, KK, nr. 2657/112, vr. 16a-b). 1111 (1699-1700) yılında düzenlenmiş olan bir defterde ise Bozkuş ile Toplu ve Osmaneli kazalarının Kazâ-i Yörükân adı altında birleştirilerek tek kalemde yazılmış olduğu görülmektedir (BA, MAD, nr. 3826, vr. 50a-b). 1833'te muhassıllık teşkilâtı kurulan Kütahya livâ haline gelmiştir. 1839'da Eskişehir ve Afyonkarahisar ile beraber bu üç sancak feriklik makamı Kütahya'da olmak üzere birleştirildi. 1841'de Kocaeli, Bolu, Eskişehir, Karesi, Afyonkarahisar sancakları ile birlikte Hudâvendigâr vilâyeti teşkil edildi ve Kütahya bu vilâyete merkez oldu. Kütahya Belediyesi 1857'de kuruldu. 1867'de vilâyet merkezi Bursa'ya nakledildi. XX. yüzyıl başlarında Kütahya sancağı merkez kazası ile Eskişehir, Uşak, Simav ve Gediz kazalarını içine alıyordu. Bu durum Kütahya'nın müstakil sancak haline getirildiği 1915 yılına kadar devam etti.

Kütahya Cumhuriyet'in başlarında il merkezi oldu. Bu dönemde Kütahya-Balıkesir demiryolunun yapılması, daha sonra da karayollarıyla ülkenin başka yerlerine bağlanması Kütahya'yı kalkındırdı. 1927 sayımında 17.266 olarak tesbit edilen nüfusu 1950'ye kadar fazla değişmedi (19.448). Fakat bu tarihten sonra hızlı artış gösterdi (1955'te 27.174, 1960'ta 39.663, 1965'te 49.301, 1970'te 62.222, 1975'te 82.442, 1980'de 99.436 nüfus). Şehrin nüfusu ilk defa 1985'te 100.000'i geçti (118.773), 2000 yılı sayımının geçici sonuçlarına göre de 168.045 oldu. Şehirde azotlu gübre imal eden büyük fabrika ve diğer endüstri kuruluşları yapıldı. Geleneksel çinicilik işleri de turistik bir fonksiyon kazandı. Aynı zamanda askerlik ve havacılık bakımından önemli bir merkez olan Kütahya, mekân

üzerinde de gelişerek planlı yeni mahallelerle ovaya doğru hafif eğimli düzlükler üzerinde Eskişehir ve Afyon karayolları boyunca büyümesini sürdürdü.

Kütahya şehrinin merkez olduğu Kütahya ili Bursa, Bilecik, Eskişehir,

Afyon, Uşak, Manisa ve Balıkesir illeriyle kuşatılmıştır. Merkez ilçeden başka Altıntaş, Aslanapa, Çavdarhisar, Domaniç, Dumlupınar, Emet, Gediz, Hisarcık, Pazarlar, Simav, Şaphane ve Tavşanlı adlı on iki ilçeye ayrılmıştır. 11.977 km² genişliğindeki Kütahya ilinin sınırları içinde 2000 nüfus sayımının geçici sonuçlarına göre 656.716 kişi yaşıyordu. Nüfus yoğunluğu ise 55 idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2001 yılı istatistiklerine göre Kütahya'da il ve ilçe merkezlerinde 273, kasaba ve köylerde 858 olmak üzere toplam 1131 cami bulunmaktadır. Şehir merkezindeki cami sayısı 114'tür.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 45, 49, 152, 369, 438, s. 104; BA, MD, nr. 3, hk. 457, 575; nr. 10, hk. 37; nr. 48, hk. 85; nr. 76, hk. 302; BA, MAD, nr. 152, 457, 3082, 3826, vr. 50a-b; nr. 16596; BA, KK, nr. 2657/112, vr. 16a-b; nr. 2562, s. 20; nr. 3693, s. 2; BA, Maliye Nezareti Vâridât Muhasebesi, nr. 8735-8776; TK, TD, nr. 47, 48; TSMA, nr. E. 5881, E. 10422, D. 929, D. 4040, vr. 8b, nr. D. 5246, D. 5335, D. 5881, D. 6027, 6069, 10057, D 10565; VGMA, Mücedded Anadolu Defteri, nr. 587, s. 109-111; Sultan Veled, Dîvân-ı Sultan Veled (nşr. Feridun Nâfiz Uzluk), Ankara 1941, s. 553; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 56, 252; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Taeschner), s. 34-35; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1926, s. 387; Şeyhoğlu Mustafa, Hurşitnâme (nşr. Hüseyin Ayan), Erzurum 1979, tür.yer.; Strabon, Coğrafya: Anadolu (Kitap XII, IV-VIII) (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1972, s. 37; Nizâmeddin Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1949, s. 312; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 340; Bertrandon de la Broquiére, Denizaşırı Seyahat (trc. İlhan Arda), İstanbul 2000, s. 196-197; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 240-246; Feridun Bey, Münşeât, I, 89, 450, 529, 584; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 63, 631; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 18; Silâhdar, Târih, I, 144-145; Ch. Texier, Küçük Asya (trc. Ali Suad), İstanbul 1339, II, 322; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, İstanbul 1932; Oktay Aslanapa, Osmanlılar Devrinde Kütahya Çinileri, İstanbul 1949;

Mustafa Çetin Varlık, Germiyanoğulları, Ankara 1974, s. 24; a.mlf., "XVI. yüzyılda Kütahya Sancağında Yerleşme ve Vergi Nüfusu", TTK Belleten, sy. 202 (1988), s. 115-167; a.mlf., "XVI. Yüzyılda Kütahya Şehri ve Eserleri", MÜTAD, sy. 3 (1988), s. 189-270; a.mlf., "Kütahya'nın Şehzâde Sancağı Olarak İdaresi", a.e., sy. 5 (1989), s. 315-324; Mustafa Akdağ, Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celali İsyanları, İstanbul 1975, s. 194-195; Metin Tuncel, "Kütahya İlinin Beşeri ve İktisadi Coğrafyası", Kütahya, İstanbul 1981, s. 21-23; A. Semih Tulay, "Kütahya Arkeolojisi", a.e., s. 53-68; Şerare Yetkin, "Kütahya Dışındaki Kütahya Çinileri ile Süslü Eserler", a.e., s. 83-95; Faruk Şahin, "Kütahya'da Çinili Eserler", a.e., s. 113; Suna Doğaner, "Türk Çini Sanatının Kütahya Turizmindeki Yeri", Turizm Yıllığı 1991, Ankara 1991 (Türkiye Kalkınma Bankası Yayını), s. 66-79; Besim Darkot - Metin Tuncel, Ege Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1995, s. 86-87; Ekrem Kâmil, "Gazzî-Mekkî Seyahatnâmesi", Tarih Semineri Dergisi, 1/2, İstanbul 1937, s. 36-37; Şehabettin Tekindağ, "Şah Kulu Baba Tekeli", BTTD, I/3 (1967), s. 39; I/4 (1968), s. 55; Besim Darkot - Tayyip Gökbilgin, "Kütahya", İA, VI, 1113-1126.

Mustafa Çetin Varlık

MİMARİ.

Antik dönemden beri kullanılan ve bir akropolis özelliği taşıyan, kalenin üzerinde yer aldığı tepenin Türk devrinde de iskân edildiği anlaşılmaktadır. Evliya Çelebi'nin belirttiğine göre (Seyahatnâme, IX, 18) yetmiş burcu bulunan kale bugün harap durumdadır; Yukarı Kale ve Aşağı Kale şeklinde tanımlanan bölümlerden meydana gelmekte olup Yukarı Kale'nin batı kısmındaki bir parça iç kale şeklinde düzenlenmiştir. Kalenin içinde sadece iki mescidle iki çeşme günümüze ulaşabilmiştir. Bunlardan Yukarı Kale'deki Hisar Camii, kitâbesine göre 779 (1377) yılında Germiyanoğlu Süleyman Şah tarafından yaptırılmıştır. Kare planlı olan yapı, dört yana eğimli ve kiremit kaplı bir çatı ile örtülüdür. Aşağı Kale'nin sonundaki Aşağı Hisar Mescidi (Ulupınar Mescidi) düzgün olmayan altıgen planlı bir yapıdır. Bir su tesisi üstünde yer alan ibadet kısmı, üzeri sundurma ile örtülü son cemaat yeriyle bağlantılı bir kapı ile bir pencereye sahiptir ve geçişleri prizmatik üçgenlerle sağlanmış olan bir kubbe ile örtülüdür. Kale içindeki çeşmelerden biri, aynayı iki yandan sınırlayan devşirme iki sütun

parçasına dayanan sivri kemerlidir, diğeri ise daha basit bir mimariye sahiptir.

Şehrin içindeki yapıların en büyüğü olan ulucami (45 × 25 m.), XIV. yüzyılın sonlarında inşa edilmiş olmasına rağmen XIX. yüzyıla kadar pek çok değişikliğe uğramıştır. Bugünkü haliyle dikdörtgen planlı, iki büyük merkezî kubbesi ve altı adet yarım kubbesi, dört köşesinde birer küçük kubbesi olan harim kısmı ile beş bölümlü son cemaat yerine sahip bir yapıdır (bk. ULUCAMİ). Son cemaat yerinin batı ucundaki bir birim kapatılarak kütüphane haline getirilmiştir (bk. VAHÎD PAŞA KÜTÜPHANESİ).

Kendi adıyla anılan mahalledeki Balıklı Camii, kitâbelerinden anlaşıldığına göre Selçuklu döneminde 634 (1237) yılında yapılmış, 1214'te (1799-1800) yeniden yapılırcasına ihya edilmiştir. Yapı kare planlı, tromplu bir kubbe ile örtülü harime, üç bölümlü, kubbeli son cemaat yerine sahiptir. İki şerefesi olan tuğla gövdeli minaresi yapının kuzeydoğu köşesine yakındır. İki yanı pilastrlı, üçgen alınlıklı mihrabının çini bezemesinde usta adı bulunmaktadır. Hıdırlık tepesindeki mescid dört satırlık kitâbesine göre

641 (1243-44) yılına ait, kaya kitlesi oyularak biçimlendirilmiş, kare planlı, tuğla kubbeli, kuzey cephesindeki kapısı bir eyvan içinde yer alan küçük bir yapıdır (bk. HIDIRLIK MESCİDİ). Kütahya'nın erken tarihli yapılarından bir başkası Pekmezpazarı Mescidi adıyla anılan mesciddir. Kapısı üzerindeki Arapça kitâbesine göre Germiyanoğulları döneminde Muharrem 771'de (Ağustos 1369) Hacı Ahmed b. Yûsuf tarafından yaptırılmış olan kare planlı, kubbeli ufak bir yapıdır. Kasım Paşa Camii (Kurşunlu Cami), kitâbesine göre yine Germiyanoğulları devrinde 779 (1377) yılında inşa edilmiş ve XX. yüzyılın ortalarında harap haldeyken onarılarak yeniden ibadete açılmıştır. Kare planlı harim kısmının üzeri sekizgen kasnaklı bir kubbe ile, üç bölümlü son cemaat yeri ise iki kubbe ve ortada aynalı tonozla örtülmüştür. Kaidesi doğu cephesinden taşan minarenin gövdesi tuğladan yapılmış olup şerefe altındaki mukarnaslarda fîrûze, yeşil, mavi ve mor renklerde sırlı tuğla bezeme görülmektedir. Mihrapta ise çini süsleme mevcuttur. Germiyanoğulları dönemine uzanan bir başka yapı, Çatalçeşme Mescidi adıyla da anılan Süleyman Bey Mescidi'dir. Kitâbesinden 783'te (1381) yaptırıldığı anlaşılan mescid kare planlı, tuğla kubbeli yalın bir

yapıdır. Buna komşu durumdaki çeşmede, geniş kemerli derince bir niş içinde devşirme bir korkuluk levhası ayna taşı olarak kullanılmıştır.

Timurtaş Paşa Külliyesi XIV. yüzyılın sonları ile XV. yüzyılın başlarına tarihlenir. Bu yapılar topluluğu cami, medrese ve imaretten oluşuyordu. Çarpık ve asimetrik planı, problematik bir örtü sistemine sahip bulunan cami 1250'de (1834) mimarisinde büyük değişikliklere sebep olan bir onarım geçirmiştir. Mihrabı önünde kalın pâyeler tarafından desteklenen kemerlere oturan büyük kubbeye sahip yapının mihrabında zengin çini süslemeye rastlanmaktadır (bk. TİMURTAŞ PAŞA KÜLLİYESİ). XV. yüzyılın ikinci çeyreğinde Arslan Bey tarafından inşa edildiği kabul edilen Arslan Bey Camii, aslı tek kubbeli harim ve üç kubbe ile örtülü son cemaat yerinden meydana gelen bir yapı iken 1967 yılında doğusuna çarpık bir mekân eklenmiş ve bu tarihten sonra Meydan Camii adıyla anılmaya başlanmıştır (bk. ARSLAN BEY CAMİİ). Saray Camii 893'te (1488) Hisar Bey'in oğlu Mustafa tarafından yaptırılmıştır. Harim, tromplu büyük bir kubbe altındaki kare planlı ana mekân ve buna bitişik durumda güney istikametindeki geniş mihrap sekisinden oluşur. Son cemaat yeri orijinaline sadık kalınarak yine üç bölümlü ve üç kubbe örtülü olarak inşa edilmiştir. Zengin çini süslemesi olan bir yapıdır (bk. SARAY CAMİİ). Karagöz Ahmed Paşa'nın 915 (1509) yılında medrese ve sıbyan mektebiyle beraber külliyenin bir parçası olarak inşa ettirdiği Ahmed Paşa Camii, pandantifli bir kubbeyle örtülü harim ve beş bölümlü son cemaat yerine sahiptir (bk. AHMED PAŞA CAMİİ). Külliyenin medrese ve mektep kısımları günümüze ulaşmamış, imaret ise paşanın ölümü üzerine yapılmamıştır. Şengül Camii, XVI. yüzyılın başında Molla Celâl Efendi tarafından bir mektep ve çeşmeyle birlikte inşa edilmiştir. Kare planlı ve tromplu bir kubbesi bulunan yapı 1287'de (1870) tamir edilerek minber ilâvesiyle camiye çevrilmiştir. Bir Sinan eseri olan Lala Hüseyin Paşa Camii'nin pandantifler üzerine oturtulan büyük bir kubbe ile örtülü harim kısmının önünde beş bölümlü son cemaat yeri, tuğladan süslemeli minaresi, avlusunda demir şebekeli iki şadırvanı ve hazîresi bulunmaktadır. Yine XVI. yüzyıla ait Hatuniye Camii tek kubbeli, kare planlı harim ve üç bölümlü, kubbeli son cemaat yerine sahiptir. Harim kısmına batıdan bitişik konumda kubbeli bir bölümü vardır, bu bölüm şimdi iki sandukalı bir türbe halindedir. Alo Paşa Camii adıyla da bilinen Ali Paşa Camii 1211 (1796-97) tarihlidir. Yapı dikdörtgen planlı, kâgir duvarlar üzerine kiremit örtülü,

eğimli ahşap çatılıdır. Mihrap duvarında çini, tavan ve minberinde kalem işi bezeme mevcuttur (bk. ALİ PAŞA CAMİİ). Receb Ağa Mescidi'nin yerine yapılan ve son şeklini 1903'te alan Yeşilcami kare planlı, tek kubbeli harimle batısında iki sütuna dayanan önü kubbeli bir girişe sahiptir. Minaresi ince gövdeli, köşk şeklinde şerefelidir.

Bu yapıların dışında Kütahya'da birtakım mahalle mescidleri de günümüze ulaşmıştır. Bunlardan Hisaraltı (Dükkâncık) Mescidi, Çatalçeşme (Ahî Arslan) Mescidi, Özbek Mescidi, Ahırardı Camii, Saâdet Camii, Kaditler Camii, Küpecik Camii, Bülbül Mescidi, Sultanbağı Mescidi, Cedîd Mescidi, Deveyatağı Mescidi, Ahî Evran Mescidi, Pîrler Mahallesi Mescidi önemli yapılardır.

Kütahya'daki külliyeler içinde II. Yâkub Çelebi'nin imareti (Gök Şadırvan) medrese, imaret, mescid, türbe ve hamamdan oluşuyordu. Bunlardan sadece imaret mescidi ve türbe günümüze kadar gelebilmiştir. Külliyenin taş vakfiyesinden 814 (1411) yılında tamamlandığı anlaşılmaktadır. İmaret Mescidi zâviye planlı bir yapı olup ön cephesindeki revak üç bölümlü ve kubbelidir. XV. yüzyıl başlarına ait olan İshak Fakih Külliyesi mescid, medrese, türbe-zâviye, kütüphane ve çeşmeden oluşuyordu (bk. İSHAK FAKİH KÜLLİYESİ). 1272 (1856) tarihli Molla Bey (İbrâhim Bey) Külliyesi cami, medrese, kütüphane ve mektepten meydana gelmektedir. Fevkanî cami yamuk planlıdır. Avlunun doğu kısmında kare planlı kütüphane sağlam durumda ise de aynı avlunun doğu ve batısındaki medrese ve mektep yok olmuştur.

Kütahya'nın müstakil medreselerinden Molla Abdülvâcid veya Demirkapı Medresesi adlarıyla da anılan Vâcidiye Medresesi, Mübârizüddin Umur b. Savcı tarafından 714 (1314) yılında yaptırılmıştır. Halen müze olarak kullanılan yapı iki eyvanlı ve tek katlıdır. Dışarıya doğru taşkınlığı olan taçkapısı tromplu bir küçük kubbeye sahip eyvana açılmakta, pandantifli bir kubbeyle örtülü olan avlu güneyden ana eyvana bağlanmaktadır. Ana eyvanın iki yanında kubbe örtülü iki oda, avlunun doğu ve batı yönündeki kanatlarda ise beşik tonoz örtülü üçer

mekân yer almaktadır (bk. VÂCİDİYE MEDRESESİ). Bundan başka XIV. yüzyılın son çeyreğine ait olan Balabâniye Medresesi yine avlusu kubbe

örtülü, tek katlı bir yapıdır. Harabe durumundaki yapı üç veya dört eyvanlı idi. XVI. yüzyılın başlarına ait olan Molla Halil Medresesi yok olmuş, 957 (1550) tarihli Rüstem Paşa Medresesi ile Câfer Paşa'nın Anadolu beylerbeyi iken yaptırdığı 987 (1579) tarihli dârülkurrâ ise harabe halindedir.

Yine harap durumdaki Balıklı Tekkesi XIV. yüzyılın sonu ve XV. yüzyılın başlarına aittir. XVII. yüzyılın başlarında tekkeye dönüştürülen yapının planı yan mekânlı zâviyeli tiptedir (bk. BALIKLI TEKKESİ). Ergun Çelebi Zâviyesi olarak da bilinen mevlevîhâne XIV. yüzyıla ait bir yapıdır (bk. KÜTAHYA MEVLEVÎHÂNESİ). Şeyh Sâlih Tekke-Mescidi 1271 (1855) tarihli olup bu tipin geç dönemdeki önemli bir örneğini oluşturur. Tekkenin kurucusu olan Şeyh Sâlih b. Hacı Halîl yapının doğusunda yer alan dikdörtgen planlı türbede gömülüdür. Seyyid Nûreddin Tekke-Zâviyesi XIV. yüzyılın ikinci yarısına aittir; batı kısmını dört sandukalı, mumyalık kısmı da olan bir türbe oluşturmaktadır. Ahî Evran Türbe-Zâviyesi XVI. yüzyılda inşa edilmiştir. Enlemesine dikdörtgen planlı yapının korkulukla bölünen güney parçasını dört sandukalı türbe teşkil eder. XVI. yüzyılın sonlarına ait Gümüşeşik Tekkesi harabesinin yakınında kare planlı, büyük kubbeli Şeyh Buhârî'nin türbesi yer almaktadır. Kütahya'daki mezar yapılarından bir diğeri olan Karagöz Ahmed Paşa Türbesi, Ahırardı Mezarlığı'nda bulunmakta olup altı sütun üzerine kubbe örtülü, altıgen planlı bir açık türbedir. Dört Direkli Türbe ve Sultanbağı Mezarlığı'ndaki türbe ile Ulucami Türbesi de Kütahya'nın açık türbelerindendir. XVII. yüzyılın ikinci yarısına ait, Musallâ Mezarlığı'ndaki Sun'ullah Gaybî Türbesi çarpık kare planlı, doğu duvarında bir kapısı bulunan, tuğladan basık bir kubbeyle örtülü bir yapıdır. XIX. yüzyılın sonlarına ait Fatma Ana Türbesi ise kare planlı, üzeri eğimli bir çatıyla örtülüdür.

Kütahya'daki hamamlar içinde en eskisi olan ve XIV. yüzyıl sonuna tarihlenen Saray Hamamı çift kubbeli ılıklığı ve iki bölümlü sıcaklığı olan bir yapıdır. Sıcaklığın kuzey parçası kare planlı, üzeri kubbe örtülü iken güneydeki özel bölüm beşik tonozlu bir geçiş mekânıyla bağlantılı tromplu kubbesi olan kare planlı halvetten oluşur. Soyunmalık kısmı yeni bir ektir. XV. yüzyılın başına tarihlenen Küçük Hamam bir çifte hamamdır. Tromplu bir kubbeye sahip olan kare planlı soyunmalık kısmının ardından güneydeki kapıyla ulaşılan ılıklığı enlemesine dikdörtgen planlıdır. Asimetrik üç

halvetle sarılı durumdaki büyük kare planlı mekâna sahip olan sıcaklığın batısında üç bölümlü ufak bir kadınlar hamamı bulunur. XV. yüzyılın ortalarına tarihlenen Eydemir Hamamı (Elvan Bey Hamamı) geniş kare planlı kubbeli soyunmalık, elips biçiminde küçük bir havuzu olan kare planlı, pandantifli kubbesi olan ılıklık, dört eyvanlı, iki halvetli bir sıcaklığa sahiptir. Balıklı Hamam, kitâbesinde 956 (1549) tarihi okunan kadınlar kısmı daha büyük tutulmuş bir çifte hamamdır. Yüksek bir kubbeyle örtülü kare planlı soyunmalık, yine kubbe örtülü küçük bir mekân halindeki ılıklık, dört eyvanlı, dört halvetli sıcaklığı bulunmaktadır. Kuzeydeki erkekler kısmı kare planlı, kubbeli soyunmalık, aynı eksen üzerinde kubbeli, kare planlı ılıklık ve kubbeli, iki halvetli sıcaklıktan oluşmaktadır. Ufak bir tek hamam olan Lala Hüseyin Paşa Hamamı enlemesine dikdörtgen planlı kubbeli, kare planlı soyunmalık, boyuna dikdörtgen planlı ılıklık ve sekizgen göbek taşı bulunan iki halvetli sıcaklığı vardır. XVI. yüzyıla ait bir çifte hamam olan Kemer Hamamı sıcaklıklarının her ikisi de dört eyvanlı, dört halvetli olup bu tipin en mükemmel örneklerinden birini oluşturur. XVI. yüzyılın sonlarına ait olması gereken Şengül Hamamı farklı bir plan şemasıyla dikkati çeker. Yapının soyunmalık kısmı pandantifli çifte kubbeyle örtülü, ılıklığı ortası kubbeli, dikdörtgen bir mekân halinde, sıcaklığı kubbeli, üç bölümlüdür. XIX. yüzyıla ait Yeni Mahalle Hamamı dikdörtgen planlı, soyunmalık kısmı ahşap bağdâdî ve kubbeli bir mekân halindedir. Geçişleri prizmatik Türk üçgenleriyle sağlanan, enlemesine beşik tonoz örtülü ılıklığı ve tromplu bir kubbeye sahip, ortasında göbek taşı bulunan geniş bir mekân halindeki sıcaklığı vardır.

Kütahya'nın tarihî ticaret yapılarından olan Gedik Ahmed Paşa vakfı büyük bedesten enlemesine dikdörtgen planlı, ortada hafifçe sivri beşik tonoz örtülü bir yolun iki yanında karşılıklı olarak sıralanan yine beşik tonoz örtülü dükkân hücrelerinden meydana gelmiştir. Yolun merkezî kısmında sekizgen biçimli mermer bir şadırvan bulunur. Arasta görünümündeki Timurtaş Paşa vakfı küçük bedesten XIV. yüzyılın sonlarına ait olup yine enlemesine dikdörtgen planlıdır. Doğu ve batı uzun kenarlarında beşik tonozlu dörder niş yer almakta, kısa kenarlarda ikişer pâye tarafından taşınan sivri kemerlerin ardında kapalı mekânlar ve bedestenin kapıları bulunmaktadır. Günümüze sadece kapısı ile 912 (1506) tarihli bir kitâbesi ulaşan yetmiş odalı Kapan Hanı hakkındaki bilgiler Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinden edinilmektedir (IX, 21). Bugün Kütahya Ulucamii'nin

şadırvanı olarak kullanılan sakahâne XIII. yüzyılın ilk yarısında inşa edilmiştir. Kare planlı yapının üzerini

tromplu bir kubbe örtmekte, dört yana eğimli çatısı bu kubbeyi gizlemektedir. Merkez noktasında fıskıyeli sekizgen şadırvan havuzu bulunur. Pahlanmış güney köşesinde üçgen alınlıklı barok bezemeli bir çeşme yer alır.

Kitâbesinde 1247 (1831-32) yılında inşa edildiği kayıtlı olan muvakkithâne kesme taştan yapılmış, ön cephesi üç kenarlı olarak düzenlenmiş dikdörtgen planlı bir yapıdır. Ön cephesinde yarı silindirik pilastrlar arasında üç pencere, batı cephesinde bir başka pencere ile kapısı yer almaktadır; diğer cepheleri ise sağırdır.

Son devir Osmanlı mimarisinin şehirdeki en önemli sivil yapısı olan hükümet konağı bodrum katı üzerinde yükselen iki katlı bir yapıdır. Yapının ön cephesi çıkmalar ve kapısının önündeki sütunlarla hareketlendirilmiş, diğer cepheler buna oranla yalın bırakılmış, sadece çift kat boyunca sıra pencereler açılmıştır. Eğimli çatısının ortasında kademeli bir aydınlık feneri yer alır. Kemerlerde nöbetleşe olarak kullanılan çift renkli taşlarla zengin çini bezeme dikkati çeker. Konağın alt katının kuzeybatı köşesinde kare planlı bir oda halindeki mescidin de yoğun çini bezemeye sahip olduğu görülür.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 18, 21; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, İstanbul 1932, s. 17-24, 71-87, 107-150; Lâmi Eser, Kütahya Evleri, İstanbul 1955; Hamza Güner, Kütahya Camileri, Kütahya 1964; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I, s. 510; a.e. II, s. 516-519; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1972, II, 82; Faruk Şahin, "Kütahya'da Çinili Eserler", Kütahya: Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan, İstanbul 1981-82, s. 111-170; Ara Altun, "Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi", a.e., s. 171-700.

Ebru Karakaya